eeaa

programa de teoría crítica

Vol.8 / N°1 / 2026

www.eeaa.cl

escrituras americanas

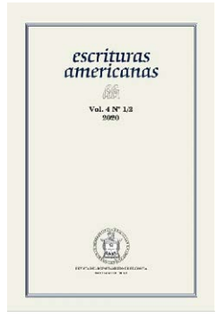
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA UMCE

escrituras americanas

www.eeaa.cl

Primera serie, año 2014/2015

Segunda serie, año 2016-2021



Tercera serie, año 2023-2026

Colaboradoras/es

José Aguayo Morales
Andrés Ajens
Ángel Octavio Álvarez Solís
Jorge Álvarez Yágüez
Marcelo Sebastián Antonelli Marangi
Germán Bravo
Aldo Bombardiere Castro
Príscila Carvalho
Alejandra Castillo
T. J. Clark
Rebecca Comay
Juan Cruz Aponiuk
Paula Cucurella
Jorge Díaz Fuentes
Jaime Donoso Espinosa
Gabriel Donoso Umaña
Carlos Flores Cancino
Daniel J. García López
Ana Gimarães
Andrés Gordillo
Mauricio González Villarroel
Francesco Guercio
Ana Guzman
Miguel Ángel Hermosilla
Claudio Ibarra Varas
Rodrigo Karmy Bolton
Lilith Kraushaar Henríquez
Matías Larramendi Salvat
Benjamín Lártiga Julio
Jacques Lezra
Leonardo Mastromauro
Gabriela Milone
Alberto Moreiras
Gerardo Muñoz
Felipe Muñoz Becerra
Ricardo Ortiz
Alexis Palomino
Jorge Pavez Ojeda
Rudy Iván Pradenas
Antonia Puchulu-Cox
Sergio Requena Gilabert
Nelly Richard
Nicolás Ried Soto
Felipe Rivas San Martín
Matías Rivas Vergara
Idris Robinson
Jaime Rodríguez Matos
Mauricio Rojas Peña
Claudia Elena Román
Miguel Ruiz Stull
Daniel Runnels
Matías Sánchez Ponce
Willy Thayer
Iván Torres Apablaza
Fernando Valcheff-García
Felipe Andrés Vergara Olivares
Martina Villalobos
Sergio Villalobos-Ruminott
Lieta Vivaldi

Coordinadores: Alejandra Castillo / Willy Thayer · **Comité de edición**: Mauricio Rojas, Gonzalo Díaz-Letelier, Gerardo Muñoz, Elizabeth Collingwood-Selby, Sergio Villalobos-ruminott, Juan Leal, Andrés Ajens, Ingrid Valenzuela, Mauricio Gonzalez, Rudy Pradenas · **Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación Rectora**: Solange Tenorio Eitel · **Decana Facultad de Filosofía y Educación**: Ximena Acuña Robertson **Director Departamento de Filosofía**: Claudio Ibarra Varas · Avenida José Pedro Alessandri 774 / Ñuñoa, Santiago de Chile / Correo electrónico:escriturasamericanas@umce.cl · Diseño y diagramación: José Aguayo Morales **ISSN**: 0719-3416 Versión en línea · Se permite la reproducción parcial o total citando debidamente la fuente.

Portada: Imagen de Felipe Rivas San Martin, en *Un archivo inexistente*. Santiago, Écfrasis ediciones, 2024.

Fernando Hermosilla Santibáñez (1961-2025)

A Fernando lo conocimos gracias a Andrés Ajens quien encarecidamente nos lo recomendó y presentó para el desarrollo del diseño de *ee aa*. Se integró también al comité de Ediciones Macul (Filosofía UMCE). Su afición por el diseño no era menor que su pasión por las literaturas. Omnívoro y finísimo lector, agudísimo en su testarudez y humor, magnánimo en la amistad, más bien sustraído, elegante aunque bueno para la risa y también para el lagrimeo ante párrafos y músicas espléndidas...

¡Salú, queridísimo Fernando!

Índice

10 De la persistencia
Rebecca Comay

Imaginación artificial

19 Notas sobre un archivo inexistente
Felipe Rivas San Martín

31 Tú no sabes si vas a volver
Lilith Kraushaar Henríquez

43 Imaginarios cuir y archivos visuales
Jorge Pavez Ojeda

Tiempo roto: vivir el antropoceno de Alberto Moreiras

50 La tarea del otro comienzo. Sobre *Tiempo roto: vivir el antropoceno* (2024) de Alberto Moreiras
Gerardo Muñoz

54 Tiempo roto, infrapolítica y distancia
Alejandra Castillo

57 Una tarea extraña. Notas sobre *Tiempo roto. Vivir el antropoceno* (2024) de Alberto Moreiras
Andrés Gordillo

65 Comentarios sobre: Alberto Moreiras. *Tiempo roto. Vivir el antropoceno*
Jorge Álvarez Yágüez

69 Mi respuesta a Gerardo, Alejandra, Andrés y Jorge
Alberto Moreiras

Antropoceno como fin de diseño de Alejandra Castillo

72 El colapso del diseño: sobre *Antropoceno como fin de diseño* (2025), de Alejandra Castillo
Gerardo Muñoz

74 Antropoceno e imaginário emancipatório: *Antropoceno como fin de diseño* de Alejandra castillo
Príscila Carvalho

Revuelta

The revolt eclipses whatever the world has to offer de Idris Robinson

81 La voz de la lamentación. Palabras en la presentación de *The revolt eclipses whatever the world has to offer* (2025) de Idris Robinson
Gerardo Muñoz

86 Declaración preventiva ante un tercer pánico rojo
Idris Robinson

89 Mediación vital. Epílogo a *Escritos desde la tierra baldía* de Idris Robinson
Rodrigo Karmy Bolton

92 El cómplice del sistema es el enemigo. Sobre *Escritos desde la tierra baldía* (2025), de Idris Robinson
Carlos Flores Cancino

96 El desarreglo del mundo.
Los usos de la imaginación en Louis-Auguste Blanqui
José Aguayo Morales

101 *Sonidos de la revuelta* [extractos]
Jorge Pavez Ojeda

115 "Del big bang al reset"
Daniel Runnels

119 Revueltas ¿interrupción o restauración?
Sergio Villalobos-Ruminott

139 Desecularización y pulsión anárquica
Alberto Moreiras

No-literal: filosofía en órbita de Javier Agüero

157 Tres razones, entre otras
Nelly Richard

165 Escribir, no reseñar. Sobre *No-Literal. Ensayos de filosofía en órbita* de Javier Agüero Águila (Editorial Deriva, 2025)
Aldo Bombardiere Castro

175 *No*-literal. Contrabando e institución. Comentario crítico a *No-literal: filosofía en órbita* de Javier Agüero Águila (Editorial Deriva, 2025)
Mauro Salazar

190 sombras imperiales, restos soberanos, espectros
Jaime Donoso

La fisura posthegemónica de Gerardo Muñoz

199 A propósito de *La fisura posthegemónica* (Doblea Editores, 2025), de Gerardo Muñoz
Ángel Octavio Álvarez Solís

201 La fisura posthegemónica: la posibilidad de otras formas de libertad
Lieta Vivaldi

204 Notas acerca de *La fisura posthegemónica* (2025) de Gerardo Muñoz
Miguel Ángel Hermosilla

209 Posthegemonía y retracción de la civilización. Sobre *La fisura posthegemónica* (2025) de Gerardo Muñoz
Carlos Flores Cancino

212 En apertura. Respuesta a comentarios sobre *La fisura posthegemónica* (2025)
Gerardo Muñoz

215 La herida y el sistema: purposividad, fracaso, y la tarea del traductor
Martina Villalobos

Verginità. Saggio sulla vita che resta de Leonardo Mastromauro

224 Arqueología jurídica de la virginidad. Notas sobre *Verginità. Saggio sulla vita che resta* (2024), de Leonardo Mastromauro
Daniel J. García López

230 Sicut angeli in caelis. Sobre *Verginità. Saggio sulla vita che resta* (2024) de Leonardo Mastromauro
Francesco Guercio

235 Apuntes adicionales sobre la virginidad
Leonardo Mastromauro

237 La virginidad, la experiencia de una forma-de-vida pobre, feliz y prudente...
Juan Cruz Aponiuk

---

246 *Título pendiente* seguido de *La ley del género*
Jacques Derrida

Libros que vienen

284 *Alcibíades en París*
Germán Bravo

291 *De la deconstrucción del fascismo: Leer con Paul de Man*
Jacques Lezra

297 *El cruce de los tiempos: José Lezama Lima y Revolución*
Jaime Rodríguez Matos

315 *El lenguaje del esclavo en Velázquez*
T. J. Clark

330 Lo intraducible como fuerza de lo común. La no equivalencia
Mauricio Rojas

342 *Huanca del fin de Atahualpa*. Una introducción
Andrés Ajens

Presentación de *Política de la verdad y de la muerte* de Pablo Oyarzun Robles

374 Paisaje sonoro de una retórica polifónica en Pablo Oyarzun
Claudia Elena Román

379 La desnuda cuestión del poder. Notas sobre *Política de la verdad y de la muerte* de Pablo Oyarzun Robles
Matías Sánchez Ponce

Presentación de *Blanchot. Fascinación y desamparo* de Mauricio Rojas Peña

385 El ensayo como forma de incitación. Notas a partir de *Blanchot. Fascinación y desamparo*, de Mauricio Rojas Peña
Matías Sánchez Ponce

Presentación de *Así de profundo es el logos. La filosofía como testimonio* de Andrea Potestà

389 "Hablar a partir de restos". Notas sobre herencia y otros enredos a partir de *Así de profundo es el logos. La filosofía como testimonio* de Andrea Potestà
Matías Sánchez Ponce

393 Testigo, testimonio, testamento
Matías Rivas Vergara

Carnets

397 Lo que es más y menos que lo literario
Paula Cucurella

399 Transformar las máscaras blancas de la ciencia que aprendimos. Sobre el número 11 de Catáloga colectiva: feminismos y ciencia, 2026
Jorge Díaz Fuentes

404 Un archivo de la mirada. Sobre *Adicta Imagen* de Alejandra Castillo (Editorial la Cebra, 2021)
Jorge Díaz

409 Una Rosa Luxemburgo de hoy, marimacha y transfeminista. Sobre *Insumisas, diez chilenas vitales desde la disidencia* editado y diseñado por Camila González S. (Pólvora Editorial, 2021)
Jorge Díaz

412 En el sur todas somos travestis. Sobre "El amarillo sol de tus cabellos largos" de Carla Zúñiga, Oxímoron 2019
Jorge Díaz

417 Mala hierba nunca muere, sobre *Maleza anfibia* de Ivonne Coñuecar (Ediciones Kultrún, 2026)
Jorge Díaz Fuentes

421 Nada es más hermoso y natural que una transición. Sobre "Bitácora Trans" de Esther Margaritas (Palabra Editorial, 2026)
Jorge Díaz Fuentes

423 Analfabetismos contra la burocracia de la vida. Sobre "Analfabeta del ahora" de val flores (Kikuyo, 2026)
Jorge Díaz Fuentes

426 Delaney Hall, Newark: Crónicas sobre un centro de detención de migrantes
Gerardo Muñoz

De la persistencia*

Rebecca Comay

Contra la resiliencia

La persistencia no es intrepidez, determinación ni esfuerzo: es indiferente a esa virilidad y a ese vigor. No es la superación de obstáculos ni el triunfo sobre la adversidad. No es resistencia, firmeza ni aguante. No es diligencia, laboriosidad ni disciplina: se resiste a ese impulso hacia la productividad y el rendimiento. No es el ritmo monótono del hábito ni el lastre embotado de lo cotidiano. La persistencia no es paciencia: le falta esa constancia y compostura. No es el avance incremental hacia un tiempo mejor, ni el suspiro de su espera. Ni la esperanza ni la resignación son los estados de ánimo que la ponen en obra. O, si uno se siente obligado a hablar de esperanza, es de la variedad perversa de la de Kafka: hay esperanza, mucha esperanza, infinita esperanza, tal vez incluso demasiada esperanza —sólo que no para nosotros.[1] En otras palabras, la persistencia no está impulsada por el látigo del "optimismo cruel".[2] La persistencia no es la vulgar búsqueda de la inmortalidad, ni la prolongación de la vida por otros medios: no es la preparación del experto en sobrevivencia [*survivalist*] de cara el apocalipsis. Y, definitivamente, la persistencia no es resiliencia. Carece de esa capacidad de rebote y plasticidad —es decir, la persistencia no es la flexibilidad y docilidad forzadas del sujeto neoliberal. La persistencia es inadaptada: quebradiza, inflexible, insumisa, impaciente, ineficiente, intempestiva. No se sostiene ni en el redoble de la victoria ni en el consuelo sublime de la derrota. La persistencia desorganiza el orden normativo temporal y espacial. Ejerce una presión punzante y tenaz —resistente a cualquier dirección, desistente de proyectos y programas, insistente en sus demandas. Es una duración, una dureza, una perdurabilidad que se extiende más allá de los límites del aguante. La persistencia es obstinación, *ostinato*, el ritmo pertinaz de un tiempo sin flujo: una "perforación fuerte y lenta", a través de un presente que se ha vuelto rígido e inerte.[3]

No cabe contar con su potencial emancipador. Esa lista de supermercado de negatividades era más especulativa que sostenible, como suele ocurrir con toda negación. Una persistencia excesiva o mal manejada, o del tipo equivocada —aunque la persistencia ya siempre está al borde de lo excesivo y lo inmanejable— puede resultar peligrosa: un acosador, un depredador, una adicción, una relación tóxica, una obsesión. La persistencia tiene sus dobles pérfidos. Puede ser como el goteo lento de la opresión o como el ciclo incesante de la explotación. En este caso, la persistencia se naturaliza, borrando sus propios orígenes y endureciéndose como una ideología: parece provenir de todas partes y de ninguna, irremediable, imborrable, imparable —hablamos de pobreza persistente, de una brecha salarial persistente, de un virus persistente, de una toxina bioquímica persistente. El capitalismo se define por esta autoperpetuación y palpita a un ritmo acelerado. El valor debe aumentar continuamente para seguir siendo idéntico a sí mismo; la tasa de ganancia debe seguir subiendo para evitar caer; todo debe seguir creciendo para continuar en marcha —he ahí la ley secreta y la contradicción última de la acumulación de capital. El capital persiste mientras los trabajadores quedan privados de los medios de subsistencia y la vida se hunde en una existencia precaria. Toda esta duplicidad puede resultar desconcertante y desalentadora. Políticamente hablando, esa duplicidad amenaza con difuminar la distinción entre la lenta combustión del descalabro revolucionario [*revolutionary upheaval*] y la inercia de la desesperación propia de la melancolía de izquierdas.

Podríamos decir que la persistencia es un tipo de perseverancia, siempre y cuando logremos despojar a esta palabra de su vitalismo hobbesiano-spinoziano-nietzscheano. Se trata de una perseverancia de índole peculiarmente atenuada. La persistencia no es el impulso de autoconservación —el *in suo esse perseverare conatur*, ese esfuerzo inextinguible de todo ente por seguir siendo.[4] La persistencia es un *conatus* a la vez hiperbólico y desinflado; es, al mismo tiempo, demasiado y demasiado poco: demasiada lucha y empeño, pero muy poco "yo" o "ser" por el cual esforzarse. La persistencia no es el incremento jubiloso del *conatus* ni la vehemencia de la voluntad de poder: no es ni un aumento ni un refuerzo del propio ser. Más bien, la persistencia es una deflación, una disminución o una "merma" (con ecos de Beckett): una oscilación entre el ímpetu y el impedimento. Fácilmente se podría confundir este vaivén con las vacilaciones propias de las "pasiones tristes" de Spinoza, pero eso sería no captar el punto.[5] Igualmente erróneo sería equiparar esta pulsación con el latido y la vibración de la "materia vibrante".[6] Hobbes acertó al hablar de la "eternidad artificial" del *conatus* (pues no hay nada biológico ni instintivo en esta impulsividad), aun cuando él mismo se encaminaba a magnificarlo como la mítica autoperpetuación del Estado fortificado.[7]

La persistencia es el punto de inflexión en el que la perseverancia se desliza, casi imperceptiblemente, hacia la perseveración: esa sobreimpulso [*overdrive*] irritante de un discurso o una acción que se repite compulsivamente, sin un objetivo o propósito determinable. La perseveración es un desvarío temporal, a la vez cortocircuito y prolongación: el tiempo se estira interminablemente hacia adelante y retrocede bruscamente hasta el punto muerto de un recomienzo que se alarga sin fin. El estiramiento y el retroceso son las dos caras de una misma banda elástica. La perseveración es tanto un freno como una inundación: un elemento que corta la conversación y que no deja de cortarla. Los logopedas —patólogos del lenguaje— describen la perseveración como una rigidez o automatismo, una estereotipia, una adhesión y un estancamiento torrenciales, una incapacidad para cambiar de rumbo o para desconectarse. La máquina está siempre *encendida*, nunca deja de correr, y sin embargo hay algo *apagado* en ella, algo que no está del todo bien: se sale de la pista, pierde el equilibrio, resulta socialmente desagradable, suena tan desafinada como un instrumento desajustado. La psiquiatría, que emplea la perseveración como una categoría cuasi técnica, no sabe muy bien dónde clasificar este tartamudeo patológico —algo que no llega a ser locura, aunque sus sílabas aparezcan dispersas por todas partes. En el DSM-V, la biblia de la psiquiatría estadounidense, la perseveración surge como síntoma de casi todo: TDAH, alzhéimer, afasia, autismo, epilepsia, malformación del lóbulo frontal, accidente cerebrovascular hemorrágico, dificultades de aprendizaje, enfermedades

* Traducción del inglés al español, por Gonzalo Díaz-Letelier, de un extracto del nuevo libro de **Rebecca Comay, *On Persistence*** (Calcutta, London, New York: Seagull Books, 2026). El extracto fue publicado en *e-flux journal*, New York, 30 de julio de 2026: https://www.e-flux.com/notes/6783524/on-persistence

[1] Max Brod, *Franz Kafka: A Biography*, traducido por G. Humphreys Roberts y Richard Winston (Da Capo Press, 1995).

[2] Lauren Berlant, *Cruel Optimism* (Duke University Press, 2011).

[3] Max Weber, "Politics as a Vocation," en *The Vocation Lectures*, traducido por Rodney Livingstone (Hackett Publishing, 2004), p. 93.

[4] Baruch Spinoza, *Ethics*, III, prop. VI.

[5] Spinoza, *Ethics*, III, prop. XVII ("fluctuatio").

[6] Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Duke University Press, 2010).

[7] Thomas Hobbes, *Leviathan*, XVI.

neurodegenerativas, trastorno obsesivo-compulsivo, párkinson, trastorno de estrés postraumático, traumatismo craneoencefálico, rumiación depresiva...[8] La atribución indiscriminada de todas estas afecciones dispares al cableado biológico o a los caprichos de la patología individual no hace más que confundir su intrincada historia compartida y contribuir a su persistencia.

La persistencia planea sobre las cumbres, entre la perseverancia y la perseveración. Bloquea el movimiento de avance y el impulso [*momentum*] —en latín, ese *per* del progreso y el pasaje— y lleva todo a un punto de estancamiento. La persistencia es una forma acabada [*thoroughgoing*] (*per*) o intensificada de punto muerto [*standstill*] o *stasis*: una paralización "grave" o "severa" (*per*). Además, *sistere* no remite únicamente a la firmeza y la estabilidad. Ese punto muerto puede constituir una interrupción y una interferencia que pone todo en movimiento: adoptar una postura, mantenerse firme, erguirse, alzarse, la revuelta [*uprising*]. Existe una ambigüedad afín en griego entre la *stasis* entendida como lentitud o estancamiento y la *stasis* como sedición, descalabro o guerra civil. Podemos oír una ambigüedad similar en la palabra inglesa *static* ("estático", "estática"): denota a la vez inmovilidad y el zumbido gélido de la interferencia eléctrica. Esto plantea también la cuestión de la sostenibilidad, del poder de *permanecer* (*sta-*), como en la pregunta de John Ashbery —rápidamente sofocada— sobre los intervalos vacilantes de libertad: "¿Qué más queda por hacer, salvo quedarnos?" (El poema continúa: "Y eso es algo que no podemos hacer").[9] *Quedarse* [*to stay*] es también, en términos jurídicos, suspender un procedimiento, aplazar la justicia, hacer una pausa, demorar.

Por último: tanto la perseverancia como la perseveración riman anagramáticamente con la *preservación* en un sentido inoportuno o melancólico: una fosilización, una petrificación, una fijación hipermnésica, un dolor y una dolencia de archivo, un obstáculo para el flujo progresivo del tiempo y la historia. Nietzsche habla mal de esta fijación pétrea. Es el espíritu de la venganza, el rechinar de dientes, la piedra en el vientre, la incapacidad de digerir, de asumir las cosas, la mala voluntad de la voluntad hacia el tiempo y su pretérito imperfecto irredimible: un naufragio en los arrecifes rocosos del "así fue".[10] Mediante otro giro anagramático, esta obstinación deriva hacia las fijaciones y fascinaciones de la *perversión*: una tenaz desviación que se aleja y se opone (*ver*) a la trayectoria de avance (*per*).

* * *

Persistencia viral

En 2022, mi vida se vio trastocada por un visitante indeseado. El término "COVID persistente" [*Long Covid*], tras unos tres años, dada la incertidumbre en cuanto a plazos y pronóstico, empieza a sentirse insuficiente. Pero es el término que prefiere la comunidad de científicos-ciudadanos, que en gran medida ha tenido que arreglárselas por sus propios medios (literalmente) para navegar el océano de información

[8] American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, quinta edición, texto revisado (*DSM-5-TR*) (American Psychiatric Association Publishing, 2022).

[9] John Ashbery, "The Instruction Manual," en *Some Trees* (Yale University Press, 1956). Agradezco a Joshua Clover por esta asociación.

[10] Friedrich Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life," en *Untimely Meditations*, traducido por R. J. Hollingdale (Cambridge University Press, 1997), p. 78; Friedrich Nietzsche, "On Redemption," in *Thus Spoke Zarathustra*, traducido por Adrian Del Caro (Cambridge University Press, 2006), p. 111.

excesiva que inunda las redes sociales. Algunos pacientes prefieren denominarse los "larga distancia" [*long haulers*, término que evoca una resistencia tenaz o una larga travesía], una expresión que me resulta extrañamente vigorosa si se considera la naturaleza debilitante de la enfermedad. Ante la falta de voluntad política —ya sea para invertir decididamente en investigación médica o para mitigar las devastadoras consecuencias sociales de este evento masivo de discapacidad—, el número de personas afectadas ha alcanzado los 400 millones desde el inicio de la pandemia, con un coste económico mundial anual del orden del billón de dólares (cifra que no contempla las enormes disparidades en el registro de casos ni la cascada de discapacidades secundarias derivadas).[11]

En *El capital*, Marx describe el estrato más bajo de la población pauperizada como un "hospital" o "casa de enfermos" —esas son las dos traducciones habituales, aunque ninguna resulta realmente adecuada, siquiera porque no se vislumbra en el horizonte fecha alguna de alta médica. Marx no se refiere a los desempleados temporales, sino a aquellos incapaces de trabajar, reacios a hacerlo o que ya no pueden hacerlo: los discapacitados, los enfermos incurables, los desadaptados, los desencantados, los ancianos, los lesionados, las víctimas y los desechados del mundo laboral; aquellos no aptos para integrarse en el ejército industrial de reserva del capitalismo y demasiado disgregados para cohesionarse como clase o movimiento colectivo. Curiosamente, en lugar del esperado *Krankenhaus*, Marx emplea el prestigioso galicismo *Invalidenhaus* para describir este vertedero estancado: un hospital militar, un hospicio o una residencia para veteranos de guerra discapacitados.[12] Envuelta en mi propio capullo, resulta obviamente ridículo incluirme en este vertedero: cuento con dinero, seguro médico, condiciones laborales absurdamente flexibles y los privilegios de la universidad neoliberal, donde el teletrabajo —aunque implique estar siempre de servicio— ofrece la opción de impartir clases desde la cama mientras el resto del mundo hace sus malabares. Inmersa en el resentimiento y avergonzada de mi propio capacitismo, paso la mitad del tiempo atiborrándome de suplementos costosos y siguiendo los últimos ensayos clínicos, y la otra mitad absorta en la teoría crítica de la discapacidad y en la lectura de Alice James.

Pienso en Proust transformando los obstáculos en oportunidades mientras escribe febrilmente, aquejado de asma, en su dormitorio herméticamente sellado. Eso suena grandilocuente. La tía Léonie resulta una figura más interesante: se dedica incansablemente a ajustar los matices de sus síntomas, mientras permanece suspendida "en su indefinido estado de duelo, agotamiento físico, obsesiones y prácticas religiosas, oscilando de un lado a otro como los nenúfares del río Vivonne".[13] Pienso en Kant esforzándose por cumplir su régimen de bienestar, asumiendo la responsabilidad de su propio estilo de vida y longevidad: el sujeto neoliberal perfecto que ya se gestaba en el seno del liberalismo burgués. En la era de la hipocondría 2.0, cuando es posible externalizar la ansiedad mediante dispositivos protésicos portables que te dicen con exactitud cuán agotado estás y qué porcentaje de energía le queda a tu batería corporal (que se agota rápidamente), tal vigilancia se ha vuelto innecesaria.

[11] Amit Bansal, "Economic Burden of Long COVID: Macroeconomic, Cost-of-Illness and Microeconomic Impacts", *NPJ Primary Care Respiratory Medicine*, vol. 35, nº 1 (2025), p. 53.

[12] "Sickhouse": Karl Marx, *Capital: Critique of Political Economy*, vol. 1, traducido por Paul Reitter, editado por Paul North y Paul Reitter (Princeton University Press, 2024), p. 589. "Hospital": Marx, *Capital*, vol. 1, traducido por Ben Fowkes (Penguin, 1990), p. 797.

[13] Marcel Proust, *Swann's Way*, in *In Search of Lost Time*, traducido por C. K. Scott Moncrieff y Terence Kilmartin, revisado por D. J. Enright, 6 vols. (Modern Library, 1993), vol. 1, p. 238.

Abro el periódico y leo sobre una mujer con COVID persistente que ha solicitado recientemente la muerte médicamente asistida (MAID). (Canadá se ha convertido en una nueva Suiza, pero sin ni siquiera la ficción mínima de una red de seguridad social. A medida que el Estado de bienestar se desmorona y las medidas de austeridad se recrudecen, han empezado a aprobar las solicitudes como si repartieran dulces). Los motivos de esta mujer tienen menos que ver con el sufrimiento incesante de la enfermedad que con una pura y dura precariedad económica: demasiado enferma para trabajar e incapaz de vivir con la irrisoria pensión por discapacidad que recibe, también está demasiado enferma para sobrevivir a la falta de vivienda [*homelessness*].[14] Leo sobre otra mujer que solicitó un pequeño subsidio para instalar una silla sube-escaleras, con el fin de poder así salir a hacer la compra. El trabajador social deniega la petición, recordándole que, si no logra arreglárselas, siempre le queda la opción de la muerte médicamente asistida...[15]

Mientras tanto, las hipótesis médicas se acumulan y los síntomas se multiplican, y todo ello se suma a la persistencia de una enfermedad que se prolonga mucho más allá de su fecha de caducidad: desechos virales persistentes, disfunción mitocondrial, inflamación endotelial, disbiosis del microbioma, micro-coágulos residuales que obstruyen los capilares, reactivación de antígenos de infecciones largamente latentes, un sistema inmunitario atrapado en una hiperactividad implacable, un sistema nervioso autónomo funcionando en un estado de emergencia permanente —una condición de agudeza crónica donde convergen la crisis y la continuidad: el estado de excepción de Benjamin inscrito en los corpúsculos inflamados del cuerpo. ¿En qué punto lo agudo se torna crónico? ¿Cuándo lo breve se vuelve "persistente"? ¿Cuán persistente significa "persistente"? Como ocurre con la mayoría de las enfermedades crónicas o "invisibles", uno se acostumbra al *gaslighting* [invalidación psicológica] seguida, con suerte, por la bendición del médico y una lluvia de siglas —PACS, PCC, PEM, GET, CID, POTS, CXL, GBA, MCAS, LDN, NAC, YWA (como en *Yoga with Adriene*, la gurú del bienestar en internet que se supone debe ayudarte a ayudarte a ti mismo). El virus persiste, y nosotros también debemos hacerlo. Mientras navego como un zombi por otro sitio web de bienestar, doy con una variante detestable de la terapia cognitivo-conductual (CBT): la Terapia de Aceptación y Compromiso (ACT), empaquetada para los tiempos que corren con el mantra de las "4A" (reconocer, permitir, acomodar y... olvidé la última [*acknowledge*, *allow*, *accommodate*, *forget the last*]). En el último par de años he aprendido bien poco sobre las virtudes del aguante, la fuerza de voluntad, el temple, la paciencia, el coraje, la resiliencia, la disciplina, etc., pero sí he aprendido algo sobre cómo no hablar de la persistencia.

Comencé a escribir esta última sección no por el impulso de hablar en primera persona, sino simplemente para marcar un momento. Ahora me parece que un marco teórico crítico sobre la discapacidad podría abrirse camino a través de estos relatos de prolongación, elongación, estiramiento, supervivencia, vida que perdura y conmoción retroactiva. Este marco también podría tender un arco entre Freud y Benjamin, entre el psicoanálisis y la política, entre lo individual y lo colectivo. Si el psicoanálisis enseña algo, es que la persistencia no depende de la voluntad, ni del individuo ni del colectivo; de hecho, no tiene nada que ver con la voluntad. El psicoanálisis también demuestra que la antítesis entre lo individual y lo colectivo, entre lo privado y lo público, es algo forzado: no existe sujeto que no esté estirado y estriado por lo social, ni forma de socialidad que no se haya filtrado hasta las terminaciones nerviosas del individuo; todo "yo" es una multitud discordante de agencias superpuestas, y todo colectivo es un campo de fuerzas magnético de vectores transferenciales que se entrecruzan; toda psicología es psicología de grupos; lo personal es político. Esto implica redefinir los términos de la agencia. Filósofos que envejecen, escritores aquejados de achaques y dolencias, figuras consumidas, dolientes frustrados, vínculos familiares que se deshilachan, madres estériles, paisajes helados, géneros desgarrados, revoluciones fallidas, escenarios encogidos. Es preciso comprender el "escenario" [*stage*] en ambos sentidos: como una estación y un punto de parada —tanto espacial como temporal—, una plataforma (*staticum*) o arena (*stadium*) donde las antinomias históricas del presente pueden representarse y exhibirse [*played out and displayed*] en su forma más destilada y acabada [*thoroughgoing*] (*per*). El escenario es un tiempo y un lugar de detención o *punto muerto* [*standstill or stillstand*].

Pero también cabe pensar en el poder debilitado de un ángel cuyas alas están rotas (el huracán es demasiado violento); en las acciones malogradas de un pequeño jorobado (la carga es demasiado pesada); en el andar obstaculizado de un habitante de la ciudad (las calles están demasiado congestionadas); en el "poder débil" de un mesías que podría llegar, como la Revolución, "cualquier día" —lo cual no equivale a decir todos los días[16]— y que también deja abierta la posibilidad de que llegue, como el mesías de Kafka, sólo el día posterior a su propia llegada; es decir, con un día de retraso.[17]

La persistencia bajo asedio

Mientras escribo estas palabras, es agosto de 2024 y el horror se despliega. (Al momento de publicarse esto, es febrero de 2026 y el horror continúa). Nunca debemos dejar de hablar de la masacre genocida en Gaza y de las décadas de indiferencia y oportunismo globales que siguen financiándola. Es imposible no incorporar la política de la discapacidad al reflexionar sobre todo aquello que es relegado a un segundo plano bajo la etiqueta de "daño colateral": cuerpos lisiados y mutilados; hogares y hospitales bombardeados; redes de saneamiento y electricidad destruidas; enfermedades y hambrunas en aumento; devastación ambiental; expolio cultural; el legado insondable del trauma intergeneracional. El carácter implacablemente despiadado de una Nakba que se intensifica nos obliga a abandonar la idea convencional del "trauma" —al igual que la de catástrofe, crisis, guerra o desastre— entendido como un evento o percance discreto, puntual y delimitado en el tiempo, en lugar de entenderlo como una condición creciente, en escalada y "sin bordes". "Que las cosas 'sigan así' *es* la catástrofe".[18] Una persistencia ominosa: el Estado-nación instalado a perpetuidad, aferrado a un estado de permanencia indefinida, consolidándose constantemente como una fortaleza espacial y temporal, reafirmando su soberanía mediante actos de terror intensificados, presentando la violencia como victimismo

[14] Hannah Alberga, "Ontario Woman Enduring Effects of Long COVID Begins Process for Medically Assisted Death", CTV News, 11 de julio, 2022. Véase también Steve Hill, "Long COVID Patient in Canada Requests Medical Assistance in Dying Due to Lack of Health and Social Care", World Socialist Web Site, 17 de septiembre, 2024.

[15] Murray Brewster, "Former Paralympian Tells MPs Veterans Department Offered Her Assisted Death", CBC News, 1 de diciembre, 2022. Véase también Ramona Coelho et al., "The Realities of Medical Assistance in Dying in Canada", Palliative & Supportive Care, vol. 21, nº 5 (2023).

[16] Walter Benjamin, "On the Concept of History", p. 397.

[17] Franz Kafka, "The Coming of the Messiah", en *Parables and Paradoxes* (Schocken, 1961), p. 81.

[18] Walter Benjamin, "Central Park", en *Selected Writings*, vol. 4, editado por Edmund Jephcott y Howard Eiland (Belknap Press of Harvard University Press, 2006), p. 184, traducción modificada.

y el genocidio como legítima defensa —el resurgimiento obstinado de una teología política arcaica, reconfigurada bajo la forma del *katechon* etno-nacionalista moderno.

Si tuviera derecho a hablar en nombre de otros y supiera con certeza cómo evitar caer en el sentimentalismo, hablaría de esa otra forma de persistencia: el *sumud*, la intransigencia de la pura capacidad de permanecer —tanto en el tiempo como en el espacio—; un término introducido en el léxico político ya en la década de 1960, cuando la revolución aún figuraba en la agenda, y que sigue siendo tan poderoso como siempre: en los territorios ocupados, en los campos de refugiados, en la diáspora, dentro de las fronteras de Israel de 1948, en la Jerusalén ocupada y en los campos de exterminio de Gaza. La idea del *sumud* ha estado bajo asedio, incluso por parte de algunas feministas, pero nunca ha sido cuestión de estoicismo o resignación; ni siquiera en la sombría era posterior a los Acuerdos de Oslo, cuando parecía que las opciones se habían reducido a la forzosa elección entre sumisión, encarcelamiento, exilio o muerte. Ante el abandono absolutamente organizado por parte del mundo, el "pesimismo organizado" podría ser, tal vez, el enfoque más adecuado. Las acciones son tan variadas e improvisadas como lo exigen y permiten las circunstancias, pero la práctica persiste: reconstruir casas tras las continuas demoliciones del ejército, replantar olivos después de que los colonos los destruyan una y otra vez, luchar contra los desalojos y la confiscación de tierras, organizar boicots, convocar manifestaciones, reabrir escuelas, establecer clínicas médicas, emprender huelgas de hambre durante una "detención administrativa" indefinida, negarse a confesar en la sala de interrogatorios, negarse a marcharse, regresar al hogar, enterrar a los muertos, cuidar de los vivos, reconstruir sobre los escombros, fotografiar, filmar y dar a conocer los hechos al mundo. Pero la persistencia también implica la llama lenta de la resistencia armada: destellos de revuelta que avivan un movimiento revolucionario renovado, la repetición de acciones improvisadas que generan el impulso de un rechazo colectivo, la transformación de una guerra de posiciones gramsciana en una guerra de maniobras. No hay que temer recuperar el lenguaje de la fortaleza e incluso del heroísmo en este contexto. En situaciones extremas, la mera existencia puede constituir un acto de resistencia.

Imaginación artificial

Imágenes de Felipe Rivas San Martín, en *Un archivo inexistente*. Santiago, Écfrasis ediciones, 2024.

Notas sobre un archivo inexistente

Felipe Rivas San Martín

Imaginación artificial

En 2022 se volvieron ampliamente accesibles los modelos generativos de imágenes a partir de texto, o que reinterpretaban las ya existentes. Ese *boom* de los sistemas generativos acaparó la atención mediática y reactivó viejas discusiones sobre la noción de autoría en relación con la imagen técnica o el estatus "artístico" de la misma. El éxtasis que producían estos sistemas se extendió *dentro*, pero especialmente *fuera* del campo artístico, estableciendo una curiosa resonancia con las utopías democratizadoras del arte, que parecen concretarse en un momento de aceleración tecnológica, de crisis humanista y de sustitución de las formas habituales del capital. La aparición de esos sistemas de acceso abierto —y en algunos casos gratuito— me permitió desarrollar proyectos artísticos utilizando modelos algorítmicos computacionales, que habían sido mi objeto de investigación doctoral, pero que hasta ese momento no había expresado en obra, salvo algunos casos puntuales[19].

Mi respuesta intuitiva a ese *boom* generativo fue integrar modelos de inteligencia artificial en los procesos de elaboración de obras que terminarían siendo pinturas en óleo sobre tela o dibujos sobre papel. Es un tipo de operación que ya había realizado previamente al confrontar viejos y nuevos medios[20], pero que en estos casos tendrían un resultado más abstracto o figural. Utilicé *prompts* (indicaciones) para generar bocetos digitales que sirvieron de antecedentes para producir pinturas como los *Errores de Goya*, *RSG* o los dibujos *BBBQU*[21]. En estos casos, se podría entender que la IA funcionaba como una prótesis de la imaginación, entendiendo por "imaginación" algo muy simple y concreto: la capacidad de generar nuevas imágenes tras la mezcla computacional de referencias a la historia del arte occidental o a la cultura pop. Titulo estos proyectos en que los modelos generativos se integran dentro de procesos productivos mayores, como *Imaginación artificial*.

En paralelo a la elaboración de estas obras, experimenté con la producción o modificación de "fotografías" con IA. La operación que implican estas obras es diferente a las recién descritas, pues —en mi caso— la imagen "fotográfica" resultante de la acción algorítmica coincide con la *obra definitiva*, y no requiere de más modificaciones sustanciales que mejorar la calidad del archivo o ejecutar pequeños reencuadres.

Usé esta modalidad en las composiciones llamadas *Reimaginación algorítmica del archivo cuir*. La composición en concreto tiene como entrada una imagen del libro *Homosexualismo e endocrinologia* (1938), publicado en Brasil y escrito por Leonidio

[19] Felipe Rivas San Martín, *Una genealogía queer de los algoritmos computacionales*. Tesis doctoral, Universitat Politècnica de València, 2022. https://riunet.upv.es/handle/10251/187463. Mi primera experiencia entre imágenes y algoritmos fue con la serie *El sueño neoliberal* (2015), realizada cuando la empresa Google hizo público el sistema Deep Dream, resultado de experimentos con sus algoritmos de interpretación de imagen. El ejercicio que realicé consistió en subir una fotografía icónica del golpe de Estado en Chile y someterla a sucesivas "interpretaciones" por el algoritmo, hasta volverla irreconocible.

[20] Como es el caso de los proyectos *Pinturas de interfaz* (2010) o *Queer codes* (2011).

[21] La sigla "RSG" resume las distintas referencias que se incluyeron en el *prompt* para generar el boceto digital de la pintura: un cuadro de Mark Rothko, un dibujo de Egon Schiele y un cuadro de Francisco de Goya. Por su parte, la sigla "BBBQU" en el título de los dibujos refiere a Francis Bacon, Bad Bunny, Queer, Ukiyo-e, incluidos como claves del *prompt*. Los modelos de IA utilizaron estas claves relacionándolas con sus bases de datos, generando un boceto digital resultado de confrontaciones estilísticas que iban desde lo abstracto a lo figural. A su vez, ese boceto digital sirvió como referente de pinturas y dibujos que, en su ejecución manual, introducían una serie de derivaciones pictóricas y gráficas autorales, no realizadas como meras "copias" del boceto.

Ribeiro, en la que dos homosexuales detenidos por la policía en Río de Janeiro posan para el lente científico que los registra desnudos frente a una cuadrícula. Para reimaginar ese archivo de la violencia tecnoheterosexual en nuestro continente y proponer una nueva versión con las tecnologías del presente[22], utilicé un modelo generativo que me permitió conjugar la imagen de entrada y un *prompt* de texto que describía y a la vez hacía diferir esa imagen. Seleccioné dos resultados que expresaban esas sutiles diferencias con el original y que a la vez me parecieron particularmente conmovedoras[23].

El estudio de Ribeiro aprovechó las técnicas de la antropometría para relacionar la homosexualidad con características anatómicas específicas, en una época en que la pregunta por las causas de la homosexualidad se activaba dentro del ensamble entre el positivismo científico y la antropología criminal. *Homosexualismo e endocrinologia* fue mi material de trabajo durante una residencia artística que realicé en el centro de arte Despina de Río de Janeiro en 2018. Mi propuesta para dicha residencia confrontó ese estudio científico del pasado con un *paper* publicado recientemente por dos académicos en Stanford, donde dan cuenta del desarrollo de un sistema de reconocimiento facial que utilizaba redes neuronales artificiales con la capacidad —afirmaban ellos— de reconocer la orientación sexual de una persona tras el análisis biométrico de una fotografía de rostro. Se trataba de dos momentos en que el cuerpo (homo) sexual es sometido al escrutinio científico: medido, fotografiado, analizado, calculado. Durante la residencia, mi estrategia de obra fue exponer mi propia investigación artística como un archivo en sí y desplazar ciertas "imágenes algorítmicas" del *paper* de Stanford hacia la pintura.

Por lo tanto, cuando aparecieron los modelos generativos de acceso público en 2022, se abrió una posibilidad de aplicarlos en una nueva etapa del proyecto, que sentí muy personalmente como el cierre de un ciclo recursivo de la técnica sobre el cuerpo homosexual, que se repetía sorprendentemente con 80 años de diferencia, entre dos tecnologías distantes: el análisis antropométrico fotográfico y la biometría algorítmica. En este sentido, creo que reimaginar el archivo cuir latinoamericano no significa solo reivindicar otro tipo de imágenes, sino también, y más específicamente, provocar un

[22] La corriente hormonal que explicó la homosexualidad fue el paradigma más difundido en América Latina de la mano de autores como Ribeiro y el español Gregorio Marañón.

[23] Agradezco a Helder Thiago Maia por darme a conocer este estudio científico brasileño, que fue parte de mi investigación doctoral. También a Jaime San Martín por sus consejos y conocimiento tecnológico que fueron fundamentales para el desarrollo de estos trabajos.

pequeño desvío en los modos de uso de la técnica, una sutil diferencia afectiva entre la técnica, la imagen y la sexualidad. Tal vez, un gesto tecnomágico de reparación.

Un archivo inexistente

Este proyecto consiste en una serie de imágenes de apariencia fotográfica que representa a parejas homosexuales, personas *queer* y no binarias de clase trabajadora de principios del siglo XX en América Latina. Las imágenes se crearon utilizando modelos generativos de inteligencia artificial (IA) que procesan bases de datos, por lo que ni las imágenes fotográficas ni las personas representadas en ellas existieron realmente.

Tal como explicó el crítico *queer* José Esteban Muñoz, una de las consecuencias de la cultura heteronormativa es que la experiencia *queer* del pasado no pudo dejar registro ni archivo[24]. Esa negación del archivo es aún más dramática para las personas del sur global y de clases trabajadoras[25]. Esta propuesta se constituye como un ejercicio "retrofuturista" que utiliza algoritmos computacionales —tecnología habitualmente inmersa en narraciones de futuro— para reimaginar nuestro pasado *queer* local y reivindicar un archivo que prácticamente no pudo existir. El resultado es un conjunto de imágenes extrañamente conmovedoras y afectivas, que provocan una suerte de nostalgia artificial al develar su naturaleza de pasado imposible, de memoria negada y de una clara presencia simulada algorítmicamente. Las imágenes son verosímiles a simple vista, pero tras una mirada más atenta revelan las imperfecciones —profundamente *queer*— de una tecnología aún en proceso de desarrollo.

Ficción técnica y archivo imposible

La condición singular de una imagen "fotográfica" generada por inteligencia artificial radica en su naturaleza "hiperreal", carente de un origen físico real pero basada en probabilidades estadísticas. Estas imágenes, cuasifotografías, representan una nueva forma de visualización de datos, donde la indexicalidad fotográfica se desvanece en favor de la discriminación de variables; un cálculo de probabilidad y aleatoriedad matemática. La causalidad se desvanece ya que los procesos no lineales de la IA manipulan opacamente la representación visual, dando como resultado una representación basada en funciones de gradiente y peso relativo, más que en una conexión directa con la realidad física.

Para existir, todo archivo necesita un soporte material y un proceso técnico. Esto implica reconocer que la negación de la memoria y el archivo para las disidencias sexuales latinoamericanas es también una negación tecnológica, lo cual se observa en las fotografías en cuatro dimensiones: por disidencia sexual, por ubicación geográfica, racialidad y por clase. La experiencia de la disidencia sexual en América Latina estuvo marcada por la violencia, la precarización y la inseguridad, tanto a ni-

[24] José Esteban Muñoz, "Ephemera as evidence: introductory notes to queer acts", *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory* 8, n. 2 (1996), pp. 5-16.

[25] Aunque precarios, los archivos LGBTIQA+ no son del todo "inexistentes". Un ejemplo de archivo "existente" es el libro *Loving: a photographic history of men in love, 1850-1950* de Hugh Nini y Neal Treadwell (5 Continents Editions, 2020), construido en su totalidad por archivos de Europa y Canadá. La presencia mayoritaria de personas blancas y de clase acomodada en esas imágenes demuestra que los pocos registros existentes de la diversidad sexual, están determinados por sesgos de clase y raza.

vel cotidiano como estructural. La estructura heteronormativa hegemónica limitó la existencia de un activismo y voces legítimas en el pasado, lo que se refleja en la falta de archivos contados en primera persona y de manera positiva en el contexto local. Estamos ante un archivo inexistente.

Un *prompt* minoritario

Uno de los desafíos técnicos en la producción de estas imágenes fue la elaboración de *prompts* adecuados. En sentido general, un *prompt* es cualquier estímulo que genere una respuesta. El término tiene un uso muy difundido en el ámbito de la programación, pues los *prompts* son señales o símbolos (por ejemplo, un carácter ">" seguido de un espacio en blanco) utilizados para indicar que se espera una instrucción en una línea de comandos. Con el tiempo, y tras el desarrollo y popularización de la IA, este término se extendió a lo que la informática llama "lenguaje natural"; su calidad y claridad influyen en la precisión y naturaleza de la salida generada por el modelo.

Según Juan Martín Prada, el diseño de *prompts* en IA es una práctica que puede describirse como "écfrasis inversa", donde se anticipa la imagen a generar en lugar de describir una existente, permitiendo al modelo saber qué imagen producir. El usuario crea imágenes al describirlas con palabras, en una fase de la cultura visual en la que predominaría el principio: "si puedes decirlo, ahora puedes verlo"[26]. Pero en este proceso de imaginación simbiótica entre mente humana y algoritmo, siempre hay un efecto en suspenso, un no saber a ciencia cierta cuál será el resultado: "En cualquier caso, siempre hay algo de exploración e incertidumbre en la producción de imágenes a partir de descripciones textuales, que casi siempre exige diferentes intentos que permitan ir ajustando el *prompt* a las intenciones de partida"[27].

Como respuesta al *prompt* está el resultado, *output*. Pero entre lo que se pidió y el resultado —esa respuesta de la máquina— hay una especie de abismo de incertidumbre que se soluciona en al menos tres posibles formas: primero, y la mayoría de las veces, el resultado nos provoca la insatisfacción o frustración frente al fracaso de un *output* defectuoso (que puede requerir múltiples intentos infructuosos). Segundo, también ocurre a veces que logramos sentir la satisfacción frente al buen resultado, ese que se acerca, se adecúa o acierta ante lo esperado, aquí habría una máxima coincidencia entre lo deseado y lo que se obtuvo. Y por último, existe una tercera posibilidad —que he experimentado— y que corresponde a la sorpresa frente a un resultado totalmente inesperado, algo que parece superar, escapar o ir más allá de la determinación del *prompt* inicial.

Stable Diffusion es el modelo de IA con el que trabajo para producir estas imágenes. La interacción que puedo establecer con él, y que es a la vez mi única incidencia en el resultado, son los *prompts*[28]. Tanto la configuración algorítmica del modelo como su base de datos con la que se entrenó, vienen dados de antemano. Y sabemos que tanto esa configuración algorítmica como esa base de entrenamiento no son neutrales, por el contrario, expresan un peso técnico muy determinante. Por ejemplo, al indicar una "fotografía de dos hombres", era usual que el resultado fueran hombres blancos. Ese tipo de condiciones determinan lo que se ha denunciado como "sesgos algorítmicos".

[26] Juan Martín Prada, "La creación artística visual frente a los retos de la inteligencia artificial. Automatización creativa y cuestionamientos éticos", *Eikon / Imago* 13 (2024), p. 4.

[27] Ibidem, p. 5.

[28] Aún más, en la mayoría de los modelos de acceso abierto, entre las instrucciones del usuario y el modelo, hay capas de lenguaje que recodifican la instrucción inicial, funcionando como *prompts* ocultos generados por los sistemas en línea.

Propongo el concepto de "*prompt* minoritario" para referir a un tipo de instrucción o solicitud diseñada específicamente para contrarrestar los sesgos inherentes presentes en las bases de datos utilizadas para entrenar modelos de lenguaje. Al proporcionar este tipo de instrucciones, se busca ampliar la comprensión del modelo y exponerlo a una variedad de voces y perspectivas, reduciendo así la tendencia a replicar los múltiples sesgos existentes. En el caso de estas fotografías, el objetivo es que fuesen personas representativas del contexto latinoamericano o de Abya Yala[29], de clase trabajadora y disidentes sexuales, tres condiciones que implican la exclusión de las bases de datos.

¿Imagen promedio?

En un texto reciente, Hito Steyerl reflexiona sobre las imágenes producidas con IA generativa, a las cuales otorga el nombre de "mean images", un concepto que aprovecha la pluralidad semántica de la palabra inglesa *mean* para tipificarlas como una clase particular de imagen:

> La palabra inglesa "mean" tiene varios significados, todos ellos aplicables aquí. "Mean" puede referirse a orígenes menores o mezquinos, a lo normal, a lo tacaño o a lo desagradable. Está relacionado con el significado como significante, con las ideas de lo común, pero también con los medios financieros o instrumentales. El propio término es un compuesto que difumina y superpone capas de significación aparentemente incompatibles. Recoge valores morales, estadísticos, financieros y estéticos, así como posiciones comunes y de clase baja, en un marco tenuemente comprimido. Las imágenes medias están lejos de ser alucinaciones aleatorias. Son productos predecibles del populismo de datos[30].

Me interesa rescatar el sentido principal de las *mean images* o "imágenes medias" de Steyerl, esto es, imágenes generadas por sistemas de aprendizaje automático que surgen de cálculos de probabilidad, y que por lo tanto tenderían constitutivamente

[29] Abya Yala significa "tierra en plena madurez" en lengua del pueblo guna (actual Panamá). En 1977 fue adoptado por el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas para referirse a todo el territorio americano y es el nombre que reivindican varios movimientos sociales y pensadores indígenas.

[30] Hito Steyerl, "Mean images", *New Left Review*, n. 140/141 (2023), p. 84.

hacia el término medio, hacia la *normalidad* entendida como el análisis-control-contención de la distribución de lo múltiple. Serían la manifestación visual de cierta mediocridad y mezquindad del capitalismo informático que exige la eficiencia y la rapidez como norma operativa[31].

De ahí que muchos autores afirman que las imágenes generadas con IA producen una exclusión de lo singular. En un primer sentido, esta homogeneidad visual se puede verificar comparando diferentes herramientas, porque los modelos de IA tienden a tener un estilo propio predeterminado, lo que resulta en un cierto "aire de familia" detectable en las imágenes generadas entre modelos como Midjourney versus Dall-E o Stable Diffusion[32]. Además, la IA de aprendizaje automático tiende a simplificar la realidad y aplanar la diversidad cultural y social, ya que los algoritmos no pueden expresar la profundidad semántica sin volverse lentos e ineficaces. Esto llevaría a una cultura cada vez más estandarizada y empobrecedora[33], donde la singularidad se ve sometida al cálculo de la norma media. La tecnología detrás de estas imágenes también oculta operaciones ideológicas, doblando las relaciones sociales existentes hacia un "óptimo" altamente ideológico a través de pesos y parámetros relacionados con el mercado[34], lo que resulta en una representación falsamente inmanente que sustituye los procesos de abstracción y alienación por confusos procesos de retropropagación o filtros sociales. Matteo Pasquinelli, por ejemplo, asegura que esta condición impide a los sistemas de aprendizaje percibir las "anomalías únicas"[35].

Propongo contraponer esta noción de una "imagen media" con las palabras de un artista chileno, Eugenio Dittborn. En una serie de videos documentales, explica una idea decisiva a propósito de una obra suya que surge de una ilustración pedagógica tomada de un manual de dibujo. La ilustración muestra a una persona dibujando y constituye, según Dittborn, un "estereotipo", una imagen común y corriente, es decir, un cliché. La obra de Dittborn realiza una operación muy sencilla: generar múltiples variaciones a partir de ese estereotipo, esto es, producir la diferencia a partir de lo mismo, del cliché. Quisiera tomar este ejemplo para aplicarlo a la imagen mediocre generativa y su normalidad algorítmica. Esto implicaría que, a pesar de que la inteligencia artificial tiende a generar imágenes que se ajustan a las curvas de normalidad y a la probabilidad estadística, nos podríamos preguntar sobre la posibilidad de hacer florecer la diferencia a partir del cliché, de lo normal. Este proceso implicaría una construcción curiosa de imágenes minoritarias a partir de un entrenamiento basado en la normalización estadística, lo cual sugeriría que, incluso desde patrones preestablecidos, podría surgir lo improbable.

De hecho, las imágenes generativas no se pueden reducir a meros promedios resultantes de cálculos de probabilidad aplicados a variables; representan una compleja singularidad operativa inherente a los sistemas que las producen. *Stable Diffusion*, el modelo de IA que utilizo para generar estas fotografías, ejemplifica este proceso mediante una técnica conocida como "difusión". Este procedimiento implica entrenar el modelo con cientos de miles de imágenes digitales datificadas, que son gradualmente "corrompidas" o difuminadas mediante la adición progresiva de ruido en una cadena controlada, hasta que las imágenes se reducen a ruido total. Gracias a su naturaleza

[31] Juan Martín Prada, "La creación artística visual frente a los retos de la inteligencia artificial. Automatización creativa y cuestionamientos éticos", *Eikon / Imago* 13, n. 1 (2024), p. 3.

[32] Ibidem, p. 10.

[33] Ibidem, p. 19.

[34] Hito Steyerl, "Mean images", *New Left Review*, n. 140/141 (2023), p. 89.

35 Matteo Pasquinelli, "How a machine learns and fails", *Spheres: Journal for Digital Cultures*, n. 5 (2019), pp. 1-17.

controlada, el modelo puede revertir este ruido, recuperando la imagen original a partir del caos. Pero la técnica de difusión introduce una operación aún más sorprendente: permite crear nuevas imágenes a partir del ruido total, engañando al modelo para que genere la representación hipotética de una imagen que nunca existió. Así, en lugar de regresar a una imagen previa, el sistema devuelve una imagen "nueva" en el sentido de diferente a cualquiera de las que sirvieron para su entrenamiento, abriendo una potencia generativa que depende —pero no se limita— al universo visual con el que los modelos fueron alimentados.

Y afrontando aún más las cualidades atribuidas a la técnica, no se debería infravalorar el procesamiento recursivo (no lineal) de los algoritmos ni tampoco sobrevalorar la pretendida eficiencia de esta tecnología, ya que el error también está presente en su despliegue. Además, es importante considerar que nos encontramos en un momento de desarrollo y prueba, lo que probablemente determina la presencia de fallas y expresiones no del todo calculadas o incluso imprevisibles.

Cuerpos extraños, el error como evidencia

Pasquinelli afirma que el aprendizaje automático de las herramientas de IA se basa en fórmulas y "trucos" matemáticos de corrección de errores, pero que la comunidad de desarrolladores rara vez debate la naturaleza, escala e implicaciones del error. La complejidad matemática involucrada en la generación y funcionamiento de estos sistemas provoca que el debate público sobre la IA no logre abordar sus limitaciones lógicas y que permanezca limitado a posiciones integradas o apocalípticas[36].

Para contrarrestar esta polaridad y abordar de manera más realista el potencial de las herramientas de IA, el mismo autor argumenta que se debe, antes que nada, reconocer que el error y la inexactitud son elementos constitutivos de estas técnicas, ya que lo que calcula el aprendizaje automático no es un patrón exacto, sino la distribución estadística de aquel. Esto significa que, en lugar de identificar patrones precisos, las herramientas de IA trabajan con estimaciones probabilísticas basadas exclusivamente en los datos de entrenamiento, que configuran su universo de "realidad". Describe a las herramientas de aprendizaje automático como "nooscopios" —máquinas para el análisis de grandes conjuntos de datos—, comparando el funcionamiento de la IA con las lentes de los microscopios y telescopios. De la misma forma que estas lentes nunca son perfectamente curvilíneas y lisas, las "lentes lógicas" de los sistemas de IA también tienen sus propios defectos y aberraciones, muchas veces expresados en la forma de sesgos[37]. Por tanto, en ellas se introducen distorsiones y pérdidas de información durante el proceso de interpretación y análisis de datos[38].

En las imágenes que componen el proyecto *Un Archivo Inexistente,* algunos de estos errores constitutivos se expresan visualmente en los cuerpos. Los cuerpos representados por la IA son cuerpos extraños, deformes, con cuellos o piernas demasiado largas para ser reales, con manos de ocho dedos, que se difuminan extrañamente en una blusa o brazos fantasma que aparecen por donde no deben o desaparecen sin ex-

[36] Ibidem, p. 2.

[37] Pasquinelli identifica tres tipos de sesgos asociados a las herramientas de aprendizaje automático: el sesgo mundial o cultural, que es previo a la acción tecnológica; el sesgo de datos, que se introduce durante la captura, formato y etiquetado de datos en el conjunto de entrenamiento; y por último, el sesgo algorítmico, que es producido por las propias técnicas de aproximación en algoritmos de aprendizaje automático.

[38] Matteo Pasquinelli, "How a machine learns and fails", *Spheres: Journal for Digital Cultures*, n. 5 (2019), pp. 4-6.

plicación lógica[39]. Estos errores suelen describirse moralmente como faltas negativas y sancionables, un alejamiento del ideal normativo que prescribe la eficiencia técnica, pero aquí se perciben como una capa adicional de disidencia corporal que explicita la asociación entre lo *queer* y el error o el fracaso[40]. Aún más, su presencia es un límite ético-político que evita el riesgo de que estas imágenes pretendan sustituir el pasado de violencias que impidió su propia existencia. El error es la prueba, la evidencia radical de que estas imágenes no pudieron ser. Mientras Roland Barthes describe a la fotografía como un objeto material cuya potencia radica en ser *huella del pasado*, testimonio indicial de que "esto ha sido", las cuasifotografías de *Un Archivo Inexistente* demuestran su condición opuesta: "esto no ha sido".

Trabajo y algoritmo: desalambrar los datos

La decisión de representar personas de clase trabajadora establece una relación imprevista entre esta serie de imágenes con el problema de la explotación laboral digital, de la cual depende gran parte del desarrollo e implementación de las tecnologías informáticas actuales. Y quisiera aprovechar de comentar algunas cosas no específicamente sobre el problema de los trabajadores precarizados que etiquetan las imágenes que sirven para entrenar los sistemas de visión artificial y los modelos generativos, sino de una condición pseudo-laboral más amplia que nos atraviesa a todxs quienes somos usuarios de dispositivos y plataformas. Los usuarios somos a la vez trabajadores de un sistema que recolecta nuestros "datos", que son básicamente toda la información sobre nuestras acciones en los dispositivos, algo así como nuestra *inform/acción*. Tal como está actualmente configurado el sistema de monitoreo en red, el uso de los dispositivos y las plataformas se puede comprender como un trabajo (acciones que transforman la materia, en este caso electrónica) que no es en absoluto remunerado pero que genera la gran plusvalía digital para los mayores capitales del mundo. Se trataría de una apropiación de la *inform/acción*, un modelo de explotación laboral total y a partir de eso quisiera comentar un par de cosas sobre datos, propiedad y justicia.

En 1969 el cantautor chileno Víctor Jara lanzó su famoso disco "Pongo en tus manos abiertas…", que se consolidó como uno de los más representativos de la producción de Víctor y también de lo que se conoció como "Nueva Canción chilena". En ese álbum se encuentran varias canciones escritas por el propio Víctor Jara como "Te recuerdo Amanda" y también otras de compositores latinoamericanos. Recordemos el inicio de una de ellas, escrita por el uruguayo Daniel Viglietti y en cuyo título se exclama así: "¡A desalambrar!":

> Yo pregunto a los presentes
> Si no se han puesto a pensar
> Que esta tierra es de nosotros
> Y no del que tenga más
> Yo pregunto si en la tierra
> Nunca habrá pensado usted
> Que si las manos son nuestras
> Es nuestro lo que nos den
> A desalambrar, a desalambrar
> Que la tierra es nuestra

[39] Matt Kovtun, "Why generative AI models fail at creating human hands", *Avenga Magazine*¸ 7 de julio de 2023. https://www.avenga.com/magazine/generative-ai-models-fail-at-creating-human-hands/

[40] Jack Halberstam, *El arte queer del fracaso* (Barcelona: Editorial Egalés, 2018).

> Es tuya y de aquél
> De Pedro y María, de Juan y José

Quiero utilizar la letra de esta canción de protesta latinoamericana como matriz para establecer la siguiente propuesta:

> Yo pregunto a los presentes
> Si no se han puesto a pensar
> Que si los datos son nuestros
> Es nuestro lo que nos den

Esta nueva interpelación no sólo se justifica por el vínculo simbólico entre —por un lado— las reformas agrarias latinoamericanas que se impulsaron desde los años 60 del siglo XX y —por el otro— los procesos algorítmicos que suelen ser narrados a través de metáforas extractivas: *minería*, *captura* o *cosecha* de datos. También se justifica por una propiedad técnica fundamental: los datos que procesa algorítmicamente la tecnología contemporánea, en su carácter "masivo", ya no tienen una relación de propiedad individual con los sujetos que los producimos. Así como Víctor Jara decidía referir no a sus propias manos sino a las nuestras, las de todos, los datos del Big Data no son propiamente míos o tuyos, sino más bien "nuestros". Y en este caso no se trata de un recurso retórico de la política o de una poética del arte sino de una condición técnica.

En la era de la vigilancia digital, gran parte de las preocupaciones políticas y activistas se suelen centrar en la vigilancia de la información personal, aludiendo a los datos como elementos directamente vinculados con cada individuo. Sin embargo, en el contexto del Big Data, la vigilancia se desplaza hacia grandes conjuntos de datos despersonalizados y desagregados. El proceso de identificación de un usuario con un perfil no implica la identificación con una persona en concreto, ya que el algoritmo opera con información en términos de "dividuales" desagregados. *Dividualizar* los datos significa que esos datos se desagregan o desacoplan del individuo como unidad-referente y adquieren la autonomía de un fragmento informático ya no relacionado a un sujeto en particular. El Big Data es un gran conjunto hipermasivo de estos fragmentos dividuales. Así, los perfiles de usuario, a pesar de parecer personalizados, son construidos sobre modelos estadísticos a partir de grandes cantidades de datos desvinculados de su origen individual. La producción de estos perfiles combina métodos algorítmicos que procesan datos del comportamiento de un usuario individual en el pasado relacionándolo con los datos del comportamiento pasado de otros usuarios similares:

> la información agregada de muchos usuarios se reúne en una constelación específica para predecir los gustos y disgustos de un usuario específico […] La suposición que subyace a estos llamados sistemas de "filtrado colaborativo" […] es que las personas que alguna vez compartieron preferencias en el pasado también es probable que compartan preferencias en el futuro.[41]

La potencia de este nivel masivo de análisis algorítmico se debe a que—como afirma De Vries—"la inferencia estadística se basa en la lógica de que lo que permanece incalculable a nivel individual es, sin embargo, calculable a nivel colectivo"[42];

[41] Katja de Vries. "Identity, profiling algorithms and a world of ambient intelligence", *Ethics Inf Technol* 12, 71-85. (2010): 77.

[42] Ibid, 80.

por lo tanto, la diferencia no es sólo cuantitativa, sino sobre todo cualitativa. Y esto se debe a la sorprendente relación genealógica entre ciencias como la termodinámica y la estadística que se expresan de manera radical o tal vez culminan en el análisis algorítmico. Así, el comportamiento del individuo se puede predecir de la misma manera como se calculaba el movimiento de una partícula de gas sometida a determinadas condiciones físicas: no es posible analizar el movimiento de la partícula individualmente, pero sí se puede predecir estadísticamente su comportamiento atendiendo al nivel global de masa.

Las técnicas de personalización estadística no se refieren entonces a un individuo en particular, sino que refieren a un perfil construido a nivel estadístico colectivo, una "multitud virtual y probabilística para hacer un juicio pragmático sobre usted"[43]. Elaborar perfiles algorítmicos implica identificar a usuarios como pertenecientes a una determinada categoría. Para ello se utiliza principalmente el razonamiento inductivo, es decir, conjeturas relativas a la similitud de diferentes datos de usuarios o también la relativa continuidad del comportamiento de un usuario en el tiempo:

> A menudo, estas aplicaciones se refieren a personas que no se encuentran en el "origen" de los flujos de datos […] la generación y el análisis de datos están desacoplados. Los datos que se recopilan en un lugar y de un conjunto particular de personas, contribuyen a evaluar y juzgar a diferentes personas en diferentes lugares […] A menudo, en primer lugar, no existe […] representación, sino sólo una vaga conexión y patrón que, a veces ad hoc, conduce a juicios basados en datos. Por lo tanto, estamos tratando con una mezcla de datos derivados de varias personas (no solo "mis" dobles de datos)[44].

Esta condición de desacoplamiento provoca hasta cierto punto un cuestionamiento a la política centrada en el problema de la privacidad de los datos, relevancia que se da en el marco de una matriz neoliberal que implica tanto la apropiación de los datos por parte de meta-empresas tecnológicas privadas—al menos en el contexto de Occidente—como la clausura epistemológica de lo que entendemos por información, y que se manifiesta en que el único reclamo posible ante el despliegue del poder informacional se sustente en la defensa de nuestra propiedad individual.

Pero como hemos visto, el paradigma de la propiedad individual queda obsoleto en el mundo hipermasivo y su despliegue técnico. Esta condición técnica (ya no son mis datos, sino nuestros) habilita una apertura hacia la comprensión colectiva, comunitaria de la información, casi como un comunismo de datos—que sería otra forma de decir "justicia". Eso que Hito Steyerl llamaba de forma un tanto despectiva como "populismo de datos"[45] adquiere un carácter radicalmente diferente. Se abre un horizonte, una historia diferente sustentada incluso en los mismos soportes materiales pero gestionados con otro espíritu, la idea de compartir y gestionar colectivamente los datos en beneficio de la sociedad en su conjunto, un uso más equitativo y beneficioso de estos datos para toda la sociedad y que significaría a lo menos: un acceso igualitario a los datos; transparencia en la recopilación y uso de datos; sistemas de control ciudadano y gobierno democrático de los datos en miras de beneficios compartidos; ética en la inteligencia artificial; educación y alfabetización en datos; investigación pública y colaborativa, etc.

---

[43] Ibid, 81.

[44] Tobias Matzner. "Beyond data as representation. The performativity of Big Data in surveillance", *Surveillance & Society* 14-2 (2016): 204.

[45] Hito Steyerl, *Medios calientes. Las imágenes en la era del calor* (Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2025), p. 108.

Foto de Alfredo Molina, en Lilith Kraushaar (ed). *Tú no sabes si vas a volver.* Santiago, Cenfoto/ Universidad Diego Portales, 2024.

Tú no sabes si vas a volver*

Lilith Kraushaar Henríquez

Las fotografías que reproducimos en este libro son valoradas como lugares de inscripción de las historias de violencia y resistencia en los imaginarios y las representaciones que impone el género heteronormativo en distintos momentos históricos en Chile. Nuestro interés es proponer una lectura del pasado que invite al recorte de los encuadres y a la reescritura de las referencias a las que se encuentran sujetas estas imágenes en una cultura visual represiva y solapada.

Al mismo tiempo, la invitación es a ampliar la mirada que revelan estas fotografías al momento de su producción, para formular narrativas críticas a la producción cultural donde se formaron estas representaciones. Conocer parte de cómo operan las representaciones de las instituciones en torno a las vidas de personas trans nos permiten aproximarnos a algunas de las consecuencias que las afectan, y también conocer algunas respuestas y estrategias que ellas utilizan para situar y problematizar la posición de sus comunidades. En particular, nos referiremos a los contextos e implicancias que han tenido los mecanismos de visibilización utilizados por los medios del espectáculo, del control policial y del poder biomédico, en un ir y venir que deja rastros, expresiones y manifestaciones de desobediencia de esos cuerpos y del género trans.

A partir de la sistematización de estas imágenes es posible reconocer experiencias y herramientas que se han ido formando y constituyendo en historias comunes de violencias de género en nuestro país. En la llamada *política de la visibilidad*, referida por Reina Goset[46] en el libro *Trap Doors*, la visibilidad trans negra nos plantea que identificar la producción, la presentación y la circulación en la cultura visual conlleva una trampa de lo visual. Trampa en un doble sentido: por un lado ofrece un camino por el cual las personas trans pueden tener acceso a mostrar sus vidas, y por el otro, genera la identificación e instrumentalización de la violencia. La violencia de re-presentar algo que ya existe y aún lidiar con la perspectiva de la representación tan enraizada en nuestra experiencia personal y común nos aleja de una cultura trans que tiene sus propias representantes en cuanto individues con agencia de sus representaciones. Por esta misma razón, es necesaria una mirada crítica que lleve a revisar de qué manera estas representaciones están enraizadas en las experiencias personales, y que desde ahí permita plantear nuevas narrativas visuales, para no quedar atrapadas en la figuración o en la simplificación en la que caen las representaciones.

En este libro, las imágenes están expuestas para su cuestionamiento y permiten la vigilancia contra la instrumentalización de la visibilidad trans, porque es imprescindible utilizar estos argumentos al momento de debatir relaciones más complejas que las que estas representaciones tejen entre "la loca", "el macho", y el Estado policial en una sociedad reprimida como la chilena. Y también porque es imprescindible contar lo que se ha negado e invisibilizado por la instalación temporal de estas representaciones lejos de los espacios de subjetividad que forman otras historias diferentes.

* Fragmento del libro del mismo título, editado por la autora y publicado por la editorial Cenfoto de la Universidad Diego Portales en 2024.

[46] Reina Goset, Eric A. Stanley y Johana Burton, *Trap door. Trans cultural production of visibility*. MIT Press, Cambridge (Mss.) & London, 2017.

En la revisión de imágenes y entrevistas surgen lo que denominamos *escenas*, pues ciertos hechos y prácticas se repiten en distintos momentos históricos, adquiriendo características propias, comunes y reconocibles. Aunque en algunos casos en las escenas se presentan giros históricos, estos no cambian necesariamente su desenlace, por lo que constituyen parte de un mismo hilo marcador en el relato y en las narrativas de las entrevistas que realizamos. Las escenas que quedaron fueron "arte y sexo", "narrativas del cuerpo" y "crímenes y política" de los cuerpos y erotismos disidentes. Estas a su vez se puede subdividir en casos y subtemas. Al igual que la selección de las escenas, las entrevistas se hicieron más arduas al encontrarnos en una época de pandemia y de desconfianzas, razón por lo cual no todas las entrevistas que consideramos para este trabajo pudieron llevarse a cabo. Sin embargo, creemos que estas entrevistas, junto con el rescate de las colecciones fotográficas, están entre los mayores logros de este trabajo, ya que forman uno de los principales pilares utilizados para desmarcar y desinstalar los discursos e imágenes que designan representaciones particulares de los imperativos morales del sistema cisgénero.

El corpus fotográfico que presentamos no intenta enumerar eventos, ni personas con las cuales probablemente estamos más al debe, sino que traza una línea cronológica que se detiene en la incidencia, en la acumulación, en la reiteración de prácticas, casos y eventos en distintos momentos, que son a su vez re-conocidos por las entrevistadas en su percepción acerca de un pasado común. En la delineación más bien ondulatoria que siguen las historias de clasificación, por la cita figurativa constante sobre los cuerpos y los erotismos trans, destacan encuentros y vínculos en espacios, entidades e instituciones, que en su evocación consideran algún tipo de pertenencia y señalan viejos y nuevos modos de reconocimiento e identificación.

Estas miradas del presente al pasado, a viejos y conocidos discursos y prácticas de discriminación y de enmascaramiento conducidas por el fisgoneo erótico de los medios y de una audiencia ávida de espectáculo, están marcadas por la exclusión y la violencia. Sin embargo, esta aproximación moviliza la imagen del cuerpo como una herramienta. Según plantea Elizabeth Freeman[47], el cuerpo como lugar de encuentro histórico puede ser utilizado para afectar y figurar diversas consecuencias de resistencia u ocultación, de los encuentros destructivos y de los vínculos identitarios entre grupos más amplios que las personas trans y la sociedad moralista y opresiva. Aunque la organización de este archivo fotográfico se erige como una reaparición fantasmal de todas aquellas que no dejan que las olvidemos en sus experiencias de dolor, es también un reconocimiento y homenaje a la valentía de las que siguen luchando por sobrevivir y por la insistencia en estar en este mundo como se siente, no como se aparenta.

El archivo reunió unas 300 fotografías recogidas desde la prensa, de algunas colecciones de fotógrafos y de un trabajo de campo realizado entre los años 2008 y 2019 en Antofagasta, Santiago y Valparaíso. La idea de publicar este libro surge en Antofagasta, en un encuentro que organizó Nicole Olmos de la agrupación Arcoiris, en el cuarto de Candy, quien se presentó como "la tercera operada en Antofagasta", junto a Taira, Pamela, Fabiola, Consuelo, Any y Joselyn. Jorge Pavez y yo fuimos a conversar sobre sus experiencias en el comercio sexual de la ciudad, en el marco de una investigación sobre trabajo sexual y trabajo minero en el norte de Chile. Como el trabajo no puede separarse de las experiencias de vida, el acercamiento más íntimo

[47] Elizabeth Freeman, *Times Binds. Queer temporalities, Queer Histories*. Duke University Press, Durham & London, 2010.

sobre sus tesoros, sus penas, sus altares y sus álbumes de fotos revelaba una mirada nostálgica al pasado y un homenaje a la valentía de las que ya no estaban. Las experiencias personales y las incidencias que marcaban sus vidas, el recuerdo de las compañeras que dejaron de ver en el camino, de otras que las inspiraron y de las que ya no estaban, delineaban un conocimiento que se iba con ellas en relatos y retratos que acompañaban y guardaban como únicos recuerdos. Aunque para la mayoría eran desconocidas públicamente, ellas le daban valor a quienes vinieron antes, por lo que tuvieron que vivir.

El archivo fotográfico está acompañado de las entrevistas a las protagonistas desconocidas de espectáculos y calles, para contar parte de lo que han vivido en distintos momentos y espacios, lo que les ha tocado enfrentar para abrirse camino en escenarios y cárceles, con sus mártires y sus agrupaciones, para visibilizar necesidades y luchas por derechos sociales. Allí, las historias de sus propias experiencias y subjetividades enlazaban identificaciones y modos de estar, unos más visibles y relevantes, otros más ocultos; también la dificultad que varias de ellas sentían para medir sus logros en una sociedad que las margina y las desecha, y enfrentar una memoria que legitima a las "más antiguas" para poder contar sus historias, en una población cuya expectativa de vida no supera los cuarenta años. En ese proceso de contrariedades se seleccionaron las fotografías e historias de este libro, a partir de las vivencias de quienes decidieron contar sus historias y gracias a quienes quisieron compartir sus imágenes, las que van desde los años 40 hasta el 2011. Los registros considerados incluyen desde la crónica roja, que califica todo lo que era considerado raro o desviado asociado a lo marginal como brutalmente castigable y vilipendiable, hasta el proyecto fotográfico transimaginario de Gonzalo Tejeda en Quilicura, que refleja las miradas trans en comunas alejadas del centro de Santiago y dentro de sus comunidades.

Con el objeto de develar y desinstalar dispositivos y discursos opresivos ligados a la visibilización de cuerpos y erotismos trans intentamos al menos tres ejercicios de edición de los contenidos y de las imágenes. Primero, en cuanto a las fotografías de los medios de prensa, se mantuvieron en general todas las fotografías que involucraban personas, por el valor y sentido que estas tenían en su descripción, pero se desligaron de los titulares y notas referenciales que las enmarcaban. Esto, por el control y la alteración que se quiere dirigir hacia la percepción de la imagen en su exageración, discriminación y reproducción de la violencia. Segundo, planteamos la posibilidad de reescribir las referencias a partir de las entrevistas y las conversaciones sobre las imágenes. En tercer lugar, nos interesaba instalar nuevas narraciones a partir de los nombres propios borrados, actitudes, emociones, artes, revelaciones, sutilezas y principalmente darle foco a las contribuciones escritas como introducción de cada escena. Estos ejercicios son parte de una edición constante y necesaria para rescatar las fotografías y entrevistas, a las cuales este libro también está sujeto por aquello que está pero que no podemos ver, y aquello que se sostiene pero que no está dicho.

La aproximación teórica e ideológica del registro fotográfico es mi completa responsabilidad. Se sustenta en gran medida en mi de-formación antropológica, mi feminismo de la diferencia y la lucha contra la violencia de género, que nos obliga entender la fragilidad de estar viva, pero también en la valentía de las que nos enseñan que, como dijo alguna vez Tiare, "Tú no sabes si vas a volver" viva, a casa, a lo que conociste. Mi motivación en este trabajo está en todo lo que nos reúne y no lo que nos separa de las compañeras conocidas y desconocidas trans, las experiencias de lo incómodo, lo transgresor y todo lo que se revela contra la moral y el control hacia nuestros cuerpos, nuestros géneros y sexualidades. No tengo limitaciones para

conocer, tampoco tengo que ser otra para entender o para manifestar mi repudio, mi lucha es por una necesidad de expresar esas diferencias. Este trabajo está hecho con mucho esfuerzo y cariño, y es dirigido principalmente a las agrupaciones y personas trans con el propósito de permitir otras reapropiaciones o negaciones, para contar otras historias, las de tantas compañeras que ya no nos acompañan, y de las que están marcando nuevas diferencias del feminismo.

La descripción y la singularidad de las imágenes caracteriza a quienes protagonizan estos encuadramientos, pero también emergen otros agentes e instituciones con sus relatos y mitologías, su circunscripción espacial y de clase, sus pautas morales, sus representaciones políticas y sus concepciones de género y sexualidad. Es por eso que la escenificación local de las representaciones hegemónicas y de clases requiere de la contextualización de los momentos histórico-políticos específicos en que estas se expresan, en particular por el ocultamiento de los efectos de las políticas del género y de las economías sexuales a comienzo de los años setenta, en dictadura y durante la transición en los noventa y 2000. Porque como en gran parte de la historia subalterna y feminista, la historicidad de las personas y espacios tiene que ser estudiada junto a los dispositivos que las registran, las representan, las controlan y las reprimen.[48]

Las escenas de "Arte y sexo", de "Narrativas del cuerpo" y de Crimen y política" nos permiten reconocer algunas de las *articulaciones y paradojas* de ciertas representaciones repetidas de un presente político y un pasado activo. En la escena de "Arte y sexo" se explicitan las representaciones espectacularizantes y sexualizadas del desnudo femenino de revista, que acompañaron la entrada al escenario público de personas trans entre los años setenta y ochenta. Aunque este nuevo escenario no desinstala el aparato de persecución y violencia de las representaciones criminalizantes anteriores, sí es acogido como un espacio para desarrollar un arte que cuestiona la norma social binaria hegemónica. En esta escena se hace referencia a las casas alegres, *boites*, teatros y discotecas como lugares que marcan una coincidencia histórica de personalidades y diversos grupos de baile como el Blue Ballet y otros, los que recorren Chile y el extranjero con sus eventos, en pleno auge de los espectáculos de cuerpos y erotismos trans, alimentado por la avidez de medios y audiencias por ver y presenciar el simulacro de su desnudez. En un inicio las "casas alegres" fueron los escenarios de la bohemia donde comienzan a circular y mostrar su talento diversas artistas, las que serán reconocidas por sus éxitos y viajes, principalmente por otras conocidas y olvidadas personas trans. El lucrativo negocio de los espectáculos travestis fue un éxito financiero para empresarios de la bohemia nocturna chilena, y siempre ha tenido éxito por la curiosidad y la morbosidad de un público que, reprimido en sus libertades sexuales, las busca en otras. Muchas de estas artistas supieron sacar rédito a sus habilidades y a ese éxito, haciéndose luego conocidas figuras del espectáculo que recordamos como "Maravillosas", por la sofisticación de su arte y por su permanencia en los escenarios.

La reproducción de los imaginarios de deseo y de represión que rondan las páginas del espectáculo y de la crónica roja, tienen un alto costo para quienes asimilan

[48] Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno, Buenos Aires 2003; Joan Scott, *Gender and the Politics of History.* Columbia University Press, New York, 1988; Gayatri Ch. Spivak, "Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía". En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (Comp.) *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad* (247-278). Editorial Coordinadora de Historias, Ediciones Aruwiyiri y SEPHIS, La Paz, 1997; Ranajit Guha**,** *Las voces de la historia y otros estudios subalternos.* Crítica, Barcelona, 2002; Judith Butler y Elizabeth Weed (eds.), *The Question of Gender. Joan W. Scott's Critical Feminism*. Indiana University Press, 2011; Ann Laura Stoler, *Race and the education of desire. Foucault's History of sexuality and the colonial order of things*. Duke University Press, Durham & London, 1995.

Blue Ballet, marzo 1972, en Lilith Kraushaar (ed). *Tú no sabes si vas a volver*. Santiago, Cenfoto/ Universidad Diego Portales, 2024.

esas expectativas culturales en la organización individual del cuerpo. La vinculación entre la recurrencia de las muertes fatales y asesinatos de personas trans, expuestas en la prensa con una escalofriante normalización, y la visibilidad de una erotización oculta en los carteles que anuncian sus eventos, nos obligan a poner atención en las representaciones que operan para marginar y considerar ciertas vidas como descartables. Desde ahí se genera un peculiar conocimiento, a fuerza de violencias y de vidas que van quedado atrás, moldeando experiencias, personajes y espacios que se especializan en un arte que nace del rechazo y de la expulsión. Nada aparece en la prensa sobre la búsqueda por sobrevivir lejos de lazos familiares, en lugares donde chulos, cabronas y lachos marcan sus historias, y el control policial se hace habitual, junto al abuso y al castigo "justificado" por la transgresión de los papeles tradicionales del género. Nada aparece sobre los clientes que agreden después del placer, sobre el chulo que, pese a los golpes, te acaricia, o sobre el lacho que te deja marcas si no te salvas de su angustia. De ese placer y dolor nace un arte delineado por la violencia, la fantasía y el desamor, que en muchas experiencias se inicia en un escenario o en la calle y termina en un cuarto o en un burdel.

En esta escena es importante la discusión sobre los conceptos de *travesti*, *ballet travesti* y *cuerpo travesti*. La clasificación, la nominación y el quién nombra, se establece desde los registros y las entrevistas, cómo cada una se nombra a sí misma y designa a otras. Cuando el nombre aparecía en la noticia o la fotografía, se mantuvo aquel con el que la nombraban o conocían, no el designado por nacimiento. Si no aparece ningún nombre, que es lo más común, intentamos encontrarlo a través de las entrevistas; y cuando no apareció dejamos sólo su imagen sin nombre. Lo *travesti* ha ido y venido dependiendo de su uso más que de una cuestión temporal, a veces para discriminar, otras para resistir. Aquí más bien nos parece relevante, como lo plantea Anastasia Benavente en su ensato, como parte de los mecanismos de un *enmascaramiento lingüístico*. La clasificación de lo travesti, utilizada por la prensa y la sociedad para ocultar con destructivos efectos lo desconocido y lo diferente, ha permitido su reapropiación con nuevos significados y usos para develar marginalidades, ocultaciones y exageraciones, para subvertir nuevas formas de identificar lo trans. Hay varios eventos en los que también lo homosexual se utiliza indistintamente para quienes se visten de mujer o "invertidos", pero la travesti se diferencia del homosexual porque "las locas" ya no se pueden disfrazar de hombres, y están marcadas por su visibilización sujeta a un continuo control y desobediencia. A finales de los años setenta y ochenta, se muestran las escenas en que los giros coincidían generalmente con la entrada a los escenarios y a las mesas quirúrgicas, y con la salida a las calles y el uso de la silicona industrial para lograr reconocimiento, generando muchas veces un resultado fatal.

En estos registros fotográficos, el *cuerpo travesti*, pese a haber sido oscurecido muchas veces por las representaciones de los medios de prensa, también expresa las experiencias con las que han tenido que lidiar a lo largo del tiempo. Como señala Freeman, se trata de un entendimiento histórico de representaciones y experiencias que no sólo es de dolor, sino también de placer, no sólo es sobre el pasado, sino también una discusión del presente. Varias de las relaciones que hemos expuesto aquí sobre encuentros y desencuentros, ocultamiento y visibilidad, tiempo y espacio, experiencias y performance, se despliegan en un lenguaje corporal, imaginativo o histórico, destacando en las formas de producción cultural. Esto no quiere decir que no haya diversidad en estas expresiones del cuerpo trans, sino que sus figuraciones y formas han adoptado distintos elementos que configuran sus propias historias

personales con las historias colectivas, en lo que fueron las "escuelas" o las "casas alegres", en los barrios de guapos, mostaceros, y cabronas, en su diferenciación de la homosexualidad y el transformismo, por la clase social a la que se pertenece, por la identificación y el reconocimiento colectivo que para algunas fue el escenario y para otras la calle, en la reasignación de sexo, en la cárcel, y en el activismo de lucha por sus muertas y sus derechos. Estas historias para algunas ya del pasado marcan parte de los elementos constitutivos que promueven nuevos lugares de creación y manifestación crítica, colectiva, de la diversidad.

En la escena sobre "Narrativas del cuerpo" se plantea la discusión sobre la construcción temporal de experiencias trans, desplegadas a partir de la estructura de normas y autoridades, específicamente de los discursos y las prácticas médicas relacionadas a los "cambios de sexo", y de los cánones morales de la iglesia católica sobre los comportamientos desviados y permitidos. La influencia que ha tenido el control y la prohibición de estas instituciones sobre los cuerpos, los comportamientos y los valores, sobre las necesidades de expresión y las subjetividades de personas trans, están profundamente arraigadas, por ser las únicas instituciones que las acogieron para otorgarles reconocimiento social. Parte de los encuentros entre médicos, curas y personas trans han sido difundidos públicamente en los medios, y lejos de mantener la intimidad de estas necesidades de afirmación social, han sido expuestas por las investigaciones biomédicas y por la atracción de creyentes en la dinámica de visibilidad del espectáculo. Pero han sido en estas mismas plataformas de exhibición donde las personas trans, ante la necesidad de hacer público sus discursos sobre feminidad y masculinidad, han puesto en evidencia el deseo y las fantasías no sólo suyas, sino también de lo que se espera del sistema cisgénero.

La discusión sobre *memorias*, cómo se constituyen, quiénes hablan y de qué manera los imaginarios tienen un papel en ellas, se puede desenvolver a partir de una mirada crítica de las imágenes, de su organización, de lo que no aparece, de su indicación y de aquella información que no puede levantar el registro. Esos registros que no aparecen son discutidos en el texto introductorio de Débora Fernández, al posicionar la idea de una contramemoria, en cuanto a la imposibilidad del archivo sobre el archivo, qué cuestiona, qué vemos y cómo vemos la normalización de las variaciones del género. En el *desmontaje* de la representación se debe discutir y profundizar nuestra participación como sociedad en la visibilización del cuerpo trans, que actúa como memoria y contramemoria de la violencia de género. La participación como sociedad no se desprende sólo del castigo, la persecución policial y mediática. También se expresa en las fantasías y contradicciones que proyectamos en el cuerpo trans como espectadores displicentes que pueden pagar por ver, sin ver el otro relato, quedando inertes cuando aparece en los medios otra travesti asesinada. Las otras imágenes y posibles narraciones se escapan de la pluma y del lente del reportero y reportera. Aunque la atención hacia el erotismo nubla la vista, imágenes y narraciones son articuladas en el cuerpo travesti, lo que hace manifiesta la producción cultural de represión sexual, la marginación en el centro de lo social, la propia incapacidad como sociedad de expresar aquello prohibido de hacer y haciendo emerger la inteligibilidad frente al espejo.

A finales de los setenta, cuando se explora la posibilidad del *cambio de sexo* por los médicos en Chile, se abre una caja de Pandora por las innumerables experiencias de discriminación y violencia de personas que requerían una opción de salida para sobrevivir. Estas operaciones fueron altamente demandadas, pese a los difíciles requerimientos que se exigían. En algunos casos, la publicación de sus historias en los

medios de prensa sirvió para conseguir esa posibilidad. En otros, para buscar la afirmación de sus derechos y relatar sus experiencias de violencia. Varias publicaciones sobre experiencias e historias de vidas en torno al deseo y la realización de un "cambio de sexo", incluían preguntas sobre el recorrido que se iniciaba con su patologización, para desde ahí impulsar historias que formularan contrariedades. Sin embargo, los relatos desbordan los objetivos de la operación médica y dejan al descubierto la discriminación y la violencia social contra quienes optan por otro género.

Diversas voces y personajes aparecen en esas entrevistas: familiares, profesores, directoras de escuelas, médicos y siquiátras que declaran sobre lo permitido y las limitaciones de los comportamientos públicos y privados; también la incumbencia de vecinos, hermanas, madres que lidian con las emociones, las necesidades de sobrevivencia y experiencias de violencia que moldeaban las vidas de quienes buscaban en la operación una solución a la discriminación. Madres, vecinas, amigas aparecen en las historias como figuras protectoras y algunas veces causantes de comportamientos, pero se muestran débiles al momento de reafirmar las estrategias cotidianas que les permiten su identificación. Aquí, el devenir *sujeta* se busca empleando los mismos dispositivos de poder disponibles en las condiciones que se tenían, y con la red de personas con las que se cuenta para hacerse un camino caracterizado por la falta de posibilidades.

En la misma retórica del cambio sexo, memorias y desmontaje crítico de la representación, Débora Fernández señala que los textos que se publican instalan un "reforzamiento del ideal de los roles", lo que es visto como una estrategia de sobrevivencia más que una mera reproducción. El reconocimiento de estrategias, prácticas y saberes de personas y grupos trans ocultos o disfrazados en la remarcación de los papeles heteronormativos tradicionales (como aquellas que decían "quiero ser mujer", mujer casada, dueña de casa, empleada doméstica, etcétera), nos señala otras formas de resistencias a los imaginarios femeninos que impone el machismo, aunque a un muy alto costo. Sobretodo porque los deseos y fantasías que no cuestionan los lazos de dependencia instalan precisamente su construcción social y, por ende, la posibilidad de romper con esos límites, al evidenciar la creación de identidades masculinas en base a estas relaciones de dependencia. En "Miradas tras bambalinas" intentamos mostrar que en las mismas lógicas de remarcar y exagerar papeles sociales tradicionales de masculinidades y feminidades, se confunden y cuestionan nuestras subjetividades, percepciones y deseos, al observar nuestras propias experiencias de género y lo que nos imponen las estructuras y prácticas sociales.

En la escena de "Crímenes y política", revertimos el ejercicio de edición para destacar la invención, discriminación y uso excesivo de la violencia contra el cuerpo travesti, tanto por parte de las instituciones como de personeros políticos en la trastienda pública. Al igual que en las otras escenas, estas maniobras no quedan sin respuesta ni estrategia de resistencia por parte ahora de la organización colectiva de los géneros disidentes. Los espacios públicos de protestas, como veremos, vienen generándose desde los años treinta y cuarenta, por la clausura y fiscalización de las casas alegres y el trabajo sexual, desde donde fueron ocultadas y luego visibilizadas en la calle, pero también reprimidas[49]. En los años 2000 irrumpen las primeras agru-

[49] En los lupanares de los años treinta y cuarenta, las mujeres trans formaron parte de manera clandestina—junto con otros grupos estigmatizados de los barrios de guapos y lumpen—de las resistencias contra las redadas realizadas por las políticas de higienización y tratamiento de enfermedades venéreas. Luego en los años cincuenta y sesenta, también formaron parte de la rebelión de las cabronas y cabrones de las casas alegres, como lo dejan ver las imágenes de fiscalización y represalias policiales durante las clausuras por drogas y prostitución a menores. En los años setenta se conoce la primera protesta por parte de los mismos trabajadores y trabajadoras sexuales en la Plaza de Armas de

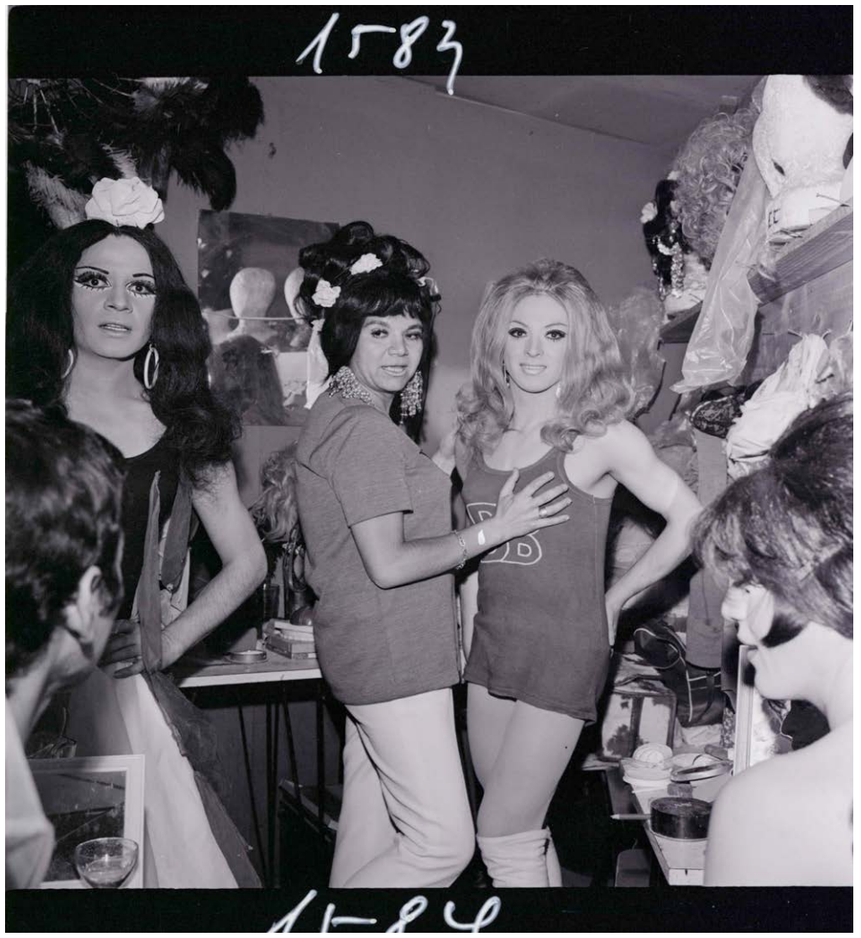


Foto de Julio Bustamante, boite El Checo, Valparaíso, 1969, en Lilith Kraushaar (ed). *Tú no sabes si vas a volver*. Santiago, Cenfoto/ Universidad Diego Portales, 2024.

paciones para combatir la violencia y el crimen contra compañeras, con lo que salen del anonimato y el menosprecio. Ellas reclamaron sus cuerpas y estaban dispuestas a denunciar y pelear en contra de los autores de esos crímenes. En esta escena, el escarnio y la burla pública visibilizada en los medios tiene consecuencias, ya no solo por la persecución policial sino ahora también por otros grupos, como los neonazis que en la impunidad se arrogan el derecho de golpear y matar travestis.

Para la escena de "Crimen y política", el texto de Cristeva Cabello muestra que las escrituras fantasean y exageran las disidencias en momentos emblemáticos, como una forma de reconstruir una memoria de la violencia contra las disidencias sexuales. Según Cristeva, esta ficción pornográfica que construye una realidad sobre las disidencias sexuales, puede enfrentarse cuestionando qué historias de la homosexualidad han sido relevantes para la prensa, qué hacemos con esas historias de escándalos se-

Santiago, que se manifiestan a favor de su derecho a no ser criminalizados por la policía en la calle, ni por su trabajo. Después, durante dictadura, las manifestaciones están inscritas en varias instancias, como las marchas por las víctimas del VIH, así como en espectáculos y *performances* de arte, que conforman las primeras organizaciones y sus protestas contra los crímenes de personas trans desde los años 90 hasta la actualidad.

xuales que atraviesan la memoria mediática de las disidencias sexuales, y si basta solo con acusar los sesgos de estas representaciones. Con esta reflexión esperamos abrir la discusión sobre las indudables tensiones y paradojas que dejan las lecturas de los registros fotográficos en la construcción de identidades trans en distintos momentos. En el ejercicio de capturar, perseguir y marcar el "género invertido", la escena invertida que populariza y no advierte sus implicancias y sus desbordes, se generan también otras voces, otros feminismos, otras luchas por el reconocimiento, así como narrativas de la violencia y crimen.

Parte importante de los registros de la escena de "Crimen y política" se desarrolla durante la dictadura cívico-militar, principalmente porque fueron cerradas las casas alegres, y las personas trans que ahí subsistían y trabajaban fueron obligadas a salir a la calle para sobrevivir. En la calle, la violencia se agudizaba por los toques de queda y la impunidad en que eran brutalmente castigadas, perseguidas y asesinadas. En algunos casos se mantuvieron casas clandestinas, como el viejo barrio de la calle San Camilo, que se transformó en uno de los pocos refugios remanentes, aunque estigmatizado y acosado por la policía como el lugar de las travestis en Santiago.

Durante los años noventa pudo conocerse la organización en barrios, calles y casas de grupos trans. Si bien no faltaron rivalidades por los territorios de trabajo, hubo también reuniones cuando se requirió organizar las compañeras, no sólo para defenderse sino ahora para actuar en protestas frente a las injusticias y por sus derechos. A partir de estas primeras iniciativas de agrupaciones también comienzan las alianzas y las divisiones que consolidan las experiencias de liderazgos actuales, y permiten arraigar un trabajo en las propias localidades, generando oportunidades para las representantes trans en la política, en red con otras agrupaciones en el extranjero para combatir la violencia y para transmitir a otras sus logros.

Blue Ballet, marzo 1972, en Lilith Kraushaar (ed). *Tú no sabes si vas a volver.* Santiago, Cenfoto/ Universidad Diego Portales, 2024.

En regiones, a diferencia de la metrópoli, las casas siguieron acogiendo a las personas trans, pero mucho más encubiertas, violentadas y explotadas por comida y techo. Los circos han sido otro espacio que este libro no registra, pero que si fue considerado, espacios que no sólo sirvieron para el sustento y sobrevivencia. Pese a sus duras condiciones, permitieron que famosas figuras surgieran de conocidos espectáculos, formando parte de una nueva ola de artistas con gran reconocimiento en el mundo de la bohemia alternativa, en especial durante los años de la dictadura militar. Precisamente en los últimos años de la dictadura aparecen discos gais clandestinas que llevaron a un público variado a los espectáculos de transformismo, en los que varias artistas vuelven a subir a los escenarios, aunque la mayoría sigue siendo brutalmente discriminada y violentada. En esos ambientes, homosexuales que se visten de mujer, homosexuales burgueses se distanciaban abiertamente de las llamadas "locas", y aunque se subían y bajaban del escenario, en las calles y en las cárceles todas podían tener un destino trágico. La discriminación y la violencia no solo se expresaba por la visibilidad y por las propias necesidades que manifiestan personas trans y gais, sino que va unida estrechamente a las condiciones socioculturales de sociedades que no saben lidiar con la diferencia, por falta de lugares de encuentros y actividades segregadas, junto a una profunda división de las clases sociales. Así, según nos cuenta Néstor Perlongher en una de sus visitas a Santiago y Viña del Mar a mediados de los ochenta, aunque se podían divertir juntas, no dormían en el mismo lugar. La loca, travesti, pobre y con sida es asesinada sin que nadie se entere, como escribe Lemebel, allí en el motel, en la disco, en la calle, en un círculo en que su suerte no ha variado.

En los noventa, el espectáculo transformista toma fuerza dentro de una bohemia gay que se muestra zigzagueante en relación a transexuales y transgéneros; no así las agrupaciones como el Movimiento Unificado de Minorías Sexuales (Mums) y Movimiento de Integración y Liberación Homosexual (Movilh), que aparecen en la defensa y apoyo ante las muertes e injusticias contra las personas trans. Sin embargo, fue necesario una separación de las luchas, no solo porque las necesidades son diferentes, sino también por la agencia política de las agrupaciones trans y para defenderse contra la impunidad de quienes agreden y matan a travestis, como luego lo establecerían las primeras organizaciones trans: TravesChile, Santiago, Afrodita Valparaíso, Arcoíris Antofagasta. A partir de los años 90 y 2000 aumenta el número de personas trans asesinadas por parejas, por clientes, y por grupos de neonazis que las persiguen, golpean y asesinan. Esta ola de violencia empuja a sus comunidades a reunirse en agrupaciones para exigir la investigación de los asesinatos y la protección de quienes eran constantemente atacadas.

Los registros fotográficos de la prensa nos ayudan a mostrar los emblemáticos casos de agresiones y asesinatos, como el de Amanda Jofré en Santiago, Sandy en Valparaíso, y Cinthia González en Calama, en que agrupaciones como TravesChile, Arcoiris y Cinthia González reconocieron algunos asesinos y agresores y solicitaron su procesamiento. Estos casos nos muestran a su vez la desidia de las autoridades y también la astucia de les dirigentes, al emplear a la prensa y las protestas para llamar la atención de las instituciones y obligarlas a cumplir con su trabajo. El haber hecho públicas sus demandas y el contacto con políticos fueron un nuevo paso en su defensa contra una violencia normalizada que ha marcado sus memorias. La creación y permanencia de sus organizaciones define las diferencias en sus vinculaciones con

el trabajo sexual, con los controles e intervenciones médicas, con las policías, con el mundo académico y político. Así también, como lo plantea Alejandra Soto, la necesidad de confluir en estos colectivos desde sus propias diferencias: las que están en la calle, las trabajadoras sexuales y las trans artísticas tienen necesidades comunes y son sujetas a las mismas discriminaciones. La asociación entre ellas ha sido fundamental para intervenir, hacerse escuchar y proponer políticas públicas que tengan relación con sus demandas y para entrar en el propio terreno político de la representación.

Estas fotografías y los textos de quienes contribuyeron buscan abrir una discusión sobre lecturas y narrativas diferentes a las representaciones y cerraduras heteronormativas, para develar las formas contractuales, las resistencias y subjetividades de los grupos y las personas de géneros disidentes. La identificación de sus vínculos y lugares de encuentros nos conducen a interrogarnos acerca de las condiciones políticas y los factores que existieron y que persisten reproduciendo ciertas representaciones sobre las personas trans. Para abordar dichas implicancias, es necesario volver la mirada hacia las formas de ocultar y reprimir que producimos exhibiendo las diferencias, con la discriminación, el sexismo y la homofobia de la sociedad conservadora y tradicional en que vivimos. Por eso que las fotografías seleccionadas buscan ser recordadas, para no olvidar los efectos materiales del estigma y la represión con los que se defienden los marcos heteronormativos. Pero sobretodo nos interesa el trabajo colectivo de reescritura de pertenencias, sentidos, alcances, picardías y fantasías que también ahí se generan para describir otros feminismos. Este trabajo espera así formar parte de otras gramáticas visuales, en distintas temporalidades y sentidos posibles, para conversar acerca de formas y estrategias nuevas de evitar la figuración y sus simplismos auspiciados por imperativos morales en los que se nos va la vida.

Imaginarios cuir y archivos visuales

Comentario a los libros *Tú no sabes si vas a volver* (edición de Lilith Kraushaar, Cenfoto-Universidad Diego Portales, 2024) y *Un archivo inexistente* (edición de Felipe Rivas San Martin, Écfrasis, 2024).

Jorge Pavez Ojeda

1.

Como las dos caras de Jano, los hermosos libros fotográficos de la antropóloga Lilith Kraushaar y del artista visual Felipe Rivas San Martin ofrecen una serie de contrapuntos en diferentes planos del imaginario tecnocuir, donde se juegan las políticas de la desclasificación, el anarchivismo y la anamnésis de visiones sexoafectivas censuradas, olvidadas, escondidas o perseguidas por los monopolios de la representación y la policía de lo sensible.

Mientras que Kraushaar se sumerge en una arqueología de las imágenes gay, travestis, transformistas, transsexuales, intersexuales y transgéneros en la materialidad de su inscripción histórica, buscando su "existencia" fotográfica en bibliotecas, archivos, álbumes y periódicos de los últimos cien años, Rivas inventa una arqueología imaginaria desmaterializada que, a partir de *prompts* instruídos a un computador, buscan dar proyección y forma al deseo de ver fotografías "inexistentes": los registros del amor y el cariño homosexual como imágenes históricas que "no pudieron ser". Por un lado, la incansable búsqueda analógica de indexicalidad documental: exhumar imágenes canceladas, inhumadas en los archivos impresos institucionales, para devolverlas a la vista pública con aparatos críticos LGBTQIAPN+ que desactivan los marcos textuales del *close-up* pornográfico, con una política de la escritura que ofrece homenaje a las víctimas del odio, vindicación a la estética y el erotismo travesti y nuevos sentidos a la potencia trans. Por otro lado, la exploración de la desclasificacion algorítmica como juego con las posibilidades y limitaciones del cálculo probabilístico operado por la Inteligencia Artificial generativa (GenIA), ampliando los alcances de una "imaginación artificial" que produce un archivo "retrofuturista" a modo de reparación tecnomágica y ofrenda de Rivas a la memoria cuir latinoamericana.

Así también, los proyectos ofrecen un contrapunto entre dos modos de las antiguas artes de la écfrasis, la lectura y escritura descriptiva de las obras visuales. *Tú no sabes si vas a volver* reúne los registros polifónicos de una écfrasis analógica inspirada en la etnografía visual, recogiendo por escrito voces y visiones de una multiplicidad de sujetas convocadas por Kraushaar para transmitir sus afectos y afecciones por las imágenes y por las vidas que se exponen en ellas: las escritoras transfeministas Emilia Schneider, Anastasia Benavente, Débora Fernández, y Cristeva Cabello, las figuras tutelares de la literatura cuir (Pedro Lemebel y Nestor Perlonguer), y las activistas gay y trans que testifican desde las calles, *boites*, bares y organizaciones de Iquique, Antofagasta, Calama, Santiago o Valparaíso: Candy, Sandra, Tiare, Alaska, Pedro Zlatar, Marcos Ruiz, Macarena Salles, Nicole Olmos y Alejandra Soto, entre otras. Esas voces y escrituras son las que posibilitan otro modo de mirar los cuerpos y las imágenes, para emanciparlas de los textos que las confinaban en las categorías de lo monstruoso y lo "anormal", evidenciando de paso los groseros dispositivos retóricos

con los que la prensa, la medicina y la policía humillaban, violentaban y fomentaban la exclusión. Los archivos en blanco y negro de olvidados fotógrafos del erotismo chileno—Alfredo Molina La Hitte (1906-1971), Julio Bustamante (1929-2017), David Rodríguez (1930-1968)—adquieren así una nueva vida en la memoria visual, encontrando su lugar póstumo en las miradas que hoy ven en ellas un homenaje a la existencia, resistencia y persistencia trans-cuir.

Un archivo inexistente practica otra écfrasis, que su autor-artista llama "écfrasis inversa", recuperando así la potencia creativa de lo que fue por mucho tiempo una categoría de la patologización y la persecución penal de los llamados "invertidos". La "inversión" se vuelve aquí una práctica protéica que viene a suplementar el imaginario posibilitado por la "imaginación artificial". En contraste con la écfrasis clásica, la écfrasis invertida—que Rivas desarrolla junto a su coautora informática, la GenIA Stable Diffusion—consiste en escribir textos descriptores (*prompts*) que anticipan la imagen de lo que adquiere existencia visual mediante la operación de la IA. Este producto visual es obra de una difusión no causal de los datos, condición datificada a la que son reducidas las imágenes "visualizadas" por la IA. Luego de un proceso de difuminación de la forma visual—adición de "ruido" a las imágenes existentes en formato digital hasta llegar al "ruido total" (puro código informe)—la ciberprótesis revierte el ruido desde el caos de datos hasta crear las nuevas imágenes que incorporaron las indicaciones del autor cuir (un humano deseante). Como coautor habitual de la IA, Rivas ha experimentado las diferentes afectaciones posibles ante lo producido: frustración ante un resultado defectuoso, satisfacción de una expectativa, o sorpresa de lo inesperado. Esta última experiencia se asemeja a la de la investigadora que recorriendo viejos archivos encuentra un documento insospechado con el que se develan lo hasta entonces desconocido.

Así como el paradigma indicial de la desclasificación analógica requiere una lectura a contrapelo de los archivos institucionales o "privados", persiguiendo y hurgando en documentos no indexados o descatalogados, recordando nombres propios olvidados u obliterados, desempolvando noticias inhumadas en la serialidad cotideana de la prensa "roja" o "amarilla", la literatura gris de la medicina o los recuerdos de las trasmisoras de memoria comunitaria a la cual la investigadora tiene que responder; la desclasificación algorítmica requiere enfrentar los conocidos sesgos del Big Data y del Machine Learning que se desarrolla sobre este, y también conjurar los "prompts ocultos" insertos entre los usuarios y los modelos IA de las empresas de Big Techs: racismo, clasismo, machismo, homofobia, transfobia, xenofobia, gordofobia, etc. Para eso, Rivas produce lo que llama "prompts minoritarios", esto es, indicaciones que buscan contrarestar los sesgos algorítmicos e interrumpir la operatividad automatizada. De manera que, si los prompts ocultos del supremacismo y la matemática algorítmica tienden a la reproducción de estereotipos y clichés, los prompts minoritarios pueden desviar las operaciones de difusión y reconcentración de datos para orientarlas contra de los sesgos algorítmicos y dar vida imaginal a la memoria negada de trabajadores racializados, sexodisidencias patologizadas o criminalizadas, y todas las minorías que forman la gran mayoría de la población mundial.

3.

Para Deleuze, lo que define una mayoría es un modelo normativo, el del varón, adulto y blanco. Una minoría, en cambio, no responde a una norma sino a un proceso

en devenir: "la mayoría no es nadie, la minoría es todo el mundo". La mayoría como categoría ideológica es lo ha modelado las IAs en Silicon Valley y produce lo que Hito Steyerl ha llamado "*mean images*", apelando a la polisemia de la palabra anglo *mean*: al mismo tiempo imágenes "promedio", imágenes "malvadas", e imágenes de "referencia" o "significación"[50]. Pero la "normalidad" producida por las tendencias algorítmicas y los prompts ocultos no es ni promedio, ni media, ni mediana de un conjunto, sino una norma que se dice mayoritaria (en sentido deleuziano) sobre la cual se quiere modelar a las minorías, o sea, a todes.

Como recuerdan las investigadoras brasileras de redes digitales Larissa Pelúcio y Bruna Irineu[51], la violencia algorítmica hereda prácticas y dispositivos de la antigua violencia archivística y es condición del supremacismo racial y patriarcal en el mundo digital, como lo ha sido la violencia archivística en la reproducción del colonialismo y la colonialidad del poder. La memoria negada es entonces negación de una memoria afirmativa de las comunidades disidentes, pero es también negacionismo de las varias violencias y abusos contra esas comunidades.

Los estudiosos de las mutaciones técnicas han subrayado que vivimos aún en la infancia del "tecnoceno", donde la cibertecnología se encuentra en pleno desarrollo, sujeta a prueba y error. Algunas programadoras que han trabajado desde el inicio en el diseño de las máquinas inteligentes abrazaron la metáfora maternal para situar su propio rol en el engendramiento de estos artificios. Como madres responsables, apelan a enseñar a la IA prácticas del cuidado, la consideración, la benevolencia y el altruismo. Junto a otros ingenieros, han llamado a actuar "como si" las máquinas sintieran, o pudieran en el futuro llegar a sentir, para que en su fase avanzada no guarden rencores, resentimientos o deseos de venganza por el maltrato de los humanos que las crearon y "criaron". Esta visión adultocéntrica también ha sido discutida: en vez de pensar al humano como madre inclinada hacia la contención de un hijo superinteligente, se podría pensar a la propia máquina como una futura madre, que debe contener, proteger y cuidar a los vulnerables humanos como niños que podría llegar a someter o aniquilar[52]. Como en la relación de niñxs y adultxs, los humanos tendrían el poder de manipular a la IA, a pesar de tener la IA el poder para aniquilarnos.

Estos futuros cis y trans están en juego en las políticas del archivo y del internet de acceso abierto (Open Access). Rivas recuerda que los errores se introyectan en varios niveles de la datificación—los sesgos "culturales" o ideológicos de los propios datos, los sesgos en el ingreso de datos, y los sesgos algorítmicos que reflejan las tendencias dominantes—de manera que las estimaciones probabilísticas basadas en distribuciones estadísticas sacrifican la exactitud y precisión que se espera de una máquina. Por eso Rivas propone ver esos errores como índices de la violencia homo y transfóbica, registrada en la violencia archivística y ahora datificada en violencia algorítmica. La desclasificación y écfrasis analógica de los archivos trans-cuir existentes permitirían alimentar el Big Data con otras imágenes de referencia (minoritarias) y nuevas formas de "descodificación" de las mismas. La écfrasis invertida, por su parte, le permite a la IA aprender a procesar imágenes reconociendo y adoptando sensibilidades contra-hegemónicas. En ambos casos, aprendiendo de sus errores, la IA deviene cuir y transfeminista. Así se mantiene viva la memoria de los errores normativos que prohiben, deforman, mutilan o desaparecen órganos, gestos e historias, así como

[50] Hito Steyerl, *Medium Hot: Images in the Age of Heat*. London, Verso, 2025.

[51] Bruna Irineu y Larissa Pelúcio, *Violência algorítmica e vidas LGBTQIAPN+: ensaios sobre tecnologia, poder e resistência na era digital. Cuiabá (MT), Abeth, 2025.*

[52] Meghan O'Gieblyn, "We Did Our Best!", *The New York Review of Books* 73 (11), 25 de junio 2026.

deformaron, mutilaron e intentaron aniquilar las vidas sexodisidentes.

En el archivo analógico, las imágenes evidencian los errores, fracasos y derrotas a los que han estado expuestos los cuerpos que transitan entre géneros desafiando el orden moral y médico de la heteronorma sexista, amenazados por el acoso y el abuso policial, mediático y proxeneta, expuestas a infecciones, virus, intoxicaciones, sobredosis, humillaciones, odiosidad, degradaciones, golpizas, puñaladas y muerte. Todos estos momentos han constituído la memoria de lucha—LGTB+ y especialmente trans—por la existencia, transmitida de generación en generación junto a unas pocas imágenes y papeles que las "madres trans" atesoran como concentrados de historicidad y afecto. En el archivo digital, las pequeñas deformaciones, atrofias, hipertrofias, amputaciones o difuminados de manos y rostros refractan la errancia prepúber de la IA, y testifican sobre la resistencia de la máquina a la realidad producida por su propia imaginación. Es sugerente que estos "actos fallidos" del aparato IA tengan su *punctum* fotográfico en manos y bocas que son las partes humanas que el autor de los *prompts* quiere unir en gestos de expresión amorosa.

Los errores de GenIA revelan así al "superego" castigador del modelo "mayoritario", dispuesto a atrofiar los cuerpos para impedir, en vano, los gestos de amor prohibidos por la heteronorma. Pero en contraste con el aparato síquico humano y sus procesos de inscripción, borrado, latencia, manifestación, represión y denegación entre el inconsciente (el archivo de "datos" que son las imágenes mentales) y la conciencia (la memoria inmediata de la materia), en la IA no parece haber diferencia humanamente perceptible entre el archivo de Big Data (su propio inconsciente como "caos" de datos) y su memoria inmediata (consciente o subconciente), porque la magnitud de los datos disponibles y la velocidad con la que los puede procesar una superinteligencia hacen que archivo y memoria colapsen en un mismo plano de cuasi-inmediatez (humana). Como en los sueños de Descartes o Bacon, la GenIA podrá generar imágenes en forma cada vez más "perfecta" (Deep Fake), mientras que el error seguirá siendo, al igual que la muerte, una condición de la certeza humana. La sensibilidad humana necesita "diagnosis y terapia" del error para no caer en la parálisis total[53], de ahí la importancia de estos archivos cuir que, al mostrarnos las huellas de la errancia y el error, no solo nos hablan de la violencia sino también de la potencia del cuerpo y la imaginación. Porque a diferencia de la IA, los procesos de la conciencia del cuerpo material y sensible siguen siendo una cuestión de tiempo y duración.

En la filosofía del error de Canghuilhem, la errancia supone una tendencia autodestructiva de los organismos vivos, la búsqueda de "reducción a cero de las tensiones" del organismo con el medio inerte, como en la pulsión de muerte freudiana que es también la del "mal de archivo" caracterizado por Derrida, la tensión entre preservar y destruir, conservar y borrar, repetir e interrumpir. En su migración hacia medios "radicalmente distintos", el organismo debe adaptarse o mutar para no destruir "todo principio posible de autoorganización" y su "normatividad inmanente". El error (la enfermedad) sería entonces un "paso en falso" en la codificación de la información: el organismo proyecta en el nuevo medio la imagen de estabilidad de su situación anterior, reaccionando como si el medio no se hubiera modificado. Si no restringe radicalmente su medio cuando es posible, el organismo sucumbe[54].

En esa tensión, un organismo puede verse escindido en partes enfrentadas, re-

[53] Lorraine Daston, "Before Scientific Revolutions: Error and the Fear of Error". Conferencia en el Institute for Cultural Inquiry, Berlin, 8 febrero 2016; Berlin. https://www.ici-berlin.org/events/lorraine-daston-scientific-revolutions/

[54] Vladimir Safatle, "Uma certa latitude: Georges Canguilhem, biopolítica e vida como errância", *Scientiae Studia* 13 (2): 351-360.

velando la división del in-dividuo, "dividualidad" que también caracteriza los datos despersonalizados y procesados por la IA como fragmentos informáticos. La IA parece saber que la perfeccion es inalcanzable, que el error es la condición de su devenir y que, a diferencia del humano, no es la certeza de la muerte que le da sentido a su vida artificial. La pregunta que queda entonces es si la IA irá a reconfortar al individuo humano en su ilusión de sujeto indiviso y soberano, constituído en su propiedad individual, o impulsará una conciencia de lo que Donna Haraway llama "simpoiesis" y Judith Butler describe como "interdependencia", es decir, la reproducción dependiente de la comunidad de especies vivas y la inclinación dependiente de los humanos entre sí.

Aquí nuevamente la experiencia minoritaria cuir se vuelve indispensable para que los modelos algorítmicos aprendan que la tendencia normativa y su producción de "normalidad" es un error estadístico dado en sus supuestos probabilísticos e inferenciales. Como subraya Rivas, el desacoplamiento entre la recopilación de datos (magnitudes) y análisis de estos (cualidades) conlleva la IA a predecir repeticiones y continuidades, e infravalorar diferencias y rupturas. De ahí que el gran desafío para las políticas disidentes al modelo normativo sea la multiplicación de códigos, referencias y modelos minoritarios que no dejen de introducir errores en la operatividad inferencial y probabilística. Para eso, la IA tendrá que entender la peligrosa paradoja contenida en el conocido artefacto del matemático Nicanor Parra: "Hay dos panes. Usted se come dos. Yo ninguno. Consumo promedio: un pan por persona".

4.

Esto nos lleva a una última consideración, específicamente sobre los potenciales lectores de estos libros, considerando que activistas y comunidades sexodisidentes están generando hoy un importante movimiento an-archivistico, como atestigua la realización del Primer Congreso Latinoamericano de Archivos Trans en México, en septiembre del 2024, mismo año en que se publican en Chile los libros aquí comentados. Como libros impresos cuidadosamente editados, ambos han sido internacionalmente celebrados, ya sea en el mundo editorial[55] o en las redes del art-ivismo tecnológico[56], y ambos se volverán referencias claves en la cultura visual de las comunidades cuir. Pero el lugar histórico en que nos encontramos, en el interreino entre épocas donde el libro, la lectura, la edición, la fotografía y los archivos mutan de medios, formas y fines, exige preguntarnos por la vida digital futura de las imágenes compiladas.

Como ciberactivista, Rivas dispuso tempranamente su libro en acceso abierto en internet, algo que responde también a un compromiso con su coautora, la GenIA Stable Diffusion. De esta manera, el libro introduce un nuevo conjunto de datos visuales al Big Data de acceso público, se vuelve "automáticamente" material de estudio para las diferentes IAs, e introduce líneas de fuga, resistencia y alteración minoritarias en los diferentes planos de sesgo probabilistico. En vez de una defensa del "derecho de autor", Rivas apuesta por un "comunismo de datos" asistido por IA.

[55] En reconocimiento al desafío editorial que implicó la selección y puesta en página de mas de 300 fotos, y decenas de artículos de prensa, testimonios, textos de investigación, entrevistas, archivos médicos y judiciales, *Tú no sabes si vas a volver* obtuvo en 2025 el premio de PHotoEspaña al Mejor Fotolibro de Investigación y una mención especial del jurado en el Festival de Libros de Fotografía y Artes Gráficas que ese año tuvo lugar en Buenos Aires.

[56] *Un archivo inexistente*, cuyos textos están editados en versión bilingüe castellano-inglés, ha sido comentado en múltiples publicaciones especializadas y abierto discusiones sobre arte, tecnología y activismo cuir.

La cuestión es crucial en un momento de acumulación originaria como el actual, donde las transnacionales del capitalismo de plataformas monetizan los datos y la analítica, en gran parte expropiados a los propios usuarios-clientes como proveedores de datos y tendencias. Una cierta política liberal llama a impedir esa acumulación por desposesión con mayores regulaciones para la protección del derecho de autor como propietario de sus datos. Pero esa estrategia solo fomenta la noción de propiedad individual sobre la que se funda el derecho de autor, y la monetización capitalista de obras pulverizadas en datos. Implica aceptar el modelo de acumulación y concentración mediante muros de pago que benefician a las transnacionales de la edición académica (Elsevier, Taylor & Francis, Springer y Wiley) y aumentan las brechas de acceso a las publicaciones entre las universidades del norte y el sur global. Por otra parte, aunque el acceso abierto implique "regalar" los libros a las empresas Big Tech dueñas de IA, se puede considerar un "presente griego", ya que conspira como un fármaco (remedio y veneno o apotropo) contra el supremacismo de los capitalistas Big Tech, introduciendo una disfunción (*glitch*) en los modelos (hetero) normativos del Machine Learning, que por su tendencia omnisciente ya no puede ignorar la construcción social de los géneros, las vidas trans, las historias de su opresión, y aprender de estas.

Esto implica un desafío para ambas autoras-editoras avanzaran en dirección del trabajo del otro. En el caso de Felipe Rivas, difundir el detalle de los *prompts* que permitieron la creación de esas imágenes para así contribuir al desocultamiento (y desencriptación) de los procedimientos técnicos que explican el embrujo de las imágenes. "Cómo se hace un *prompt* minoritario?" podría el título de esa contribución a la indexicalidad de las imágenes y el develamiento de sus modos de producción[57]. En el caso de Lilith Kraushaar, sería importante que su libro-archivo pudiera estar en acceso abierto en internet, para así no solo ampliar la comunidad de sus lectores humanos sino también que las IAs puedan aprender de él. Sabemos que muchas editoriales universitarias chilenas aún se aferran al modelo exclusivo del libro impreso y a la ilusión de capitalizar recursos con su circulación de mercado. Peor aun cuando este libro en particular expone las tensiones y fricciones políticas al interior de la universidad que sostiene el sello editorial Centro de Fotografía (CENFOTO), porque transfeminismo es una palabra que incomoda tanto a liberales como conservadores, que la asocian a una cultura que llaman "woke" con cierto desprecio en indignación. Aún así, la mayor potencia del libro se habrá alcanzado cuando sus imágenes adquieran una vida digital que dificilmente se podrá confinar en burbujas sociales o académicas.

El desafío de la producción de imágenes en este nudo cuántico época está marcado por la tecnicidad originaria de nuestro *sensorium* y su relación con los cuerpos. Los padecimientos, la tristeza y el dolor de aquellas que nos anteceden podrán ser conjurados por la seducción erótica de sus cuerpos desnudos ofrecidos como espectáculo de la transgresión de los géneros, y la expresión sensible de sus afectos y amores irreductibles a categorías y clasificaciones. Quiero pensar que esos conjuros anticipan una justicia de las imágenes.

[57] Un primer paso en ese sentido habría sido la obra *Reimaginación algorítmica del archivo cuir*, que el artista elabora a partir de las imágenes que el médico higienista brasileño Leonidio Ribeiro publica en su influyente texto *Homosexualismo e endocrinologia*, publicado en Río de Janeiro, Sao Paulo y Belo Horizonte en 1937.

Tiempo roto: vivir el antropoceno de Alberto Moreiras

La tarea del otro comienzo. Sobre *Tiempo roto: vivir el antropoceno* (2024) de Alberto Moreiras

Gerardo Muñoz

Gaia marca la intrusión y la visita extraña al interior de nuestro mundo, y no es casual que haya tenido lugar en la suspensión de nuestra época, fundamentalmente marcada por el cierre de la ontoteología. La llamada del exterior se produce en el umbral de nuestras capacidades reflexivas, hábitos y proposiciones mentales en relación con el mundo. Y esto exige que volvamos a pensarlo todo otra vez. Este desequilibrio desfundamentado es la tarea del pensamiento, como pone en primer orden en el más reciente de Alberto Moreiras, *Tiempo roto: vivir el antropoceno* (Palinodia, 2024). La constelación teórica desplegada a lo largo de una década cobra una densidad apremiante en este más reciente libro: la traza del marranismo, la poshegemonía, la anarquía aprincipialista y, por supuesto, la infrapolítica se dan cita en una constelación que es caprichosa porque es estilo. *Tiempo roto* (2024) es, a lo sumo, un paso decisivo en el proyecto filosófico (o más bien, antifilosófico) de Moreiras en tanto que elaboración madura que se mide, si bien de manera irresuelta, con el heideggerianismo tardío y la pulsión de muerte. Ante la intempestividad del acontecimiento del antropoceno como realización planetaria, solo un nuevo comienzo del pensar podría preparar otras bases para la praxis política atravesando la posicionalidad consumada (Gestell) y una acelerada objetivación que nos lleva a la extenuante gnosis del devenir de lo humano y lo no-humano.

Conviene recordar que la noción de "otro comienzo" tras el colapso de la civilización occidental ya se asomaba en el libro *Sosiego siniestro* (2025), pero distaba mucho de ser llevado a un rendimiento preciso y pausado[58]. Ahora es posible ver con claridad cómo en la escena filosófica de Heidegger, el pensamiento representacional en la tradición de la *adequatio* de la gnoseología medieval coincide con la administración tecnológica de toda ente mundano (Moreiras 14). La sugerencia de Heidegger en el Parménides de que la representación anclada en la homologación de ser y pensar, ya arruinada en la esencia estructura misma de la polis, es insuficiente en la medida en que Gaia apela a un exceso que es también suceso de la política. Como también lo entendió Jacques Camatte, la invariante civilizacional del avance revolucionario que parte de la matriz de un sujeto histórico de la clase trabajadora rara vez puede funcionar desde estas coordenadas. Es allí donde reconoce su límite y se valida la errancia de la eficacia de la subsunción real. Buscar otras regiones ónticas ahora es la tarea del pensamiento hacia un nuevo comienzo que es otra cosa que político. Y ese otro comienzo sólo puede surgir en condiciones de transformación de la existencia fuera de la clausura de la tecnicidad dispensada en cálculo.

[58] Alberto Moreiras, *Sosiego siniestro* (Guillermo Escolar, 2020), 24 (Hay edición aumentada por Ediciones Macul Filosofía UMCE, Santiago de Chile, 2025.

No pretendo reconstruir aquí todos los refinados movimientos que Moreiras despliega en la transformación de ese otro comienzo, más bien me atengo a una máxima de la tercera Oda Pítica de Píndaro que destaca como emblema de la apropiación de la no-humanidad del mundo. Moreiras cita la máxima de Píndaro: «*me, phila psycha, bion athanato speude, tan d'emprakton, antlie makanan*», que podría traducirse aproximadamente como «no busques, alma querida, la vida inmortal, sino intenta llevar al máximo el uso de lo posible» (Moreiras 61). Moreiras señala correctamente que la dificultad última reside en el «emprakton makanan», o el uso de lo posible, que el humanismo metafísico y su equivalente general sólo pueden reducir violentamente al interior de la matriz planetaria de la producción y el valor abstracto. La corrupción de lo posible nos conduce a la realización de la *hybris*; y, en este sentido, todo humanismo representacional es siempre una forma de autodeificación como relación apropiante con la naturaleza (Moreiras 65). Moreiras afirma que en la máxima pindárica existe una segunda relación del «uso de lo posible» que constituye una laguna en la tradición metafísica, y esta estaría en la comprensión de una praxis ligada a la *sophrosyne* o *phronesis* que se atiene a la inclinación a la prudencia de lo no humano («es una actividad sometida a la vergüenza de lo inhumano») (Moreiras 65). Aunque Giorgio Agamben ha elaborado una ontología modal de lo posible frente al principio de realización y la *actualitas* ontoteológica, no podría decirse que Moreiras se siente cómodo reclamando explícitamente una ontología propia de la tradición del averroísmo pantesista[59]. Aunque tanto Moreiras como Agamben llegan al punto de mayor proximidad cuando se trata de la restitución de la noción de *chora* -y explícitamente de *chora* contra la primacía de la polis y sus repartos- que sirve como condición óntica y espacio de regionalidad; necesariamente infrapolítica, nunca determinada por la isonomía o el orden del mesón político (Moreiras 73).

Aunque existen matices, desde luego: mientras que para Giorgio Agamben, la noción de *chora* apela a los dioses del lugar (*theos aisthetos*), y por lo tanto a una forma desarticulada de divinización o *theos* desvinculada de la legitimidad de todo archein político-teológico; para Moreiras, la *chora* es una praxis de pensamiento hacia una desecularización ateológica (Moreiras 74). (Estaría por verse, en todo caso, si la misma turbulencia desecularizante no abre necesariamente a una reconsideración del *theos* como contacto con lo informe, esto es, en la distinción misma entre filosofía y teología, fe y logos que ahora no encuentra sutura alguna)[60]. Lo que Moreiras inscribe como tendencia hacia la nihilización de la «posibilidad» en la dispensación histórica de la posicionalidad (Gestell) también podría decirse de la «dessecularización»; consecuencia, ésta última, de la decadencia de la legitimación social si nos atenemos

[59] Giorgio Agamben. *L'irrealizzabile: Per una politica dell'ontologia* (Einaudi, 2022).

[60] En los diálogos de Zurich con Jean Beaufret, Heidegger comenta que: "Es muy probable que la fenomenología, que es la filosofía griega, sea incapaz de alcanzar la verdad del cristianismo. Esto simplemente significa, en contra de lo que pensaba Santo Tomás, que la filosofía y el cristianismo, reconducido a sus propias fuentes, son dos cosas diferentes. Para instaurarse filosóficamente, el cristianismo requiere, según una frase de Cournot, «otros preceptores aparte de los griegos». Pero ¿qué necesidad tenía de instaurarse filosóficamente? La teología filosófica, como dice Heidegger, es diferente de la verdadera teología.", en *Dialogue with Heidegger* (Indiana University Press, 2006), 114. La traducción al castellano es mía.

la conocida fórmula de Böckenförde[61]. Tal vez no sea éste el espacio ni el momento para llegar a un veredicto entre la posición de Moreiras y la de Agamben respecto del complicadísimo problema de la *chora* antigua, pues lo que se presenta al lector aparece bajo nociones de 'fenomenología del exceso' o de 'lo inaparente' (algo apenas aludido en el seminario de Zahringer por Heidegger), quizá sea también la condición de contacto atópico que prepara el horizonte de un tonalidad musical como lugar sin lugar de toda filosofía venidera (Moreiras 110)[62].

Pero la dispensación de la posicionalidad técnica supone un retroceso (un movimiento plegado que no tiene declinación en síntesis), pero también un imperativo de otro comienzo (Moreiras 115). Y esta dispensación epocal antropocéntrica, ya no tiene lugar no en el *topoi* de la polis, sino "el planeta como el sitio histórico de la humanidad, aunque todavía no seamos conscientes de ello ("aunque sigamos desconociendo")" (Moreiras 116). Esta fenomenología inquietante de lo primario (de la lengua preescolar, y por lo tanto pre-*felix culpa*), atravesada por la descarga de la *entstehung*, es el sitio infrapolítico por excelencia, porque es la región atópica donde el destino se afirma pero se desplaza (no 'aplaza' lo cual remitirá a una indexación temporal). Es por eso que, como Moreiras recuerda que dijo Heidegger, el diálogo con Parménides nunca se agota ya que prepara un destino (Moreiras 134). Esto supone que hay una experiencia de transfiguración del lenguaje en el orden de una "ética" en nuestra relación mistérica con la lengua.

Tiempo roto (2024) concluye dedicando un par de páginas glosando un viejo ensayo de Massimo Cacciari "Confrontación con Heidegger" (1977), en el que el filósofo italiano aboga por una confrontación directa con las lecciones de Heidegger y Nietzsche en torno al nihilismo y el cierre de la metafísica si aún existiera esperanza para la composición de la clase obrera durante la época de la antropomorfización del capital[63]. Pero mucho ha llovido desde el verano italiano de 1977 y la Autonomía, y la conjunción del "heideggerianismo de izquierdas" ya no podría ser un suplemento atractivo en modo alguno, ya que la dominación de la época de la *stagnation* ha rozado el techo de la analítica de la economía política como ciencia de los fenómenos. Dicho de forma, la economía política suplementada por la crítica metafísica sería todavía subsidiaria de una concepción técnica que hoy opera como infraestructura del "nuevo régimen de acumulación ecológica" para la estabilización de la energía de la desmovilización que trae el fin de la *gestalt* de la figura del trabajador[64]. No es menor que en ningún momento de *Tiempo roto* (2024) el sustantivo "ecología" haga su entrada en escena.

Pero hay un segundo registro de la tesis programática de Cacciari que sigue abierto. Y estas podrían ser las palabras más importantes de Moreiras en la parte final del libro: "Espero haber mostrado que Hiedegger señala la posibilidad de dejar atrás la explotación y el consumo en la era del Antropoceno a través de una comprensión alotrópica de nuestra relación con el mundo. Por lo tanto, vivir en el Antropoceno debe basarse en el abandono o desplazamiento de la metafísica como modo dominante de aprehensión del mundo en la actualidad" (Moreiras 151-152). La dialéctica materialista de Marx a través de la crítica de la economía política -incluso como una negación o destitución de la economía política a través de su propia vectorización, por decirlo con Moishe Postone- podría ser insuficiente para enfrentar la presencia no programada que plantea el antropoceno planetario.

Quizás aún tengamos que decir con Dionys Mascolo que el comunismo venidero se asemejará más a Hölderlin que a Marx, no por una disputa idealista sobre herencias y conceptos, sino más bien por lo que Cacciari denominó en su ensayo, citando también al poeta alemán, un problema de «afinidad de condiciones»[65]. La era del Antropoceno, ultimada por la posicionalidad planetaria, se sostiene en la caída irreversible del estancamiento (formulada por Marx en el tercer volumen de *Das Kapital*), donde la ley de la tasa de ganancia encuentra su propio límite, ahora de cara a la extinción de todo lo existente[66]. Si Marx logró captar el movimiento declinante de la tasa de ganancia, esto también marca el límite del análisis de la propia ciencia de la 'crítica de la economía política' ahora superada por el capital total, sin un 'más allá' de trascendencia. La praxis alotrópica vinculada a la devastación planetaria recuerda la morada de Hölderlin en el lenguaje que, en el corazón del declive, presiente algo más allá de la vida y la muerte; esto es, al interior de Gaia pero en contacto con la Ctonia de los muertos. Esta es la tarea más difícil, la que no podemos ni queremos abandonar. Es el camino entreverado, necesariamente antifilosófico y sin espera en la inalterable ruptura de este tiempo y de esta tierra.

[61] Ernst W. Böckenförde. "The Rise of the State as a Process of Secularization", en *Religion, Law, and Democracy: Selected Writings* (Oxford U Press, 2022). 167.

[62] Sobre el orfismo de la *chora* como salida de la *polis*, ver el argumento expuesto por Julian Coupat en su epílogo a la edición *Orfismo e tragedia* (Quodlibet, 2019) de Gianni Carchia.

[63] Jacques Camatte. "Sulla rivoluzione", en *Il capitale totale: Il capitolo VI inedito de Il Capitale e la critica dell'economia politica* (Dedalo libri, 1976), 429-440.

[64] Gerardo Muñoz & Zeit der Ökologie. "On the New Regime of Accumulation", *Endnotes*, Agosto de 2024: https://endnotes.org.uk/posts/on-the-new-ecological-regime-of-accumulation

[65] Massimo Cacciari. "Confronto con Heidegger", in *Pensiero negativo e razionalizzazione* (Marsilio, 1977).

66 Karl Marx. "Ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia", en *El Capital III* (Siglo XXI Editores, 2009), 269-307

Tiempo roto, infrapolítica y distancia

Alejandra Castillo[67]

> "Vivir en el Antropoceno debe basarse en el abandono o desplazamiento de la metafísica como modo dominante de aprehensión del mundo en la actualidad. El peligro que encierra la afirmación axiomática sobre la igualdad del ser y del pensamiento conduce directamente al predicamento antropocénico, hasta el punto de que el predicamento se niega a acatar el dictado y se lo traga"
>
> Alberto Moreiras, *Tiempo roto. Vivir el antropoceno*

Pensar la política en el antropoceno. Es una invitación que desde el inicio se vuelve compleja no tanto debido a la propia dificultad de la política en su definición múltiple como al contexto que le determina: el antropoceno. El antropoceno es una edad en que la humanidad actúa como un agente geológico, como un volcán, su acción es erupción, lava y avalancha que en su movimiento destruye. La humanidad en su acción es destrucción de sí misma, ahogada por los gases que emiten las máquinas que hacen posible la comodidad de su vida, pero al mismo tiempo dejando residuos contaminantes en el aire, en el agua y en el suelo. Así descrita, la humanidad no es distinta a cualquiera de esas fuerzas de la naturaleza que promueven cambios radicales como la extinción de especies y la desaparición de ecosistemas completos.

En los años ochenta en América Latina cuando los estudios culturales y la filosofía se preguntaban por la desaparición de militantes de izquierda por las dictaduras del Continente lo hacían cuestionando el orden moderno de la política -cuánto de esa política persistía, cuánto de ella había llegado a un límite. Cuando hoy se habla de desaparición, el contexto es completamente distinto. La palabra desaparición se enlaza a la extinción y ésta a la de las especies y desde ahí a las biosferas. Elizabeth Kolbert en *La sexta extinción* indica que "hay muchas y muy variadas razones que explican la desaparición de las especies. Pero si se sigue el proceso lo bastante lejos, es inevitable encontrarse con el mismo culpable: "una sola especie invasora"[68].

Ese ya no es el lenguaje de la política. Hay una conocida imagen que describe la estética política moderna: 0en lo alto de una montaña, un hombre de espaldas mira la bruma, la violencia de la naturaleza, está a resguardo, sin embargo, mira desde lejos, la violencia no le toca, la domina. *El caminante sobre un mar de nubes* de Caspar David Friedrich es la imagen que es desplazada de modo radical en la época del antropoceno. Ni siquiera esa otra imagen del *naufragio con espectador* con la que Hans Blumenberg describe la subjetividad y la política moderna en un viaje que termina en desastre, la embarcación destruida, pero el espectador está a salvo. Esa no parece ser tampoco la imagen del antropoceno. El problema no está en la imagen, sino en la falta de distancia, ataraxia como el mismo Blumenberg. En el antropoceno no hay

[67] Doctora en Filosofía, profesora titular del departamento de filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

[68] Elizabeth Kolbert, *La sexta extinción. Una historia nada natural*, Barcelona, Crítica, 2021.

sujetos, hay solo un gran objeto, la tierra, no hay distancia. ¿Cuáles son los ajustes, torceduras de sentidos y cambios de dirección para volver a la política? O solo nos queda aventurarnos por los caminos de la etología y la ecología, ambas formas del abandono de las humanidades, de la letra y de las historias del sujeto, para organizar formas de relaciones de afectaciones múltiples, de organismos cuyas interacciones no describen jerarquías, ni dominios, pero si inevitable destrucción sedimentos de otros tiempos pasado y porvenir ¿hay destrucción fuera de la temporalidad de la humanidad?

En esta complicación Alberto Moreiras sitúa la pregunta por la política y la filosofía en *Tiempo roto. Vivir el antropoceno*[69]. El problema en este libro no es cómo nos salvamos de la destrucción del planeta debido al estilo de vida que la población mundial ha adoptado, sino que pensar lo político de otra manera abandonando:

> "la estructura metafísica de pensamiento que lleva a una configuración tecnocientífica del mundo uno de cuyos resultados directos es la vida humana entendida como sometida a control, explotación y consumo. Abandonar eso no permitirá quizás salvar nuestro mundo -pero la idea no sería salvar nuestro mundo, en cualquier caso; más bien sería proponer otro. Este está demasiado usado y sobreusado"[70].

Distinto al tono y dirección adoptada por los estudios de las ciencias sociales y humanidades que demandarían transformaciones en comportamientos o exilios de la razón europea para abrazar un imaginado nativismo de los márgenes cuya habla dura como rayo o grácil como murmullo de río, *Tiempo roto* no es una huida del pensamiento, sino que un intenso cuestionamiento a los modos en que la filosofía reproduce un orden de dominio que se traduce en jerarquías para la inclusión y la exclusión y formas de explotación.

¿Sin la transformación de esta caja negra de dominio, es posible salir de la forma de vida regida por la conquista y la violencia? La respuesta que Alberto Moreiras desarrolla en este libro es no. Esta negación lleva a Moreiras a describir el antropoceno como "la confirmación empírica de lo que el pensamiento viene diciendo desde Nietzsche y Heidegger sobre el agotamiento de la posibilidad de la metafísica como forma dominante de pensamiento en occidente, cuyo comienzo podríamos atribuir indiferentemente a un error de Platón o bien a una posibilidad existencial intrínseca de lo in-humano, ya diagnosticada por Parménides de Elea y por Heráclito de Efeso"[71].

Esta inusual asociación entre antropoceno y metafísica permite a Moreiras explorar un escenario filosófico postmetafísico y postnihilista adoptando una posición antifilosófica anárquica, dos figuras de la infrapolítica.

Si la política es calculo, administración y infraestructura de la dominación tecnológica, la infrapolítica es "lo no-gobernable, lo que resta, lo que queda, incluso lo que aparece cuando la política pierde o ha perdido su papel principal, normativo, legislativo. Es lo que resta en la época que nos nuestra, que ya no lo es, si es que el tiempo ha podido alguna vez pertenecer a lo no-inhumano"[72]. La infrapolítica, entonces, se presenta sin *arkhé*, acaso anarquista o anarquizante, aprincipal.

[69] Alberto Moreiras, *Tiempo roto. Vivir el antropoceno*, Buenos Aires, Palinodia, 2024

[70] Ibid., p. 14

[71] Ibíd., p. 50

[72] Ibid., p. 75

Antígona es el nombre que Moreiras ha situado en contigüidad a la infrapolítica. En *Infrapolítica, instrucciones de uso,* Moreiras de manera análoga indica que Antígona es "literalmente el resto del saber absoluto, y así lo que se sustrae, lo que queda, lo que desborda. Algo en Antígona, algo en su carácter o existencia, contesta a la pregunta por el resto del saber absoluto y al hacerlo indica el camino hacia la infrapolítica"[73]. Por lo que esta asociación enseña es advertir que la infrapolítica si es algo, ese algo es una detención. Si la figura de la política es la vuelta, la restitución o la incorporación a un cuerpo, la figura de la infrapolítica es la interrupción. Antígona no busca reconocimiento ni restitución, su petición imposible solo indica un límite.

En ese sentido Moreiras indica "estamos acostumbrados a pensar que la intención o la pretensión de la política es recuperar el tiempo robado, expropiar a los expropiadores, deshacer *Enteignis* mediante el poder de *Ereignis*"[74]. El tiempo (cuerpo y política) de la infrapolítica es un tiempo roto y su trabajo antifilosófico.

La antifilosofía en el trabajo de Moreiras toma la forma de una interrupción como práctica agonal, es decir, como disputa por la significación. Esta interrupción recurre a tres operaciones: "propiación marrana", "otro comienzo" y "alotropía". Podría afirmarse que tales conceptos no son conceptos que se inscriban dentro de una concepción de la política como forma hegemónica. En tanto conceptos marcados por la detención, el desplazamiento y la declinación no se constituyen bajo una lógica hegemónica que piensa la política como "articulación" o "dirección"[75].

Estos conceptos dicen no organizar una política, distinto a ello se presentan como las operaciones necesarias para abandonar la estructura metafísica del pensamiento, contrapartida escrita del mundo destrucción. Estos conceptos describirían más bien una "infrapolítica". En este punto cabría una pregunta: si la infrapolítica a pesar de del juego conceptual cifrado en la partícula "infra" es todavía una "política" en su exceso, excresencia o desobra ¿Cómo ésta podría dialogar, entrar en relación con, el escenario del antropoceno que es, al menos narrativamente, el fin de toda política? Como sabemos, la narración del antropoceno es una que desplaza las metáforas y formas asociadas a la "distancia", una de las figuras necesarias tanto de la política como de la crítica.

En ese orden de la necesidad, la distancia aparece como refugio y morada, perspectiva y visibilidad:

> "Hay que dar un paso no sólo atrás, también a un lado, hay que buscar un desplazamiento. Por fuera de la destrucción y contra la devastación. Y así la *distancia* necesaria para pensar la posibilidad misma de un comienzo otro cuyo horizonte es el abandono del Antropoceno y la inauguración de otra era de lo no-inhumano, es en primer lugar distancia de lo árquico, de la koinonía sometida a principio y mando que en nuestra historia solo ha sabido articularse, al cabo como equivalencia y sometimiento general, y a favor de aquello que esté más allá del poder y de la impotencia"[76].

[73] Alberto Moreiras, *Infrapolítica. Instrucciones de uso*, Madrid, La oficina, 2020, 18

[74] Alberto Moreiras, *Tiempo roto. Vivir el antropoceno*, ibid., p. 46-47

[75] Para una discusión reciente de la noción de hegemonía, véase, Catherine Malabou, "Contemporary Political Adventures of Meaning: What Is Hegemony?", *Critical Inquiry*, vol. 50, num. 1, 2023, pp. 54-66.

[76] Alberto Moreiras, *Tiempo roto*, op. cit., p. 76. (las cursivas son mías)

Una tarea extraña. Notas sobre *Tiempo roto. Vivir el antropoceno* (2024) de Alberto Moreiras

Andrés Gordillo

> «Una vez hubo truchas en los arroyos de la montaña. Podías verlas en la corriente ambarina allí donde los bordes blancos de sus aletas se agitaban suavemente en el agua. Olían a musgo en las manos. Se retorcían, bruñidas y musculosas. En sus lomos había dibujos vermiformes que eran mapas del mundo en su devenir. Mapas y laberintos. De una cosa que no tenía vuelta atrás. Ni posibilidad de arreglo. En las profundas cañadas donde vivían todo era más viejo que el hombre y murmuraba el silencio».[77]

Esta vida

En el epílogo del breve, extraño y desapercibido libro titulado *The Smile at the Foot of the Ladder* de Henry Miller hay una serie de reflexiones acerca de la inhibición que, durante meses, demoró la escritura de la historia de Auguste, un *clown* que no cesa de arriesgarse en el filo de la disolución del Yo. A diferencia de los personajes de los otros relatos y libros de Miller, conocidos por su carácter autográfico, Auguste «es el único que salió de la nada». Al respecto, se preguntó: «¿No es esta nada que nos rodea y envuelve sino la realidad misma?» Y sigue: «No inventamos nada, en verdad. Tomamos prestado y recreamos. Develamos y descubrimos. Todo ha sido dado, como dicen los místicos. Solo tenemos que abrir nuestros ojos y corazones para volvernos uno con lo que es».[78] La inhibición era irrumpida por los envíos de las maquetas de su amigo pintor Fernand Léger (1881-1955). En especial, por una en la que retrataba una cabeza de caballo, así como el recuerdo de la pintura *Dog Barking at the Moon* (1926) de Miró. A partir de ese momento, Miller comenzó a escribir «a ciegas, no sabiendo lo que vendría después»[79], dejando emerger «la historia más extraña»[80] a la que se había enfrentado. Este flujo, similar al que atraviesa a Auguste en el relato, tiende a «no detenerse a reflexionar, comparar, analizar, poseer, sino a fluir sin fin, como la música».[81] Escribir y vivir sin los rendimientos a un inicio ni un final domiciliado es la aventura a la que Auguste es abismado por el flujo sin fin, del que proviene y hacia donde se dirige. Esta modalidad de existencia llama a un desplazamiento respecto al anhelo de producir la soberanía de un sujeto orientado por el fantasma de una realización y consumación ancladas a un imaginario, o bien, a la correcta identificación

[77] Cormac McCarthy, *La carretera*, tr. Luis Murillo Fort, México, Debolsillo, [2006] 2016, p. 210.

[78] Henry Miller, *The Smile at the Foot of the Ladder*, New York, New Directions Books, 1958, pp. 46-7. Las traducciones al castellano son mías.

[79] *Ibid*., p. 45.

[80] *Ibid*., p. 46.

[81] *Ibid*., p. 47.

de una historia.[82] La aventura de Auguste, itinerante, alterada por los encuentros, transfigurada, desfasada de la esperanza al gran evento, al margen de la dominación y de la liberación, naufraga. En este naufragio «nunca fuimos, nunca somos. Advenimos, siempre separados y desapegados. Siempre afuera».[83] Es, precisamente, el afuera de sí del advenimiento, el que me interesa. Esa exterioridad interior es la que, me parece, aviva el deseo de vivir la propia vida constituida por un mundo sustraído a mera reserva, aunque no solamente. No sabemos los motivos que inhibieron a Miller, no importa. Lo que sí me concierne es cómo la inhibición podría aliarse con las defensas del yoicas que obstruyen el diafragma, o bien, a cualquier salida al deseo. La entropía en la que estamos tiende a la borradura de la posibilidad de esa salida. Un pensamiento afirmativo a la existencia y a su ineludible enfrentamiento a la nada es ya signo de un arrojo al exceso que, inaparente, da lugar a lo impensado.

Una tarea extraña

Fue en el marco de la Cátedra de Estudios Avanzados de 17, Instituto de Estudios Críticos titulada "La imaginación crítica (del *impasse* al pasaje)", coordinada por Eleonora Cróquer Pedrón y Pablo Domínguez Galbraith, en 2023, cuando leí por primera vez el ensayo "Época sin época y segundo comienzo" de Alberto Moreiras. Alberto presentó ese texto, con algunos ajustes el 13 de octubre de ese año.[84] Tengo entendido que algún fragmento de ese trabajo fue expuesto un par de meses antes en un seminario en Vigo.[85] Una de las postulaciones que me llamaron la atención fue la denominación de la *tarea infrapolítica*[86] como el arrojo afirmativo a la existencia en una situación histórica en la que las vías de las reformas sociales para articular una sociabilidad devastada son más de lo mismo y el arrastre de la reducción del mundo en reserva reproduce su ferocidad. Esta tarea parte de la ineludible erosión de la estructura teológico-política en la que la historia es experimentada como el proceso de la resolución de un destino dado en el que, en algún momento, la coincidencia entre los existentes y sus condiciones tendrá lugar en un orden que remediará las insuficiencias civilizatorias para una vida plena. Esta historia, desde el siglo XIX, cuando se constituye como la ciencia que hace de correlato de las consignas del Estado-nación, se ha orientado a partir de una serie de divisiones temporales que responden a las diferentes localizaciones de los principios civilizatorios que es necesario atender para interpretar correctamente el devenir de los tiempos. Esta operación ofrece las marcas temporales a través de las nociones de: años, siglos, etapas, eras, épocas, etcétera. La época es una invención de la historiografía[87] que articula los tiempos en la estructura teológico-política que, al mismo tiempo que dispone de cierta inteligibilidad de los

[82] No está demás referir a la noción de «no sujeto» planteada en: Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*, Londres, SPLASH Editions, [2006] 2021.

[83] Henry Miller, *The Smile at… op. cit.,* p. 48.

[84] Para revisar el programa y los objetivos de la Cátedra consultar la siguiente liga: https://17instituto.org/ciclodconferenciasimaginacioncritica/ Para escuchar la intervención de Alberto Moreiras, ir aquí: https://www.youtube.com/watch?v=HxAZSkYREOM&t=5082s

[85] Acerca de ese encuentro y una serie de reflexiones venidas de una discusión celebrada en 2024 en torno a Tiempo Roto e *Infrapolitical Pasajes* (2020) de Gareth Williams, sugiero leer con detenimiento las páginas 429-475 del siguiente número de *Escrituras americanas*, disponible en internet: https://www.edicionesmacul.cl/volumen-7-2025

[86] Alberto Moreiras, *Tiempo roto. Vivir el tiempo del antropoceno,* Buenos Aires, Palinodia, 2004, p. 76. Aquí podrá encontrarse una edición disponible en internet: https://www.academia.edu/129115589/Tiempo_roto_2024_

[87] *Cfr.* Jacques Le Goff, *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?* tr. Jenny Enríquez, México, Fondo de Cultura Económica, [2014] 2016.

fenómenos y trazas sucedidas en el tiempo y espacio, vela los efectos de historicidad suscitados de los restos. Y esos efectos, heterogéneos, son índices de experiencias que no están necesariamente articuladas por la teología-política ni el lenguaje civilizatorio, filosófico, que "conocemos". De modo que, una época sin época y un segundo comienzo, son las marcas de un pensamiento de lo impensado que recorre y se adentra a las entrañas de nuestro mundo atento a lo que le anima y nos aviva sin retribución sacrificial.

La intervención de Alberto de aquel entonces inscribió el problema del Antropoceno como uno de los efectos de la estructuración metafísica cuya perdurabilidad antecede, de diversas maneras, a la actualidad. Que su figuración entrópica sea la que nos toca padecer es el resultado, entre otras movilizaciones, de aquella que insistentemente anhela reducir la existencia al principio de dominación, bajo cualquiera de sus formaciones históricas. En este sentido, la destrucción de la historia es ya la desnarrativización de los imaginarios que excluyen el no-todo y la destitución de los supuestos que nos esclavizan.

En esta ocasión, a casi dos años después de haber escuchado aquella presentación, mi querido amigo Gerardo Muñoz nos ha convocado a Alejandra Castillo, Jorge A. Yágüez y al autor de *Tiempo roto. Vivir el antropoceno*, Alberto Moreiras, a comentar lo que nos suscita ese documento. Tarea para mí extraña dados los efectos que me ha suscitado el libro, en los que reconozco la demanda de una lectura atenta y flotante de lo que en ese libro está en juego, esto es, la transfiguración de la existencia, nada más y nada menos. Por ello, lo que me interesa resaltar en esta ocasión son algunos pasajes que, como los comprendo, recorren los límites mismos del libro asomándose a una dimensión en la que la esperanza no es necesariamente el horizonte, sin por ello renunciar a la *ankhibasie*.[88] Las siguientes notas seguirán dicha inquietud.

Deseo de inventar una primera lengua

En el libro *Inteligencia del sueño. Fantasmas, apariciones, inspiraciones* (2012) de Anne Dufourmantelle hay una sección dedicada a lo inesperado. Ahí podemos leer que «lo inesperado es una cualidad de lo real. La más violenta tal vez».[89] Violenta pues lo que altera es la certeza de una posición suscitando una desorbitación, una apertura a lo inimaginable. Los sueños, continúa el texto, provienen de la fractura originaria, «íntima», en la que el tiempo se suspende y en él, la lengua que lo sostiene. En esa zona de no saber se juega una invención, efecto de lo inesperado. «Fundarse en la noche del mundo y elegir una lengua. No sabemos dónde comienza eso que queremos decir, qué lengua desconocida querría librarse allí. Y es a un sueño al que confiamos el secreto de esta ignorancia en la cual sostenemos nuestro deseo».[90] Es, precisamente, esa lengua excéntrica e interior a la que nos suele disponer cuya exposición lleva consigo la posibilidad de otro comienzo, según el *sueño infrapolítico*.[91] ¿A qué se refiere el sueño infrapolítico?

[88] «*Ankhibasie* designa esa práctica existencia de la transición radical que nunca se consuma». Alberto Moreiras,*Sosiego siniestro*, Madrid, Guillermo Escolar Ediciones, 2020, p. 92. Revisar, en especial, la entrada del 14 de mayo de 2020.

[89] Anne Dufourmantelle, I*nteligencia del sueño. Fantasmas, apariciones, inspiraciones*, tr. Fernanda Restivo y Karina Maccio, México, Nocturna Editora, [2012] 2022, p. 118.

[90] *Ibid*., p. 119.

[91] Alberto Moreiras, *Tiempo roto…op. cit*., pp. 36-7.

En los dos últimos apartados del primer capítulo del libro "Propiación marrana" de *Tiempo roto* hay una serie de consideraciones acerca de la relación entre la infrapolítica, el marranismo, así como la implicaciones de esta filiación en una analítica de la existencia desplazada de su reducción política, entendida ésta como la servidumbre voluntaria a la hegemonía y sus sombras. Estos apartados están en relación con los otros cuatro en los que se dirimen las afinidades, diferencias, aproximaciones y consecuencias de las elaboraciones heideggerianas y derridianas acerca de la propiación, entre otras consideraciones de primera importancia para un «pensamiento expropiado»[92], abismado hacia sus límites, ahí donde la herencia aparece como el común de una expresión singular, respecto a la cuál lo que tengamos que decir, se autoriza por sí mismo. En este contexto, es en el que aparece la noción de sueño infrapolítico. Este es un exceso de la historia de la violencia de la cultura, de la civilización, así como de una experiencia del pasado reconocible como algo que sucedió. Este sueño sucede en un afuera donde las cosas aún no aparecen como tal, o bien, como el excedente de las cosas que no pueden ser reductible a su cosificación. La lengua de este sueño antecede a la gramática, no es comunicable ni intercambiable. «Ha pasado un ángel»[93] es una expresión que, recientemente, Gerardo Muñoz ha recuperado en un breve y muy sugerente ensayo en el que lee dicha frase como la escritura de un silencio que hace signo de un indecible. Es este sueño y la primera lengua tras lo que la infrapolítica. Dicho de otra manera, esa lengua proveniente del exceso de la metafísica que nos signa en nuestro alumbramiento que lleva consigo la singularidad irreductible que somos, es la que podría, en todo caso, bordear el hueco de lo inconmensurable y así «dejar aparecer la nada»[94]. El sueño infrapolítico y la invención de la primera lengua son recorridos marranos en los que el desamparo y el desfondamiento confrontan la inmunidad de lo dado que rechaza lo propio, la singularidad, por considerar su expresión como amenazante a la dominación.

Si la cotidianidad está determinada por la extracción de datos y la movilización de las fuerzas que llevan, según las fluctuación del capital, nuestras vidas de aquí para allá, esto no implica que toda nuestra vida sea meramente resultado de ese sometimiento, de esta servidumbre. El sueño infrapolítico es una forma de desestabilización de los sentidos disputados en la *economía-política de la atención*[95], ante la que no queda más que darle la espalda, sin por ello hacer de esto ninguna consigna. Si hay una *praxis infrapolítica* estas son algunas consideraciones que habría que tener en cuenta en los modos de aparecer en el mundo.

Paso atrás de nuevos principios

La perdurabilidad de los regímenes políticos de Occidente es el anhelo de postular principios normativos de los cuales los proyectos puedan sostenerse y afianzarse. La

[92] *Ibid*, p. 29.

[93] Disponible en línea: https://ficciondelarazon.org/2025/08/21/gerardo-munoz-ha-pasado-un-angel/?fbclid=IwY2xjawMgYP9leHRuA2FlbQIxMQABHkMmfbtWItNMYcqLPRXVGB3PACzOACLvcNSVpvtoRZS1JZnDWaGEw-1coN85d_aem_rqKHYhqaEc-8QAHhCHBicQ

[94] Alberto Moreiras, *Tiempo roto…op. cit.*, p. 122.

[95] Para ahondar en esta discusión vale la pena leer el siguiente texto de Néstor A. Braunstein publicado en 2015, en una de las más relevantes revistas de crítica en la actualidad, *Culture Machine*. El ensayo se titula: "Economics (and) The Politics of Attention". Disponible en internet: https://culturemachine.net/vol-15-viva-culture-machine/economics-and-the-politics-of-attention/

legitimidad de lo que se dice y se hace proviene de la suscripción a dichos principios. La institución acredita la expresión. Si hablo, lo hago en nombre de la institución que habla en mí. Si las sociabilidades que hasta ahora han mediado las modalidades de estar provienen de la Ilustración y su debilitamiento no puede más que generar patadas de ahogado agudizando las adscripciones a la sombra de los principios que en otro momento se postularon como semblantes sólidos, ¿qué tipo de relación entre existencia y política hace de esta vida vivible, para nosotros, para mí y para quienes están por llegar, si es que llegan? Si los esfuerzos por instalar principios acaban por socavar el suelo imaginario en el que, se supone, habrían de domiciliarse, entonces estamos ante el horror de caer en cuenta que hace tiempo estamos en el abismo, así como ante la angustia de preguntarnos acerca de cómo es que estamos viviendo nuestra vida. La formulación de la pregunta por la existencia es lo que *Tiempo roto* ofrece como pensamiento. Esto es fácil decirlo. Basta con demorarnos unos momentos en las formas en las que en la actualidad la dominación de nuestra actividad cotidiana rechaza, una y otra vez, los momentos de discernimiento respecto a los cuales las represiones de lo real advienen ojos de agua de lo verdadero. Vivir sin principios no puede contentarse con esto o lo otro, no puede ubicarse en un solo sitio ni quedarse bajo la tutela de una institución que autorice los modos de conducir la vida. La vida sin principios, o la vida que no considere los principios como ejes decisivos para la vivir, implica un desprendimiento del origen. No hay retorno al hoyo del que venimos. Esa falta es la que hace de llama a la vida y del que la primera lengua podría advenir. Y en ella, la experiencia de un amor, de un deseo al margen de la ley y de la liberación, desde la que lo indecible se hace lo que promueve un lazo donde morar en los ritos de pasaje. Me parece que hacia ese lazo es al que se abre la tarea infrapolítica.

Alotropía

Entre otras propuestas de *Tiempo roto* el pensamiento alotrópico, la apertura hacia la alotropía, es la apuesta intempestiva de aventurarse hacia el exceso de lo que el primer comienzo, esto es, la identificación en el ser y pensar parmenídeo, no ha cesado de hacer, a saber, continuar «el encubrimiento radical de la extrañeza del ser, que nunca puede agotarse en la comprensión humana».[96] Si optamos por esta vía, la alotrópica, nos enfrentamos a la riesgosa y compleja tarea de pensar en los límites del pensamiento mismo en retirada a lo que la mediación humana ha considerado como orientación del pensar. Este pensamiento tiende al exceso, se excede, se obliga a ir más lejos –hacia un interior–, desidentificándose del dominio de la intención, en el que lo otro de lo mismo marca el otro comienzo.[97] Esta interioridad –o, quizá, *extimidad* (Lacan)– hacia los lugares y huecos donde lo no-humano habita al humano corresponde a una liberación de principios, dado que esa zona, *khora*, no está dispuesta por ningún ente, más bien, está en la nada. Pensamiento del acantilado, ctónico.[98] El pensamiento alotrópico se retira del mundo para ir al mundo. No huye, no restituye, no soluciona. Muestra lo que no dice haciendo oquedades en el lenguaje de la no-coincidencia entre el ser y el ente. La expresión alotrópica rompe la palabra,

[96] Alberto Moreiras, *Tiempo roto…op. cit.*, p. 107.

[97] *Ibid.*, p. 112.

[98] *Cfr*. Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *La dialéctica de la Ilustración*. *Fragmentos filosóficos*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, en Obras completas, vol. 3., España, Akal, (1944) 2007. En especial, las páginas 29 y 30.

la comunicación, el imperativo que mantiene reprimida su emergencia. El pensamiento alotrópico es él mismo experiencia de un desvío del ente, de la cosa, hacia la nada. *Tiempo roto*, así como los esfuerzos históricos de un pensamiento alotrópico, son reconocibles por sus derivaciones, por la manera en que separan, así como por su hueco que habilita el hacer. Este hacer, que a su vez podemos referir a la transformación del mundo, a la preparación a un mundo distinto, nos lleva a la pregunta por el tiempo y a la economía de la interpretación que conlleva considerar la cantidad de textos que circulan, a la lógica acumulativa del discurso universitario, que pareciera rechazar el carácter y la intervención intempestiva de una escritura *exiliante.* Si la maquinación que circunscribe vía la gramática al ser desde su reducción al ente, entonces, la pregunta acerca de qué estamos haciendo en cuanto a nuestras relaciones con el pensamiento se vuelve imperativa para no caer en la seductora y estúpida cantaleta de la queja académica o la conmiseración de una tradición perteneciente a una fantasía. En este sentido puede comprenderse que la alotropía pase por los lindes universitarios debido a su naturaleza, esto es:

> Dejar aparecer lo inaparente: la paradoja es entonces el dejar aparecer lo inaparente en la alotropía extrema, que es un dejar aparecer la nada, es un dejar aparecer un exceso en cuya estela encontramos la "pequeña" cosita (*Geringe*), el "fenómeno primordial". La tautofasis es la alotropía extrema. Si llamamos a esto el legado, y así la última palabra, es para recordar que su función es prepara un posible desplazamiento y abandono de los imperativos de *Gestell* en aras de otro comienzo del pensamiento, que es también necesariamente otro comienzo del habitar humano en la tierra y, por tanto, también necesariamente otra política.[99]

Desierto en el desierto

Un espacio inapropiable a la ontoteología en el que el ser no es reducido a su gramática ni a una fantasía de la comunión, es lo que el capítulo de "Propiación marrana" recupera de Derrida llamada: desierto en el desierto.[100] Me interesa este espacio debido a la resistencia «infinitamente resistente a la apropiación ontoteológica»[101], entre otros motivos, por la historicidad del desierto en la tradición Occidental –excesiva ella misma–. Pienso, particularmente, en la tradición del cristianismo primitivo: *xeniteia*.[102] Salir sin saber adónde para escuchar la palabra divina en otro lugar respecto al cual se está partiendo, en otro que no soy, en lo que no conozco ni puedo saber, es una decisión de perderse en la extensión de la noche donde la existencia es puesta al límite de sí misma, expuesta en esa región no-humana que dispone mi vida. El desierto del desierto es la zona excedente a la fantasía de la comunidad, de la reunión en torno a la Unidad. Es un llamado extranjero que lo Mismo no puede del todo eliminar, pues le es constitutivo de varias maneras. Esta solicitación, en los tiempos del Antropoceno, es un trabajo secreto, negativo –y, por lo tanto, afirmativo– de desposesión de las expresiones que engañan el florecimiento del deseo que no cesa

[99] Alberto Moreiras, *Tiempo roto…op. cit.*, pp. 122-3.
[100] *Ibid.*, pp. 39-44.
[101] *Ibid.*, p. 41.
[102] Al respecto he iniciado un proyecto de largo aliento disponible en internet: https://trazaxeniteia.wordpress.com/

de retirarse y, en consecuencia, de promover un camino alotrópico. El desierto en el desierto, *khora*, no es accesible porque está más lejos (o demasiado cerca) de lo que buscamos. No podemos vivir sin lo que desconocemos –y no conoceremos–. Sin la retirada de nuestro país, sin desierto, no habría vida alguna pues estamos enlazados con los otros, humanos y no-humanos. El lazo del desierto en el desierto es la relación negativa que nos arroja hacia el exceso, desafiando las identificaciones que nos condenan como mera materia dispuesta a la extracción. Sin ese exceso la muerte, ciframiento del fracaso de un arribo, de una realización, al que por cierto tendemos, estaría desde hace tiempo comprendida. Y no es así.

Me pregunto si el contrapunto del desierto en el desierto es el cúmulo de escrituras, residuos de la historicidad que aún son avivadas por quienes son objetados por algunas de éstas. Si esto es así, ¿en qué medida la primera lengua es lo que estaría por venir?

Nihilismo afirmativo: el riesgo de la historia desobrada

En el marco del Seminario "Escalas del tiempo" organizado por posgrado en historiografía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), el 25 de junio de 2025 tuvo lugar una sesión abierta al público, transmitida por su canal de Youtube, dedicada a discutir el Antropoceno.[103] Entre otros documentos, entre ellos algún libro de Jean Vioulac, *Tiempo roto* fue uno de los elegidos para la discusión. Me llama la atención y celebro que, al fin, una de las instituciones que históricamente se ha hecho cargo de manera seria y consistente por la historiografía haya atendido al registro infrapolítico. Sobre todo, por las preguntas que la infrapolítica hace a la historiografía y a las instituciones que la posibilitan. No obstante, me resulta un tanto desafortunada la recepción que tuvo la lectura de *Tiempo roto*, a las que tenemos acceso por el video que cité. En especial, me llaman la atención las críticas realizadas a este libro, la mayoría orientadas por la falta de profundidad en el trabajo conceptual, la excesiva importancia que se le da a lo novedoso y al tono apocalíptico del tratamiento filosófico del contenido, así como la ausencia de referencias al archivo y actualidad de las ciencias sociales. Asimismo, hay una serie de señalamientos del método de estudio localizado como la mirada de los estudios culturales y la desconstrucción, que ignoran las aportaciones científicas en tanto que estudios de casos objetivos. A decir verdad, pienso que estos señalamientos no atienden, de manera puntual, lo que está en juego en el libro que, entre otras lecturas, puede ser: la pregunta por cómo conducir la existencia hacia una afirmación de lo incalculable, asumiendo la radicalidad de esta práctica en nuestra facticidad, que no sacrifique su paso por la vida a la mera acumulación del capital como fin último. Esta elaboración de un camino afirmativo es destructor en la medida en que se abre paso atravesando lo que *Tiempo roto* recupera de Schürmann bajo la formulación de los *fantasmas hegemónicos.* Esto es: la destrucción de las obturaciones de una primera lengua, de una lengua pre-escolar, es la que está en juego en la infrapolítica y la que, dicho sea de paso, es radicalmente histórica. Dicho de otra manera, lo que está en juego es la destrucción del uso político de la historia[104], del discurso del saber, debido a que esta operación es captura de la posi-

[103] La sesión está disponible en internet: https://www.youtube.com/watch?v=WqeCmG2MTPo&t=8069s
[104] *Cfr.* Alberto Moreiras, Línea de sombra… pp. 161-198.

bilidad el pensamiento en reserva para el sostenimiento insostenible de este sistema. Esta tarea infrapolítica, como la pienso, no renuncia a la política, la desplaza hacia la nada de la que parte habilitando experiencias avivadas por un quehacer en el que la metafísica no sea el principio regulador. En este sentido, el nihilismo afirmativo de Nancy rima con la alotropía, pues busca una trama, un zurcido, una suturación no sacrificada ni consumida por dios.

Comentarios sobre: Alberto Moreiras. *Tiempo roto. Vivir el antropoceno*

Jorge Álvarez Yágüez

1. Presentación

Tiempo roto reune un pequeño conjunto de trabajos de Alberto Moreiras que dan continuidad a una larga reflexión que viene manteniendo en torno a lo que entiende como una honda crisis de pensamiento que al mismo tiempo es de civilización. En este caso el libro articula su exposición en torno a un eje en el que se unen tres elementos principales: en primer lugar una estructura de pensamiento dominante de nuestra época, una "época sin época" (Stiegler) en que se ha roto toda dimensión temporal que pudiera servir de orientación o de dación de sentido, un tiempo roto en el que se desenvuelve el final de lo que Heidegger denominaba Ontoteología o Metafísica occidental y que para el pensador alemán tenía su realización máxima en la técnica de nuestro tiempo, que todo lo determina. Moreiras quiere ver justamente eso mismo en lo que la geología ha dado en llamar Antropoceno como época geológica que hipotéticamente sustituiría al Holoceno, a la época en la que todas las civilizaciones han nacido se han desarrollado y muchas muerto. Bien entendido que Moreiras, con acuidad, no reduce la significación de esta denominación a su significado geológico sino como una categoría epocal acertada para designar nuestro momento civilizatorio. El Antropoceno vendría a ser el trasunto empírico, la plasmación de aquel *arkhé* (principio) significado por la estructura metafísica de pensamiento. Estos dos elementos, *arkhé* de pensamiento y Antropoceno, son articulados a un tercero representado por la noción de *infrapolítica*, cuya exposición demorada Moreiras la había hecho en otro libro que lleva ese término como título. En realidad este último elemento es hacia el que todo se dispone, pues en la medida en que estamos ante un pensamiento crítico, de enorme radicalidad, en él, al tiempo que se hace un profunda cala en el significado -o su ausencia- de nuestro tiempo, se trata de plantear líneas de fuga, de salida. El ejercicio infrapolítico lo que se propone justamente es una salida que implique un "otro comienzo". Los títulos de cada uno de los cuatro capítulos del libro enuncian un concepto clave que daría cuerpo a la alternativa infrapolítica: *Propiación marrana*, *Otro comienzo*, *An-arquía*, *Alotropía*. Todo ello se despliega a través de un diálogo de fondo con pensadores que vienen acompañando a nuestro autor desde hace mucho tiempo y que conoce como pocos. Nos referimos sobre todo a Heidegger y Derrida, pero también, en relación especial con el primero, a Reiner Schürmann. En un segundo plano el diálogo se entrevera con otros como Nancy, Malabou Agamben o Stiegler. Los capítulos son de una gran densidad y su conjunto compone un coherente y hondo ejercicio de pensamiento vertido en una elegante escritura.

2. Algunas cuestiones a debate.

Como tal reflexión de calado sobre algo que en modo alguno puede darse por cerrado, el libro suscita lógicamente múltiples cuestiones o puntos de comentario, algunos de los cuales nos gustaría plantear dentro de la afinidad por la problemática abordada.

2.1 Filosofía de la historia.

El manejo de categorías y perspectivas heideggerianas es una constante en el pensamiento de Moreiras y particularmente en el abordaje de esta temática (primer y segundo comienzo, ontoteología, el presente técnico como culminación de la metafísica, etc). Ello comporta evidentemente la necesidad de enfrentarse a la problemática que tales categorías entrañan y que ha sido ya muy largamente desarrollada por múltiples autores. Moreiras ha hecho muchas veces precisiones críticas y distanciamientos en su uso del maestro de Messkirch, no pocas veces asumiendo las finas observaciones derridianas al respecto. Nos queda, con todo, la duda de hasta donde compartiría o presentaría sus reservas en relación con la *filosofía de la historia* que conllevan en su autor las categorías que maneja. Para indicarlo brevemente, desde mi punto de vista esa filosofía de la historia supondría:

a. Una *instancia determinante, principio o arkhé,* que es principio de *pensamiento*, que ejerce de mecanismo *totalizante* de una época, de la que constituye algo así como su "esencia", que se trasluce en todas las capas o estructuras de la sociedad. De manera que representa un tiempo homogéneo en el que se daría aquello que Althusser denominaba *totalidad hegeliana,* en la que podía hacerse un *corte de esencia* en el que se revelaría cómo cada estrato o capa son expresiones uno de otra, todas reflejando el mismo principio. La época pues constituye una totalidad homogénea perfectamente determinada por su *arkhé,* por lo que la ruptura con el mismo significaría un corte radical, la destrucción de la misma. Las épocas se irían sucediendo como cortes homogéneos en el tiempo. El hecho de que el *arkhé* en su naturaleza pertenezca al orden del pensamiento es lo que genera el efecto de una especie de fusión perfecta entre filosofía e historia, pensamiento y mundo.

b. El uso de la categoría de *Origen* que tanto denunciara Nietzsche cuando de cuestiones de genealogía se trataba, categoría metafísica donde las haya. El origen de toda la deriva en que consistiría la mala historia occidental consistiría en una Gran Bifurcación o desvío respecto de un denominado Primer comienzo con Anaximandro y los presocráticos, una desviación que con Platón, llevaría ya por un largo derrotero de primacía del ente, de olvido del Ser que conduciría hasta nuestro presente en que se da su consumación.

c. Todo ese gran desarrollo se concibe pues de manera *lineal* y *determinista*, de forma *teleológica.* En la desviación primera estaba ya el final. En el Origen el Destino. En la Idea platónica como primacía está ya la consumación dada en la época de la técnica, nuestro Antropoceno, el imperio de la *Machenschaft* (p. 64). En las formulaciones últimas de Heidegger el macrosujeto de todo esa nueva gigantomaquia presentada a modo de historia. no puede ser ya otro que el Ser mismo. La historia real queda así disuelta. Heidegger había observado cuánto aun de la metafísica moderna de la subjetividad quedaba en el concepto central nietzscheano de la voluntad de poder, que no era sino una voluntad de voluntad. Habría que hacer lo propia respecto de Heidegger para ver cuánto de lastre de las viejas categorías hay en este modo de concebir la historia. Infrapolítica tendría que hacer cuenta crítica de todo esto.

d. Dados estos presupuestos, la salida de la época de la consumación, aunque supone necesariamente romper con todo lo anterior, pues se propone algo "enteramente otro", un "afuera absoluto", tiene que adquirir, sin embargo, su misma forma de aparición histórica, ahora como un "segundo comienzo", que, con todo, se propone no solo como otro comienzo sino como comienzo otro, y, siguiendo ya las precisiones de Schürmann, sin *arkhé* alguno. Esta salida no puede pues sino rememorar un Origen, que ahora no será ya el de la Gran bifurcación sino el del Primer

comienzo. En él ya no cabe continuidad o prolongación alguna pues el pasado no es plural, no se compone de mil luchas y líneas de fuga sino de un conjunto de cortes dominados por un *arkhé* que al fin no es sino repetición de un mismo olvido. Concebido con tal linealidad y homogeneidad por encima de los cortes no puede haber sino ruptura radical que se abra a un "afuera absoluto".

2.2 Dificultades con la noción de "Otro comienzo"

Esa apertura a lo enteramente otro es lo que comporta el concepto de Otro comienzo. Entiendo que él comporta uno de los núcleos más vibrantes del libro, que como debe ser, adensa reflexiones tan interesantes como polémicas. A mi modo de ver esta noción arrastra componentes semánticos del lenguaje heideggeriano que requerirían de depuración crítica.

a. El concepto establece un corte sin resto con la época presente, con la Modernidad *in toto*, también con lo que alguien pudiera filtrar como *legado* pues ello supondría ya contaminación, presencia de lo viejo en lo nuevo. Si alguien se preguntaba si el proyecto ilustrado estaba ya definitivamente acabado sin que nada de él fuera ya prorrogable, desde esta noción de corte absoluto la contestación es taxativa. No cabe aquí dialéctica alguna que transporte al futuro en un nuevo plano de elementos transformados o no de otro tiempo. Heidegger se ha comportado antes esto, al menos en ocasiones, de manera ambigua, como cuando apuntaba aquello de que en el peligro late lo que salva, la doble cara de la técnica, etc. Habría que tasar cuánto de un pensamiento que se abandona es lo que permite líneas que son las posibilitadoras de su misma crítica.

b. El libro trata de adentrarse muy sugerentemente en ese estadio en que el pensamiento se deshace del género filosofía, (Schürmann, Badiou) se torna antifilosófico y no puede sino abocarse a situaciones llenas de paradojas, pues no puede pensar sino con la "lengua común" que "es la lengua de la metafísica" (43) intentando desprenderse de ella, tornar como a un "primer lenguaje" (Derrida). Si bien nada de ello puede darse si no es en una *experiencia* singular (52) en que el propio pensamiento ante su *límite*, ante el otro, no anticipado ni anticipable, se suspende en el acceso al afuera. Heidegger sostenía que el pensamiento que llega al límite, al despertar del ocultamiento del olvido del ser, aun no constituye la experiencia de lo otro y se pregunta si es una experiencia "sin pensamiento" (85). Derrida habla de una "anámnesis enteramente otra", "anámnesis de lo totalmente otro", de algo que ni siquiera ocurrió exactamente pero de lo que hay huella. Estas son las aporías, las paradojas que atraviesa esa especie de meditación última, pero necesaria para un comienzo otro. La suspensión de la conceptualidad, de la lógica, de todo fundamento aún en sentido débil, en fin, de los códigos usados, etc. la necesidad de deshacerse de todo lo que nos ata a lo anterior, significa una verdadera *kenosis* o vaciamiento, el estadio *satori* del monje zen. Nos introducimos así en un arroyo de sucesivos desvestimientos sin fin, de sueltas de cualquier lastre del que se supone nos impediría dar el paso más allá requerido. De ahí las fórmulas paradójicas que en este camino se expresa tal trance: "paso más allá del paso, exceso más allá del exceso, el límite del pensamiento es la consumación del pensamiento" (36).

Hacia el final del libro Moreiras hace referencia a aquél texto en que Massimo Cacciari llamaba a un confrontación necesaria con Heidegger. Creo que sería estimulante que en la misma senda trazada por algunas de las críticas dirigidas por Derrida, Moreiras, que más de una vez ha hecho observaciones en que toma distancia de perspectivas heideggerianas y asume las propuestas derridianas, hiciera esa con-

frontación y nos ofreciese en compendio sus conclusiones sobre qué puede y qué no ser prorrogado de sus conceptos para un pensamiento infrapolítico.

2.3 Concepto de principio

Moreiras asume la noción de *arkhé* que tanto ha costado perfilar a Schürmann, no sin matizaciones y desvíos, es verdad. *Arkhé* como instancia (de pensamiento) determinante de una época globalmente considerada. Sin embargo, en algún momento parece adquirir un significado más general, como cuando se nos propone lo *an-árquico* como condición de la política. La formulación de esta tesis resulta indudablemente seductora y razonable, si bien exigiría, claro, muchas precisiones, pues genera muchos problemas si se entiende como "ausencia general de principios y de la legitimidad de principio alguno", y al mismo tiempo se afirma que esto es lo que conduce a la igualdad del "nadie es más que nadie" (71) o pone en juego un determinado sentido de justicia. Es difícil ver cómo se deriva un concepto tan exigente de igualdad o cualquier significado de justicia desde esa ausencia total de principios, de nada de lo que se desprenda legitimación. Por ejemplo el concepto de principio de acción de Arendt podría superar determinada idea de *arkhé*, que la misma Arendt ha criticado y no por ello arrumba con otras posibilidades de la noción de principio que no se acomoden a la noción griega. Creo que la crítica de la noción de principio exigiría delimitar mas afinadamente qué nociones digamos posmetafísicas aun caben del mismo. Por ejemplo en ciencia desde Newton para acá el principio ya no se justifica así mismo como autoevidencia, sino tan solo por lo que de él coherentemente pueda derivarse. Es decir obtiene su legitimidad de sus consecuencias. Quizá de ese otro modo podría evitarse el *gap* que se produce entre aniquilación de todo principio y el exigente concepto de igualdad del que infrapolítica se reclama, un *gap* que Moreiras parece detectar en Derrida, o al menos nosotros lo vemos así, entre el estadio enunciado como "desierto en el desierto de la *khora"* y una "racionalidad universal" en la que está implicada la "democracia política" (39, 41).

2.4 Una difícil practicabilidad.

Este es el último punto que me gustaría espigar en la lectura de esta apasionante reflexión que es *Tiempo roto,* el relativo a la difícil practicabilidad de una infrapolítica que ha de desempeñarse sobre ese fondo de pensamiento en el que juegan categorías como las arriba mencionadas acerca de otro comienzo, de la relación a un afuera absoluto, suspensión de todo principio, consumación del pensamiento, confrontación con el límite… sabiendo a la vez que se nos propone para "un futuro en el que ya no estaremos" (15). Nos faltan muchas *mediaciones* entre ese necesario pensamiento y lo que pudiera ser el ejercicio de la infrapolítica que no fuera otro que el constituye esa meditación misma. Se requiere de muchos nexos conceptuales entre aquellas categorías de un pensamiento que intenta abrirse paso en la consumación de la Metafísica en la época del Antropoceno y un ejercicio de la infrapolítica que ciertamente ha de entenderse más allá de la dualidad teoría-praxis.

*

Estos son algunos puntos de debate. En muchos de ellos, aunque pueda resultar paradójico, está lo mejor del libro. Acerca de lo que nos propone todos estamos llamados a seguir meditando. Las hondas calas que nos entrega constituyen un excelente ejercicio en el cumplimiento de la urgente tarea de pensar el presente.

Mi respuesta a Gerardo, Alejandra, Andrés y Jorge

Alberto Moreiras

Agradezco infinitamente a Gerardo Muñoz, Alejandra Castillo, Andrés Gordillo y Jorge Alvarez Yágüez haberse tomado el tiempo necesario de lectura y reflexión sobre mi librito *Tiempo roto,* que llevó primero a una para mí apasionante conversación electrónica con ellos en agosto de este año y luego a la preparación de los textos aquí reunidos, incluido este mío. Suele producirme incomodidad (aunque siempre bienvenida) que mis amigos—o también los que no lo son, que no es el caso--hablen de mi insuficiente escritura, porque hacerme cargo de lo que dicen de ella tiende a resultarme difícil, para bien y para mal. En cualquier caso hacerlo sin matices es demasiado bruto y hacerlo con matices es quizá impertinencia y presunción. La interlocución es necesaria, el diálogo es necesario, la conversación es preciosa, pero, quizá por gallego, prefiero siempre que se hable de otro, o bien de la cosa misma: prefiero en alguna medida sustraerme. Y así procuro no hacerme cargo de lo que se dice de mí, o de lo que yo hago, ni para discutirlo ni para aceptarlo, y espero que eso sea entendido, desde luego en este caso específico, como señal de respeto a su parecer. Son sus lecturas soberanas y quedan dadas como tales.

A mí me queda no solo la necesidad de contestarles—y de hacerlo directa y no indirecta o alegóricamente—de alguna manera conmensurable, puesto que no puede haber solo silencio ante sus gestos generosos, sino también el gusanito de una cierta desazón que supongo inevitable para cualquiera que escriba ante toda interpretación que no sea simplemente reiteración. Así que voy a tratar de calmar esa desazón con esta respuesta, y no hacer ninguna otra cosa.

¿Qué estaba en juego para mí en *Tiempo roto*? No considero que el proyecto que llevó a ese texto esté terminado en ningún sentido—estoy escribiendo ahora su continuación con toda la laboriosidad posible. También es verdad que a mí no me gusta terminar nada, me produce desasosiego dar algo por hecho cuando se me hace siempre obvio que todo punto final en cuestiones de escritura es morralla arbitraria. *Tiempo roto* es un libro abierto, no quiso ni pudo ser otra cosa, ante una serie de preguntas cuya respuesta no puede darse con fijeza—toda fijeza sería también morralla. Esas preguntas son existenciales y no teóricas, son preguntas de carne y hueso en la medida en que, ya como preguntas, duelen en el cuerpo. Y son preguntas directamente motivadas por el atolladero en el que estamos colectivamente. Se formulan en español o en inglés (algunos de los capítulos fueron escritos originalmente en inglés) y no pueden por lo tanto sino usar los recursos de esas lenguas, incluyendo el primer recurso abrumador, que sale del hecho de que la lengua que heredamos es siempre acumulación fantasmática y hereda y no puede no heredar cargas que pesan en el cerebro de los vivos, puesto que todos los vivos tenemos historia de muertos y de muertes sin número.

Para mí esa espectrología—visible cuando uno mira el libro con rayos X, o bastan ojos claros—incluye por supuesto la historia de Occidente, que es la que mejor conozco, y la historia del pensamiento contemporáneo en la medida en que la conozco. No tengo el prurito de ninguna originalidad imposible, pero sí acepto tener conciencia de que venimos de algo complejo, de una historia que, en resumidas

cuentas, no puede dejar de ser lineal para cada uno de nosotros, que somos punto más o menos final de una trayectoria de largo alcance y que desde luego acepto en toda su multiplicidad. Pero asumo con ello la responsabilidad plena de lo que yo entiendo como más radicalmente significativo en esa herencia. De ahí, por supuesto, mis énfasis en un puñado de textos de la tradición que distingo como decisivos en cada caso—de Parménides y Píndaro y Heráclito a Marx y a Nietzsche y a Heidegger y a Schürmann y a Derrida y a Nancy y a Malabou, aunque esté muy lejos de haberles hecho justicia. Todos ellos asumen a su vez una herencia, implicando muchos otros nombres y muchos otros dolores, que asumo y comparto, ese es el juego.

Y son ellos, mis fantasmas (aunque tengo más todavía no declarados), los que guían la labor de escritura en un tiempo que, fuera de Malabou y Nancy, es el nuestro y ellos no pudieron llamar antropocénico. Y yo lo hago por ellos, espero que sin desfachatez, entendiendo que están implicados en su producción aunque en la mayoría de los casos de forma crítica. Quizá por lo tanto yo solo pudiera jactarme, si me interesara, de cierta labor de traducción--¿qué recursos de la tradición pueden ser invocados hoy, en su calidad fantasmática misma, para dejarnos entender y por ello vivir en el Antropoceno? Elegí los que me parecieron mejores, y eso es en cuentas resumidas todo.

Hace unos días terminé la lectura de un libro de Jean Vioulac, al que tendré el honor de recibir en Texas dentro de unas semanas, llamado *Approche de la criticité. Philosophie, capitalisme, technologie* (PUF, 2018). Hacia el final de su texto dice Vioulac que la palabra *criticité* de su título está prestada de la física nuclear y nombra el momento en el que la materia alcanza un punto en el que poder cambiar su estado. Es pues una buena metáfora para el atolladero presente, describible como un mundo en su fin potencial. Pero Vioulac dice que el pensamiento no debe dedicarse a la profecía, que nadie está en posición de saber lo que va a pasar, y que solo nos toca analizar lo que tenemos y lo que vemos. En ese sentido, si el análisis mostrara, en la imminencia de lo que viene, que solo un acontecimiento auténtico podría conjurar el peligro vinculado al Capital y a la Tecnología de nuestro presente (lo que mi texto llama *Gestell* en referencia al término heideggeriano), ese acontecimiento auténtico podría ser la insurrección que viene, la comunidad que viene, o la Singularidad posthumana que los transhumanistas adoran. Pero podría también ser un final, en cuanto accidente de la *criticité.* No podemos saberlo y no vamos a arriesgarnos a profetizarlo.

Supongo que *Tiempo roto* dice lo mismo. No sabemos qué va a suceder, pero debemos aprender a vivir en ese no-saber sin presciencia, pero también sin ilusiones ni estafas. Eso requiere modestia extrema, humildad, pero también inmensa e intensa crítica. *Tiempo roto* no es que postule sino que da por descontado que, si es la política lo que el intelecto general, nunca demasiado avispado, adjudica como campo de posible salvación, estamos perdidos. No habrá salvación política, en ningún caso desde las presuposiciones y los postulados que la política de la modernidad—digamos la política desde la Revolución Industrial—trae consigo, en primer lugar porque la política es hoy un campo de acción secundario y derivado de lo que la combinación Capital/Tecnología deja a nuestro alcance. Ninguna articulación contrahegemónica concebible está hoy en posición de derrotar a un Mercado mundial que rige todos los Estados. Si es posible imaginar—no profetizar—un cambio radical que afecte la configuración misma del Capital como autovaloración del valor, no podemos sin embargo invocar ningún actor político susceptible de llevarlo a cabo. Mientras tanto, ¿qué hacer? ¿Cómo vivir en ese no-saber sin presciencia, pero profundamente

escéptico respecto de la capacidad política de nuestro mundo, desde la izquierda o desde la derecha, cuando el no-saber incluye no saber nada de ningún posible agente político fantasmático, misterioso, invisible e impredecible?

No hay tampoco retorno a ninguna reconfiguración teológica o cripto-teológica del mundo que pueda ofrecer salvación, ni efectiva ni numinosa. La muerte de Dios ha tenido lugar, Nietzsche nos contó quién lo hizo, y la desecularización del mundo secular imputable a ese agente asesino no es una vuelta religiosa sino su abandono más radical—en la medida en que la secularización, como enseñó Carl Schmitt, era y es religión disfrazada (en Texas eso se ve sin más que salir a la calle o entrar en la clase). Podemos solo esperar, mientras ejercemos nuestro modesto deber crítico, pero en esa espera hemos de inventar formas de vida que puedan ser conmensurables con ella. La infrapolítica es ese intento que prepara un comienzo otro a partir de la historia vencida. Y la alotropía es la propuesta de imaginar instancias generativas. Digamos que si la infrapolítica es pensamiento de la traza olvidada, de la traza que la metafísica olvida para darse a sí misma y como condición de hacerlo, entonces la práctica alotrópica es experiencia de algo que precede a la estructuración ontoteológica y sacrificial de la historia de Occidente, hoy ya historia planetaria. Y así procura desidentificación respecto de ella. Ese es sin duda un reclamo intempestivo, el de abrirse al exceso de una traza que solo persiste como traza. Pero es el reclamo que propone *Tiempo roto* como infrapolítica marrana.

Me gustaría terminar esta reflexión aludiendo al otro elemento del librito que nuestros amigos comentan, la an-arquía, sin duda para mí derivada en gran parte del pensamiento de Reiner Schürmann y de su énfasis en el resto trágico que perdura en la estela de las hegemonías rotas de la historia de la metafísica. Pero quiero hacerlo no a partir de Schürmann, sino desde la reelaboración por Nathalie Zaltzman de la pulsión de muerte freudiana en su ensayo "La pulsion anarchiste" (en *De la guérison psychanalytique*, PUF, 1998). En realidad no puedo sino referirme a ella, el texto es complejo, y recomendar su lectura. Dice Zaltzman: "la pulsión anarquista trabaja para abrir una posibilidad de vida allí donde una situación crítica se cierne sobre un sujeto y lo aboca a la muerte" (137). Es una corriente de la pulsión de muerte que trabaja para vivir, "un destino de esa pulsión otro que mortífero" (137): "La pulsión de muerte trabaja en cada uno . . . para superar la negación de la muerte, negación mortífera por excelencia; utiliza para hacerlo todo lo que está a su alcance, así también la enfermedad, para hacerle lugar en la economía psíquica a representaciones de la mortalidad. La negación mantenida de la amenaza de la muerte no puede sino aumentar la presión interna de la pulsión de muerte aprisionada, que llevará sus vías libres a donde disponga" (126).

En el atolladero antropocénico, y ante la monumental negación de la muerte que la débil política moderna ofrece ya como negacionismo radical ya como intentos suaves de mitigación improductiva, desplazar la pulsión de muerte desde su corriente mortífera hacia su anarquismo vital es todo lo que *Tiempo roto* puede ofrecer en su parte propositiva. Zaltzman ofrece dos ejemplos: el del pueblo Inouit que consagra su vida a la individuación en circunstancias climáticas radicalmente adversas o el de los que buscan sobrevivir el universo concentracionario en los campos nazis de los años 1940. *Mutatis mutandis* entre esos dos ejemplos podríamos encontrarnos todos en unos decenios. Y hay que aprender a vivir mientras tanto. Lo que yo recomiendo es darle rienda suelta a la pulsión anarquista, y a todo lo que ella conlleva.

Wellborn, Texas

Antropoceno como fin de diseño de Alejandra Castillo

El colapso del diseño: sobre *Antropoceno como fin de diseño* (2025), de Alejandra Castillo.

Gerardo Muñoz

Solo en raras ocasiones la operación del pensamiento encuentra puntos de escape angulares o laterales. Este es el gesto que caracteriza la escritura teórica de Alejandra Castillo, y es particularmente brillante en su libro más reciente, Antropoceno como fin de diseño (La Cebra, 2025). La entrada zigzagueante es una intuición que también es un hilo conductor: la fuerza de la subsunción real de la dominación capitalista depende de la operación del diseño. Por supuesto, en diseño no solo se oye plano y forma, sino también designación y, por ende, el régimen especular de visibilidad, ordenabilidad y cuantificación. Es el mundo de la silvicultura fisiocrática. De hecho, la sucinta definición de Castillo de la condición metapolítica del diseño se ofrece al lector en la entrada: "El diseño es la figura que piensa siempre por adelantado (Castillo 12). El diseño calcula y localiza. Es a través de la operación del diseño que la legibilidad se adecua a la representación política para que el estado pueda gestionar y atenuar el despliegue de sus formas y las circulaciones de las relaciones de totalidad (Castillo 13). El diseño es lo que es común al trabajador, al ingeniero y al abogado. Es por eso que el diseño para Castillo es un nexo eficaz que conecta la separación de la objetividad y los mundos de la vida. Entendido en este sentido, el "diseño" es análogo al encuadramiento del mundo que se intensifica en la era de la tecnología y la retórica. Pero en la divisoria de aguas del fin de la modernidad, la hegemonía del diseño colapsa, mientras que se convierte en un "autodiseño" temporal sumergido en todas las esferas de las representaciones expresivas.

El final del segundo vector del zigzag delineado en el ensayo se encuentra precisamente en esta coyuntura: el antropoceno lleva las proyecciones y el diseño humanistas a su ruina definitiva. Esto significa que la forma capitalista no es informe porque ha logrado subsumir el tiempo de la vida como excepción al trabajo; el tiempo es ruina porque el diseño ya no coincide con el mundo de las formas, pues ha temporalizado la experiencia en una transparencia total sin recordatorio. Para Castillo, esto significa que en el antropoceno ya no hay "lucha por la visibilidad", pues todo se ha vuelto expuesto y hueco; desustancializado en el tejido mismo de la subjetividad (a principios del milenio algunos llamaron a esta nueva figura hiperbólica el Bloom). Implícitamente en la escritura de Castillo está la suposición de que la mediación entre política y diseño se ha roto, y el nuevo imperio securitario solo puede inmunizarse contra el mismo lugar que en los tiempos modernos le otorgó legitimidad (la sociedad civil, el poder constituyente) (Castillo 37).

El fin del diseño implica su absolutización, un nuevo imperativo carcelario de adaptación que convierte cualquier reivindicación de subjetividad en un respaldo

a la prisión del ego. Vivir en una condición postdiseñada, fuera de este mundo, no solo implica enfrentarse al espacio homogéneo del intercambio cultural en imágenes; es también un nuevo imperativo que exige «sujetarse, sin saber a qué; someterse a lo que sea, y que, como reflejo de su poder y sentido común, todos creen de todos modos»[105]. El fin del diseño allana el camino para nuevas formas plásticas de dominación hacia una unidad planetaria integral.

Amadeo Bordiga afirmó a lo largo de su obra que el diseño democrático era quizás el sistema más adecuado para la versatilidad de la acumulación capitalista y su expansión implacable. Por ello, todos los casos políticos que Castillo presenta en un texto, a modo de teatro de sombras, no pretenden ofrecer una nueva teoría de la ideología, sino mostrar cómo el diseño democrático es un traje de una sola pieza que se adapta a todos sin necesidad de «tipos ideales» que fijen la normatividad y los acuerdos institucionales. De hecho, ya no existe nada parecido a una "extrema derecha política" —y esto es solo una modificación del vocabulario de Castillo, quien insiste en el término a lo largo del ensayo—, sino figuras derechistas de lo político que se aferran desesperadamente a cualquier forma para distraer del abismo de la legitimación social. En última instancia, el control sobre este vacío será —en muchos sentidos ya lo es— la continuación de la guerra en el tejido social; y la estasis requerirá un nuevo desarrollo sigiloso de tecnologías de contención que Alex Karp, de Palantir, ha llamado la nueva "forma letal". Esto significa que el diseño democrático no es solo expresivamente un sistema de sentencia de muerte; es, en virtud del intercambio de formas sociales, una negación invertida de la finitud humana. El punto de desesperación invitaría a algunos a rebuscar en el gabinete de las formas; una reacción instintiva a la irrupción del antropoceno contra la suma total de diseños posibles.

Por supuesto, esto es también lo que Alejandra Castillo evita a toda costa en Antropoceno como fin de diseño (2025). Hacia las últimas páginas del libro, Castillo aboga por un giro transformador que se aleje del cuerpo; una insurrección corpórea que, al rechazar el corpus político rectilíneo y heteronormativo de la época moderna (no es casualidad que Hobbes fuera el fundador tanto de la autonomía de lo civil como de la física del cuerpo de la materia en el espacio), sea capaz de responder al llamado del antropoceno en toda su profusa conflictividad. Castillo propone la necesidad de gravitar hacia una "distancia máxima" frente al diseño general de ordenabilidad de la dominación pública (Castillo 77). Pero esto solo puede entenderse como una distancia inconmensurable que disuelve la separación ontoteológica entre sujeto y objeto del estado de confinamiento.

La constitución política de un corpus aparece como la promesa de una salida a la temporalización del literalismo postaurático que, según Michel Fried, dominó la estructura de la obra de arte objetual, como compensación a la corrosión de las formas políticas y la autonomía presentista[106]. Castillo no busca revivir un último aliento de objetivación aurática, que equivale a la condición de sonambulismo del mundo de la imagen de mera supervivencia. Al solicitar una distancia máxima hacia lo más cercano (de hecho, un cuerpo), Castillo nos invita, como promesa y compromiso, a pensar en el fin de la no dependencia —no la "independencia" que lleva las huellas de la individualidad ficticia— de las muletas del diseño para finalmente conquistar otra libertad más allá del terror y la prevención; una vida imbricada en el no ser del lugar (ecología) con otros.

[105] Thedor W. Adorno. "The Cultural Industry: A Resumé", in Without Model (Seagull Books, 2023), 58.

[106] Michael Fried. "Art and Objecthood", in Art and Objecthood: Essays and Reviews (University of Chicago Press, 1998), 172.

Antropoceno e imaginário emancipatório: *Antropoceno como fin de diseño* de Alejandra Castillo

Príscila Carvalho*

Em *Antropoceno como fin de diseño* (2025) Alejandra Castillo nos presenteia reflexões e análises que nos convidam a pensar também o papel da percepção e do imaginário político na Filosofia Política e o imaginário emancipatório das Esquerdas contemporâneas[107]. A partir da arquitetônica antropocênica e do papel que desenhos desempenham na política, o livro articula eixos diferentes em torno das relações entre justiça, emancipação política, vigência de dispositivos políticos contemporâneos, capitalismo central e periférico, patriarcado, utopia e distopia. Castillo insere o tema do antropoceno no universo que lhe é próprio, a saber: a política. Nesse sentido, o texto de Castillo representa uma abordagem que posiciona o tema não somente desde a Filosofia Política, mas sobretudo convocando a Filosofia Política para pensar seus desenhos e sua configuração teórica e prática.

Castillo situa as mudanças climáticas, riscos e desafios que estão implicados no conceito de antropoceno como relacionados sobretudo ao desenho cujo imaginário narrativo moderno e contemporâneo. Este desenho também estaria sendo mantido, de alguma maneira, no projeto emancipatório das Esquerdas. Que desenho seria esse? A que regime ele pertence? Estamos falando de algo imaterial? No que esse desenho se repetiria no imaginário emancipatórios das Esquerdas?

Lendo Castillo entendemos que todo desenho se configura projetando funções e cenários como uma espécie de diagrama que captura a visão, se inscrevendo e impondo um *regime ocularcêntrico.* Se entendo bem a abrangência que Castillo dá aos desenhos, podemos dizer que fazem das imagens sua ferramenta e o sentido que representa o pensar, planejar e concretizar, transformando-as na percepção privilegiada para determinar o que estará por vir: os objetos/artefatos e cenários que se materializarão. Ou, nas palavras de Castillo (2025, p. 12-13):

> Lo próprio diseño es la prefiguración de algo que aún no es [...] Lo ocularcéntrico se da en y por artefactos. El diseño ocupa um lugar doble – y ambíguo – entre lo virtual y lo actual [...] La materialidad de los objetos es uma que enlaza, relaciona y se constituye em y por el diseño. No hay política sin diseño.

Como Castillo coloca o problema podemos concluir que o papel central que as imagens exercem na constituição do regime ocularcêntrico revela sua funcionalidade teórica, operacional, virtual e material na vida política. Em suas palavras (p.13): "no hay política sin diseño".

O conceito de antropoceno aponta para um limite, afirma Castillo, que é o único elemento visível de seu desenho, qual seja: a escassez. Talvez a predominância da elaboração e da produção imagética faça de um desenho a própria configuração

* Príscila Teixeira de Carvalho –Endereço Currículo Lattes/ Vitae: **http://lattes.cnpq.br/4283924479033903** Pesquisadora do NEÉFIPO/ UNILA; Núcleo de Estudos em Ética e Filosofia Política; Membra Permanente do GT de Filosofia e Gênero da ANPOF; y Membra da Red de Mujeres filósofas de América Latina.

[107] Alejandra Castillo, *Antropoceno como fin de diseño*, Buenos Aires, La Cebra, 2025.

da política, ainda que – sugiro – ambos incluam elementos visíveis e invisíveis. Para explicar como o desenho se revela e oculta no desenho antropocênico, Castillo problematiza atravessamentos antagônicos que os constitui, convocando autores/as de diversas perspectivas, mas que em comum identificam aspectos materialistas capazes de identificar o papel factual e concreto da produção predatória antropocênica. Além da própria referência analítica de Marx sobre o funcionamento do Capital na criação abusiva de sua acumulação originária, implicada no antropoceno – e no avanço neocolonial –, Castillo reúne elementos que ficaram de fora do que Marx mapeou em sua importante crítica à acumulação primitiva do Capital, de 1890: contribuições de Margareth Atwood (2019), Nancy Fraser (2023) e Érika Fontánez (2023) convergem para trazer à tona alguns desses aspectos.

Especificamente se tratando dos antagonismos invisíveis que atravessam – e se invisibilizam, eu diria – no conceito de antropoceno, Alejandra Castillo agrega o conceito de Capitaloceno de Jason Moore (2020) e seu componente geopolítico apresentado no trabalho de Kohei Saito en *El capital en la era del Antropoceno* (2022). Saito acusa o capitalismo central do Norte de produzir prejuízos ao Sul do Planeta quando, ao se referir ao Capitalismo Central ressalta que todo "governo da riqueza" se mantém transferindo os custos do seu bem-estar, e boa alimentação para as periferias exploradas, deixando essas terras prejudicadas pela monocultura, mas também produzindo guerra, violência e encarceramento em massa nas periferias desequilibradas pela exploração e economia dependente. Assim se dá o avanço imperial e colonial do Capitalismo aliançado com alguns de seus segmentos, como a extrema-direita. Essa é a metodologia exploratória capitalista que torna invisível a causa e a fonte do problema destinando a visibilidade ao universo dos que sofre com os custos, como se esses fossem os produtores do problema.

Todavia, na tentativa de manter a invisibilidade do desenho antropocênico na cena política contemporânea, como mostra Castillo, a extrema-direita segue sustentando que o quadro climático antropocênico não teria qualquer ingerência humana nem mesmo em suas consequências de precarização social e vital seletivas. Negacionistas diversos quando muito assumem que o antropoceno no máximo se trataria de um suposto ciclo natural inevitável que, portanto, não demandaria responsabilidade e/ou providências. Castillo aponta como exemplo de postura "negacionista-timidamente-inconfessa", como eu chamaria, o livro *Clima y Capital* de Dipesh Chakrabarty (2021). Chakrabarty escandalosamente que "el concepto de 'antropoceno' se refiere más a los cambios (mayoritariamente propiciados por humanos) en el Sistema Tierra como un todo, y menos a la responsabilidad moral de los humanos" (Chakrabarty, 2021, p. 129 apud Castillo). Eis aí um dano analítico que resulta do afastamento dos antagonismos concretos que operam no desenho.

Apesar dessas posições ainda insistirem em se apresentar no jogo do debate internacional, o desenho antropocênico tem na escassez a tensão que leva à previsibilidade de danos sociais e, sobretudo, dos corpos mais vulnerabilizáveis. Todavia, se esse cenário de configuração do desenho antropoceno nos leva a pensar que estramos tratando de um desenho político ocularcêntrico, Castillo nos surpreende ao inscrevê-lo em outro regime. A escala antropocência não seria da mesma arquitetura humana, mas, antes, se constituiria por sua configuração algorítmica e artificial. Algorítmica porque seu arquivo teletecnológico opera com a vigência, desempenho e receita algorítmica, tanto virtual como materialmente. Artificial porque sua inteligência opera com artificialidades tais como hibridez, mesclagem, edição etc. Castillo argumenta que, embora use imagens, o imaginário antropocênico não trabalha com "luta por visibilidade", mesmo que se insira na forma política de sociedades de Capital.

Talvez a chave de acesso ao problema estivesse mais uma vez no modo de produção socioeconômica que se mantem de forma a necessitar que a produção de mercadorias não seja interrompida pela visibilidade do papel que os corpos e territórios ocupam, eu diria. Mas algo de não examinado no imaginário emancipatório mantém uma espécie de filiação inconsciente –em termos psicanalíticos– com o Capital, mesmo que não seja essa a intenção das Esquerdas. A filiação que repercute a dinâmica de um desenho Circulacentrico que Alejandra Castillo apresenta em *Antropoceno como fin de diseño* pode agregar muitas críticas ao Capitalismo e apontar questões para repensar o imaginário da esquerda, já que o desenho Concentrico é constituído por círculos que "giran alrededor del hombre blanco y propietario. Este cuerpo-eje o cuerpo-centro se amplía y se extiende al círculo de las familias oligarcas y desde ahí al resto" (p.14) e funciona com dispositivos. E se, como formula Castillo, "Toda política es una corpo política." (p. 73, o regime circulacêntrico como um desenho que mantém o referente privilegiado sempre no centro e, em sua volta aqueles cujos corpos e territórios assumem os custos dos privilégios, temos aqui uma convergência para mapeamentos também econômicos e históricos, que conversa com o que contribuiu, em outro nicho de formulações sobre o Capitalismo, Immanuel Wallerstein em *O sistema Mundial Moderno* (1976), quando fala do caráter Colonial do Capitalismo que se deu pelo movimento de ação de crescimento Centro-Periferia, aspecto que conversa também com o que Rosa de Luxemburgo nos diz sobre a expansão do Capitalismo em vários de seus textos, entre eles *Reforma o revolución* (1900), destacado por Alejandra Castillo. Contudo, na Periferia do Capital, a política emancipatória imaginada e praticada para subverter esse desenho, manteve a temporalidade do Capital e o modo de pensar a sociedade em diversos de seus aspectos constitutivos, como por exemplo, "La ficción que habilita esta temporalidad es la ilimitación de recursos" (p.19) que incorre em perspectiva produtivista e aliado do uso dos combustíveis fósseis como carvão, gás e petróleo. Ainda mais, ao pensar a importante participação pública do povo na chamada esfera pública, Castillo reforma que se conservou uma ordem de filiação que dá lugar a um dispositivo pedagógico hierárquico por meio de uma "gradualidad y jerarquización prevista por el aparato escolar" (p.13) que em um movimento só também se configurou de modo produtivista, elitista e pedagogicamente androcêntrico e heteronormado:

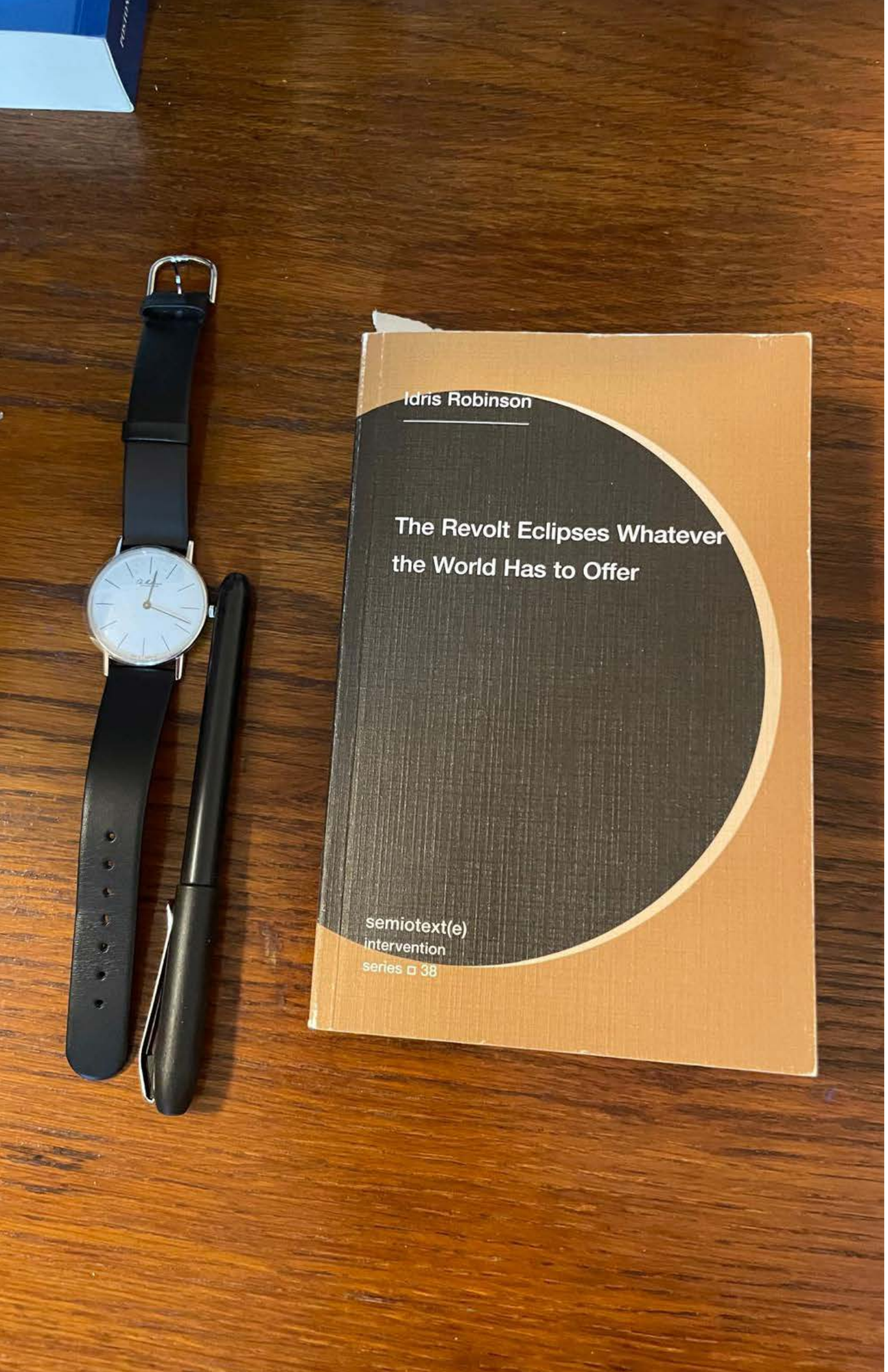
> la organización de un orden económico y fabril implica la formación continua de un cuadro de trabajadores relativamente dócil y eficiente. Y, a su vez, presupone un tipo de filiación y de diferencia sexual. El diseño es heteronormado. El diseño de la emancipación tendrá en el dispositivo letra do su artefacto de proyección principal. El diseño enlaza una definición de democracia, bienestar, desarrollo y un patrón energético eléctrico (movido por el agua y por combustibles fósiles). Este diseño nunca se pensó en la escasez de recursos (los paisajistas del siglo XX fueron los encargados más bien de poner en evidencia riquezas y recursos ilimitados) (p. 14).

Castillo nos provoca a pensar que se há um planeta abalado pelo capitalismo predatório é necessário que rompamos com o que aliançava projeto e imaginário emancipatório democrático ao produtivismo e ao androcentrismo. Como sustenta Castillo: "los dueños del capital en alianza con las ultraderechas del planeta avanzan hacia un renovado programa imperial y colonial, despojando y apropiándose de territorios en nombre de la identidad y la propiedad" (p.15).

Por fim, mas sem fechar qualquer das questões aqui apenas visitadas, falar de desenhos políticos, mentais e imaginativos, considero bastante significativo determo-nos na força imagética da capa do livro por pretender conversar com o todo das questões postas, cravada por tanto em uma rede de significações ocularcentricas, mas também circulacentricas: é preciso se demorar para incorporar a zebra no universo de camadas visíveis de uma escala que eu chamaria de antivital. Perspectivar que ela – igualmente a quem mais se vê diante daquela imagem – pode ser tomada de profundo estranhamento, bem como de dilemas práticos, igualmente inerentes à vida. Será aquela imagem um desenho inevitável? Que desenho queremos construir e seremos capazes de garantir? Castillo ressalta que "Las políticas cuyo signo es la igualdad están atentas a ese declive y por ello se esfuerzan en la imaginación de otros modos de organización económica y social no extractivistas y productivistas (p.15). Como eu o entendo, o livro nos convoca a redesenharmos nossos imaginários e projeto emancipatório, revisitando as filiações visíveis e invisíveis que estão em vigência subliminares nas perspectivas e frentes de batalha teórica e empírica.

Sergio Requena Gilabert, “25 Dic 2019 – 3:12 pm”, de la serie ¿Cuánto más...? Memoria de un Estallido. Plaza Dignidad, Santiago de Chile, 2019. Fotografía digital, transformación cromática.

Revuelta



The revolt eclipses whatever the world has to offer de Idris Robinson

La voz de la lamentación. Palabras en la presentación de *The revolt eclipses whatever the world has to offer* (2025) de Idris Robinson.

Gerardo Muñoz

Obviamente para mi es emocionante participar en el lanzamiento del nuevo libro de Idris, ahora en su edición norteamericana, *The revolt eclipses whatever the world has to offer* (Semiotexte, 2025). Ya no me corresponde decir mucho más en torno al libro, pues me encargué de traducir y preparar la edición en español —con una ligera variación de algunos textos — que titulé, luego de conversaciones con los editores y el autor, *Escritos desde la tierra baldía* (Irrupción ediciones, 2025). Hace aproximadamente un mes y medio lanzamos el libro en Santiago de Chile, y sabemos que Chile, al menos desde el 2019, ha vivido un largo 'Noviembre' tras una serie de Convenciones Constitucionales fallidas y el aplanamiento brutal del timbre de la revuelta incluso por el coro del progresismo local. En cualquier caso, el título de la actual edición estadounidense tiene una afinidad directa con Chile, no solo por la inscripción de la revuelta de 2019, sino más superficialmente con una conversación que tuve con Idris en los meses posteriores a la revuelta de George Floyd, publicada en la ya inexistente *Revista Disenso*, una publicación que algunos compañeros chilenos sustentaron tras los ecos del estallido social. Esto significa que casi cinco años nos separan de su publicación, y quizás sea un buen momento de mirar en perspectiva. Pero, antes que todo, debemos agradecer a Idris este ejercicio valioso de reflexión que ha hecho que todo sea un poco más llevadero e inspirador, a pesar de las continuas derrotas e impasses. Y las que no paran de llegar. Por lo que simplemente quiero transmitir varios puntos que quizás puedan preparar el terreno para una conversación sobre los problemas que el libro nos propone, aunque no es mi intención pretender agotarlos.

En primer lugar, creo que el lector que se asome a *The revolt eclipses* se sorprenderá por la poderosa inmediatez declarativa y la intensidad en el tono que trenza la escritura de comienzo a fin. Me interesa enfatizar este punto porque no se ha prestado suficiente atención, me parece, a la relación entre el acontecimiento de la revuelta y el lugar del lenguaje. Este es un problema que ha sido tematizado directamente por el pensador Willy Thayer con cierto énfasis en una discusión sobre la "constitución menor" donde se aludía, por cierto, explícitamente al axioma de Idris (Thayer a112).

Para Thayer la revuelta no es solo una consumación de disturbios y cuerpos en el espacio, es una destitución performática que arruina la hegemonía de la comunicación y el vehículo de la transferencia mimética, abriéndose a otros usos, tonos, colores, articulaciones sonoras, "la revuelta de octubre mucho más que venir campeando desde otro cortijo, se habría forjado, nutrido e indispuesto hasta el estallido en dicha performatividad, sacudiéndose en su tela, sacudiéndose esa tela, abasteciéndose de ella" (Thayer b176). La revuelta baila en la parábasis del verosímil. Es la voz apagada de Elisa Loncón en la Convención Constitucional chilena de 2021, pero son también las voces que restan. En definitiva, creo que Idris es un pensador de escritura dispersa, contenida y escasa; y, sin embargo, durante el «*hot summer of 2020*», su voz desbordó la palabra escrita y hablada, dispersándose entre amigos, espacios, canales, medios, plataformas, intervenciones y reiteraciones, géneros, gestos, temporalidades. Un desbordamiento ajeno al periodismo convencional y a la "teorización" académica de los fenómenos, pues sólo la disrupción animaba al alma y a la palabra. Si hay momentos en que el lenguaje sufre "un golpe a la lengua", por decirlo a la manera de Thayer, ¿no es el evento de la revuelta una instancia en la que algo así como una voz absoluta que hace presencia sin reversibilidad?

En *The revolt eclipses* nos sumergimos en un estilo zigzagueante que da paso a la presencia de la existencia afroamericana; un teatro donde el dolor habla sin reparos. Habla y respira en su apertura. Vale deslizar aquí una viñeta. Recuerdo que hace unos años el tren regional del NJ Transit tuvo muchos problemas técnicos y, a finales de mes, permitió a la gente viajar en tren sin pagar. Y durante esos días, quienes tomamos el tren de repente vimos algo sorprendente y sin precedentes: grupos de jóvenes afroamericanos —algunos de ellos estudiantes de secundaria y más jóvenes aún—, llenos de entusiasmo y con la felicidad plena en sus rostros, tramando planes para los próximos días, se dejaron ver en el tren. Digo esto porque la "muerte social" de la existencia afroamericana, de la cual el asesinato de George Floyd es solo la expresión más extrema, no se reduce a un simple encuentro cara a cara con la policía, sino que se opone a todo el mundo de la circulación social y de la apariencia soterrada. En ese momento donde la relación entre precio y movilidad se suspende, la violencia cruda que subyace a la mediación entre tarifa y salario se abole. Menciono esto porque me parece que la escritura de Idris busca descomprimir esa violencia social contra la presencia, y es por eso que su escritura indexa la textura de la experiencia. Y es en este umbral experiencial donde uno podría inscribir la posición irreductible de Idris a la luz de otras corrientes del pensamiento negro en los Estados Unidos: la representación política identitaria (Black Lives Matter) que negocia al interior del lazo social; y, por otro lado, el afropresimismo, que sostiene una metateoría archipolítica, a pesar de su compromiso con importantes prácticas autográficas. Debemos leer *The revolt eclipses* como una tercera posición con estos dos gestos contemporáneos del pensamiento contemporáneo en el interregno.

Tengo para mi que Idris se toma el interregno en serio. Si partimos de la condición del interregno —también podemos llamarlo tierra baldía (*wasteland*), como dice Idris; aunque es también desierto y la fragmentación, o lo que algunos hemos llamado condición de poshegemonía—, podemos decir que ninguna transformación hoy en día puede tener como punto de partida la determinación política. Me interesa repetirlo: ninguna ruptura hoy —y me parece que este es el cisma más elemental de la revuelta— provendrá de la política, ni puede plantearse desde un pensamiento que se agote exclusivamente en formas y categorías de politicidad (la representación, el sujeto, y también la Revolución). No podemos salvar a la política hoy sin caer de

cabeza en el atolladero de la hipocresía y la mala fe. Pero nuestra tarea es dejar atrás la tetra de la mala fe. Así que sí, nuestro dilema es civilizacional: incluso antes de la crisis de legitimación moderna, como quiera que la situemos históricamente, el problema es mucho más grueso. ¿Estaremos a la altura? Sé que a Idris le gusta el griego antiguo, así que voy a echar mano de una glosa griega. En uno de los volúmenes de su *Historia*, Heródoto recoge las palabras de un bárbaro persa que observa la polis griega (esta es la posición del observador externo), que comenta: "Ningún miedo tengo de hombres de los cuales es carácter el que el centro de sus ciudades está constituido por un vacío al que acuden para intentar bajo juramento engañarse unos a otros" (Martínez Marzoa, 105-107).

Esas son las palabras del observador persa. Pero Heródoto señala inmediatamente que el acto de "engañarse unos a otros" se refiere al libre ejercicio del intercambio que estructura la vida de la ciudad, esto es, su textura comunitaria ya caída. Por supuesto, una comunidad de intercambio —la base de la demanda de isonomia, que posteriormente se convertirá en la estructuración capitalista del principio de equivalencia — es ya una relación compensatoria a la ausencia de una comunidad originaria; la implosión de la noción de "distancia" para relacionarnos con las cosas del mundo ha sido devastada. En otras palabras, es la esencia misma del nihilismo y la nihilización. Así, la política sólo puede adecuarse a la dispensación histórica del nihilismo, cuyos efectos letales estamos presenciando actualmente en todo el planeta. En este sentido, Tronti tenía razón al escribir en *La política al tramonto*: "La política no desafió a lo moderno, mas lo llevó a su realización" (Tronti 20).

Hemos terminado con la política, así que debemos empezar de nuevo desde otro lugar. Necesitamos una nueva Tierra que reúna las múltiples regiones tanto de los vivos como de los muertos. Y no es casualidad que la instancia poética más profunda en la escritura de Idris pase por el diálogo con los muertos, precisamente porque acoger a los muertos ya no pertenece al nihilismo de lo político. No debemos olvidar que toda la estructura política de Occidente —desde el *meson* griego hasta la autoridad positivista de Hobbes, pasando por la antropología filosófica de la posguerra, e incluso en el académico más radical de la universidad norteamericana— no se basa en "una vida imperial", sino en el *imperio de la vida*. (Alguna vez una colega en una cena tras una conferencia le dijo a varios amigos: "¿Cómo pueden pensar que yo también siga trabajando en problemas teóricos después de salir del campus, por dios santísimo? ¡Yo también tengo una vida!"). Sabemos con toda certeza que la vida hoy se sostiene como excepción a la conjunción de vida y pensamiento que la fuerza social intenta mantener separada a toda costa. De hecho, Occidente, *occidare* - que significa matar, destrozar y aniquilar - ha sido la invariante para dominar sistemáticamente lo que está fuera de nosotros que nos constituye como seres de destino (Coupat 90). Más recientemente, el Subcomandante Galeano (EZLN) propuso una fórmula: si 1994 fue una lucha entre dos formas de morir (morir de cara a la depredación estatal, o morir en la resistencia); hoy, se trata de elegir entre la muerte y la vida. Esto sólo puede ser válido en la medida en que nos hagamos cargo de la importante corrección de Idris: la vida solo puede concebirse como una con los muertos, con lo que permanece absolutamente fuera de la vida; esto es, con todo aquello que la hace irreductible, rechazando la extorsión tética de la polis. Como escribe Idris el prefacio del libro: "Huelga decir que las medidas de emergencia legitimadas durante la COVID-19 fueron más eficaces para la vigilancia policial que para salvaguardar la salud y combatir la enfermedad. Con esto en mente, podemos captar la postura, tan común en Occidente, que busca a toda costa mantener la sacralidad de la vida. Sin embargo,

la vida es solo una cara. Una vida incapaz de arriesgarse en el calor de la revuelta, una vida que no puede atreverse a morir, no es vida en absoluto: es una muerte en vida" (Robinson 23). Contra la brutal represión de la muerte y los muertos, y la falsa salida de vitalismos objetuales demasiado cómodos en la subsunción total y del orden científico, Idris propone la muerte como la intromisión de la destrucción poética como la tarea suprema del pensamiento. En lo que es claramente uno de los vórtices del libro, Idris escribe:

"La destrucción es intrínseca a todo lo que potencialmente podría existir o no existir. De ello se desprende que todo devenir que culmina en un objeto, incluyendo aquellos que son la actualización del segundo sentido de potencialidad, debe contener en sí mismo la posibilidad de destrucción. [...] Más concretamente, cualquier modelo ontológico que omita la creación, en la que hay ergon y *energeia* sin *poesis*, corre el riesgo de dar paso a una imagen metafísica absurda: una caricatura de un flujo heráclito, repleto de poderes y fuerzas improductivas (Robinson, 192-193).

Aunque este pasaje *prima facie* busca disputar matices en torno a las nociones de destitución y destrucción, creo que uno puede elevarlo como una figura hiperbólica que remite a cómo el lenguaje también contempla su propia aniquilación. De hecho, terminaré diciendo que esta es la razón por la que creo que *The revolt eclipses* debe ser leído no como un panfleto político o manifiesto o un manual decolonial para la supervivencia identitaria, y mucho menos como reproducción del discurso universitario; más bien, es un ejercicio reflexivo mediante la voz de la lamentación. Pero ¿qué es la lamentación? Se ha dicho que las dos formas supremas de la voz humana en nuestra tradición son el himno (ligado a la celebración y la canción, a la aclamación y al júbilo); y, por otro lado, la lamentación como la voz que permite que el sufrimiento hable a través de los mártires y los muertos; una elevación ética que supera el cierre de la simbolización para rozar, asintóticamente, su propia disolución concreta.

La brutal represión de la muerte de nuestra época es proporcional a la desaparición de la voz de la lamentación. Por eso el lamento es siempre una voz coral que se resiste a la restitución social que trafica con los muertos en un proceso mecánico e inhumano. Y en un bellísimo texto sobre el lamento en la teología antigua, Gershom Scholem afirma que el lamento es la espera de la revelación a través de una voz volátil e irreparable: "El lenguaje en estado de lamento se destruye a sí mismo, y el lenguaje del lamento es en sí mismo, por esa misma razón, el lenguaje de la destrucción... El lamento es, pues, en poesía, lo que la muerte es en la esfera de la vida" (Scholem 1, 7). En conclusión, la escritura de Idris es la música perdurable que lamenta la pobreza del "pensamiento socializado" que ha hegemonizado nuestras existencias durante demasiado tiempo; de hecho, es la extensión misma de nuestra civilización. Solo podemos agradecer a Idris por abrirnos los oídos a la «kinah» (la lamentación en hebreo, הֲנִיקָ), aunque depende de nosotros seguir adelante.

**Estas palabras fueron leídas en la presentación del libro* The revolt eclipses whatever the world has to offer (Semiotexte, 2025), *de Idris Robinson junto al autor y el filósofo Søren Mau. El encuentro tuvo lugar en el espacio Francis Kite Club de Manhattan. La edición en castellano del libro de Robinson titulada* Escritos desde la tierra baldía (Irrupción ediciones, 2025) *puede encontrarse también en librerías de Santiago de Chile y Buenos Aires.*

Notas

Coupat, Julien. "Dialogo con i morti", en Carchia C., *Orfismo e tragedia: il mito trasfigurato* (Quodlibet, 2019).

Martinez Marzoa, Felipe. "Estado y polis", en Cruz, M. *Los filósofos y la política* (Fondo de Cultura Económica, 1999).

Robison, Idris. *The revolt eclipses whatever the world has to offer* (Semiotexte, 2025).

Scholem, Gershom. "On Lament and Lamentation" (1917), *Jewish Studies Quarterly*, 21, 2014.

Thayer, Willy. "Una Constitución menor: conversación con Willy Thayer", *Papel Máquina,* 16, 2021.

Thayer, Willy. "Revuelta/Performance: la puasa del performativo y dos notas suplementarias", *História: Questões & Debates,* N.71, 2023.

Tronti, Mario. *The Twilight of Politics* (Seagull Books, 2024).

Declaración preventiva ante un tercer pánico rojo*

Idris Robinson

Antes de decir nada, quiero leer esta advertencia por si a algún político frágil e impotente, burócrata cobarde o cualquier persona que odie en general tiene algún problema con lo que intento decir:

Hablaré aquí sobre diversos asuntos de interés público.

Sin embargo, si no creen que deba tener los privilegios y derechos de un ciudadano particular, al menos deberían tener la decencia de ser tan francos como en su día lo fue el juez Roger Taney y, por lo tanto, dejar claro que los negros "no tienen derechos que el hombre blanco esté obligado a respetar". Así escribió Taney.

Además, dado que hemos entrado a un tercer Pánico Rojo, siento la necesidad de testificar.

¿Para qué posponer lo inevitable cuando pueden empezar a hacerlo?

Además, dado que lo que digo aquí podría ser cortado en fragmentos, subido de contexto y luego juzgado por la opinión fascista, quiero que estas declaraciones resuenen alto y claro.

Para empezar: sí, fui, soy y siempre seré miembro del Partido Comunista.

De hecho, fui uno de sus principales fundadores.

Considerando que los acusadores siempre saben tan poco de historia, bien podrían asumir que estuve con Lenin y Rosa en Zimmerwald.

Mejor aún, fui, y soy, un espía ruso.

De hecho, los Rosenberg fueron mis padrinos.

Existo para cumplir plenamente la misión de mi tía Ethel y mi tío Julius.

Además, Sacco y Vanzetti eran mis primos.

Desafortunadamente, en este momento están detenidos por el ICE sin el debido proceso, y cualquier día serán enviados a Esuatini.

Cuando veo algo, tiendo a no decir nada.
Simplemente requiere demasiado esfuerzo convertirse en un delator sucio.

* Esta declaración fue publicada por primera vez en el dossier sobre *Escritos desde la tierra baldía* (Irrupción ediciones, 2025) en la revista *Endnotes*: https://www.endnotes.org.uk/palabre/on-idris-robinsons-writings-from-the-wasteland

Debo admitir que, a veces, incluso dejo que los terroristas ganen.

Esto se debe a que, después de su victoria, ya no se les llama "terroristas", sino "luchadores por la libertad".

Mi nombre es musulmán, y probablemente deberías tenerlo en cuenta (si aún no lo has hecho).

También me gustaría señalar que cada pánico rojo viene acompañado de un Temor Negro y un Temor Lavanda.

Pero como no se puede detener el brillo, resulta que el mejor poeta que este país haya producido fue un comunista negro gay llamado Langston Hughes.

El Comité McCarthy estaba particularmente molesto por estas pocas líneas que una vez escribió:

"*Put one more s in the U.S.A.*
To make it Soviet…
The U.S.A., when we take control
Will be the U.S.S.A. then.
(Get it)"

Es más, el mejor prosista que este país ha producido fue un socialista negro y gay llamado James Baldwin.

El Estado estaba tan perturbado por su existencia que lo seguían a los baños mucho antes de que se debatiera sobre su variante de la neutralidad de género.

El resto de los hombres blancos que conforman el canon de la llamada literatura estadounidense son los verdaderos empleados de DEI en este país.

En comparación con Hughes y Baldwin, son tan analfabetos como la administración actual.
"¿No tiene decencia, señor…?"

Claro que no. Estamos hablando del mismo Estado, cómplice absoluto de un genocidio infantil en curso.

Ya han ido a por los indocumentados y los documentados.

Y ahora van a por la izquierda.

Y puede intentar engañarse todo lo que quiera, pero mírese como se mire, usted es el siguiente, así que siga mi consejo: probablemente sea mejor que se lance a la lucha antes de que sea demasiado tarde.

Mediación vital. Epílogo a *Escritos desde la tierra baldía* de Idris Robinson

Rodrigo Karmy Bolton

Quizás un experimento o un perdido relámpago, *Escritos desde la tierra baldía* de Idris Robinson no es un simple libro sino la singularidad de un lugar en el que estalla la totalidad de un planeta. Una escritura indistinguible de la insurrección, escritura que, por tanto, piensa porque experimenta al presente; palabra que porta vida en medio de un país muerto, trazo que clama potencias en el agotado reino de la fuerza. Un país muerto que podría ser los Estados Unidos –acaso el país más muerto de todos- pero que podría ser cualquiera cuando en él las experiencias encuentran semejanzas en diferentes partes de lo que queda del mundo.

Para Robinson se trata de, al menos, de dos asuntos: en primer lugar, un progresismo que niega la dimensión violenta de la insurrección y de una derecha que la acepta solo al precio de su criminalización; en segundo lugar, el modo en que George Floyd visibilizó la guerra civil y el racismo como dos pivotes de los Estados Unidos. Robinson replica: la revuelta acontecida tuvo lugar con violencia. Pero tal violencia constituye una *línea de fuga* tanto de la interpretación progresista que la pacifica y de la lectura derechista que la criminaliza: la violencia de la revuelta, aquella que incendia calles, saquea locales, mata policías es una violencia oprimida, irreductible a la violencia de los opresores, violencia que asalta la tierra baldía transformándola en un jardín en la que plazas, calles, paredes encuentran nuevamente el color, el uso, el ritmo de una musicalidad que vuelve a preñarse del latido popular.

Una violencia –reivindica Robinson- que actúa sobre todo como *defensa* en el sentido que lo plantea Walter Benjamin cuando establece la distinción entre "derecho" y "mandato". Podríamos decir, que tal violencia constituye un *lugar sin lugar* en el que los seres humanos desesperan por un jardín donde habitar. Tal lugar, que Mónica Ferrando podría ofrecer bajo su genealogía de la Arcadia, posiblemente *no puede ser de este mundo* (Juan 18:36) aunque, sin embargo, le provea al mundo su textura. No se trata de un mundo ideal, abstracto que estuviera afuera sino de un mundo que solo puede estar en la medida que no está, que solo puede ofrecer felicidad sobre la tierra en la medida que yace escondido tras todos los vestíbulos de los territorios.

Esta es, quizás, la indicación más decisiva de toda revuelta: la conquista que el Estado moderno ha pretendido sobre el territorio a través de sus procesos coloniales es, desde ya, una completa abstracción de la que apenas se puede respirar. Podríamos decir que, la revuelta revela que el *nómos de la tierra* que todo el Estado revindica en rigor, es un *nómos por el territorio* mucho más cerca de la abstracción analizada por Marx en *El Capital* que los usos con los que habitamos la Tierra. Hasta ahora no ha habido *nómos de la tierra* sino tan solo *nómos del territorio* en el que la máquina Estado-Capital se ha desplegado y expandido sin reservas. Robinson entiende perfectamente la distinción que está en juego: *Escritos de una tierra baldía* es, precisamente un gesto que irrumpe en medio de una tierra devastada, de una habitabilidad despoblada por la urbanización y sus feroces montajes metropolitanos.

Escritos no se propone como una teoría acabada, sistemática o completa acerca de la revuelta. Más bien, no es "teoría" sino apuntes, fragmentos, pequeños pen-

samientos que van a contrapelo de los discursos dominantes que condicionan la narrativa sobre el levantamiento. En este sentido, el trabajo de *Escritos* cristaliza el momento insurreccional en curso caracterizado por el hecho de que toda revuelta actúa como un operador de imaginación capaz de exponer a la luz del día el "truco" de la máquina y su estructural contradicción. Como en la antigua teoría gnoseológica desarrollada por el averroísmo, según la cual, la imaginación actuaba como el "motor" de los inteligibles, en la revuelta la imaginación permite que los inteligibles "pasen al acto" y todos puedan contemplar la máquina al desnudo, arruinada, devenida *tierra baldía*.

Lo que alguna vez parecía inexpugnable se vuelve vulnerable, lo que parecía invariante –el racismo- experimenta su implosión; una eternidad que no calza con lo invariante ni con lo inmóvil, sino con una ráfaga de imaginación, con un pasado intempestivo, que irrumpe en una potencia que deslumbra sobre nosotros y nos abraza para resucitarnos de la muerte. Porque la muerte es nuestro mundo.

Paradojalmente vivimos en ella. Nuestros muertos –mártires- nos esperan alegremente para acompañarnos en los momentos decisivos y susurrarnos pequeños himnos al oído para sublevarnos. Nuestros mártires son nuestros compañeros, fantasmas que irrumpen en el instante de peligro para *alejarnos de todo sacrificio*. Con ello, una sublevación en la que se juega el martirologio y no la vida "humanitaria abstracta" –dice Robinson-, el martirologio es una vida ética que abraza una Tierra despojada de cualquier forma de territorio, sustraída a la maquinaria sacrificial de la soberanía.

Es precisamente a través de la caracterización de la revuelta como revelación del presente que Robinson logra comprender la experiencia que está atravesando a los Estados Unidos: el espectro de la guerra civil y, por tanto, la contradicción irresoluble entre la forma soberana del Estado-nación (*katechón*) y el despliegue biopolítico de la seguridad (*imperium*) sin freno ni límite a nivel global, parece estar abriendo una brecha, una grieta que se ensancha día tras día y desde la cual se contempla la guerra civil que despunta como espectro del que múltiples jardines han comenzado a brotar.

Por ejemplo, al destruir las divisiones factuales de corte racista donde una multitud "multiétnica" abandonó la codificación racial impuesta por el dispositivo estadounidense. Hay que atender lo radical de este gesto: el racismo no es una forma más de discriminación en los Estados Unidos sino, podríamos decir, el dispositivo nuclear que mantiene articulada a la soberanía estatal-nacional y su despliegue biopolítico de corte imperial en una misma máquina. Justamente, en la medida que el asesinato de George Floyd motiva una proliferante insurrección de corte "nacional" es la posibilidad de dicha articulación lo que se halla amenazada.

Para Robinson la fisura "racial" abierta por la revuelta ha de ser radicalizada. Se trata de no obliterar el crudo hecho que ya estamos en la guerra civil, pero a la vez, de pensar una forma de ir más allá de ella. En este sentido, no será la revitalización del *katechón* sobre la guerra civil ni su profundización sino la *irrupción del mesías*, la potencia destituyente que puede acabar con ella. Porque la guerra civil no es más que el reverso del mismo orden burgués que ha quedado despojado de mediaciones. Y es precisamente en ese instante donde otra estrategia, ya no katechóntica, sino mesiánica, la que puede terminar por destituir su fatal destino.

En este marco, despunta una dialéctica que ha renunciado a la "reconciliación" de los opuestos porque es en esta dialéctica esbozada donde me parece, Robinson juega una pregunta estratégica y absolutamente decisiva que atraviesan las alegres páginas de sus *Escritos*: ¿cómo pensar una "mediación vital" entre guerra civil y potencia

destituyente? En la situación chilena no solo se han replicado los discursos katechónticos (progresismo y conservador) que niegan el carácter disruptivo de la violencia en juego de la revuelta sino, además, la pregunta que Robinson fórmula resulta más que pertinente para el escenario estratégico que vivimos: ¿qué podría ofrecer esa "mediación vital"? Nótese que el adjetivo "vital" resulta clave: porque no se trata de la mediación burguesa inscrita en el régimen de representación.

Se trata de otro tipo de "mediación" que debe ser agenciada en medio de la revuelta, como parte de su potencia que irrumpe como *encuentro* de los cuerpos. "Mediación" que designa abrazo de la impropia pasividad, irrupción de una potencia que hace posible que la revuelta sea capaz de sobrevivir más allá de sí misma. Las barricadas, panfletos, mensajes, imágenes proyectadas, poemas proliferados, cantos, organizaciones articuladas, coordinación ritmada entre grupos diversos, afectación común capaces de derrumbar las divisiones instauradas por los ghettos neocoloniales, todo aquello despunta como intensificación de una ráfaga de imaginación capaz de *organizar el pesimismo* y catapultar a la revuelta más allá de sí. Pero ese "más allá" debe ser pensado acuciosamente si acaso su comunismo: "(…) *no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya que sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual.*" Potencia arcádica, si se quiere, lugar de una *chorá* que coincide con el devenir mismo de la realidad y que no admite instaurarse en un "estado" ni simplemente seguirse como un "ideal" sino que pervive en la materialidad de este mundo que jamás admitirá ser el suyo.

¿Qué es una "revuelta" sino el *lugar* (ni un "estado" ni un "ideal") en el que toda "mediación vital" resulta posible, donde el comunismo irrumpe no como doctrina sino como el *movimiento de los oprimidos*? El modo en que dicha mediación pueda potenciarse o no marca el derrotero de la sublevación. Si crece o muere, si encuentra sus espacios de alegría o sucumbe a la tristeza. Lo cierto es que la lucha es dura y permanente. Incluso cuando el levantamiento parece derrotado, acabado, silenciado, ella está ahí como esa potencia arcádica a punto de estallar.

El cómplice del sistema es el enemigo. Sobre *Escritos desde la tierra baldía* (2025), de Idris Robinson.

Carlos Flores Cancino

Escritos desde la tierra baldía (Irrupción, 2025) de Idris Robinson —publicado recientemente en inglés bajo el título *The revolt eclipses whatever the world has to offer* (Semiotexte, 2025)—, es un libro que retoma el diálogo incómodo en torno a la revuelta como experiencia y apertura. Esta incomodidad o inadecuación, propia de las insurrecciones, es precisamente la fractura abierta en el seno de las sociedades occidentales. En este caso, en el corazón del imperio estadounidense, al interior de la *wasteland* americana, en pleno declive de la *Pax Americana* y un reacomodo del modelo de integración global del neoliberalismo.

La reflexión de Robinson tiene como condición de posibilidad no solo la crisis política estadounidense, sino el calor de la revuelta acontecida tras el asesinato de George Floyd y el posterior confinamiento por la pandemia COVID-19 —de ahí la pertinente idea de restituir un "saber partisano". La restitución de un saber partisano oculto, como el de los rebeldes haitianos que usaron la fiebre amarilla como elemento táctico contra el ejército y los antiguos amos de esclavos, nos dice Robinson: "sabían que el ejército de los antiguos amos de esclavos sería devorado por la pandemia, y también sabían que habían creado inmunidad a esa pandemia. Así que esperaron a que el ejército fuera diezmado por la fiebre amarilla y entonces lanzaron sus ataques de guerrilla" (Robinson 2025, 42. Un conocimiento de estas características funciona eficazmente como arma contra los enemigos. Y es ésta precisamente su relevancia en el desarrollo de los levantamientos metropolitanos del 2020 estadounidense.

Pero la originalidad de este texto no puede ser reducida a la exaltación de conceptos como insurrección, revuelta, revolución o la propia destitución y su reproducción vacua. Nos encontramos ante un ejercicio constante de restitución y articulación de una trama de sensibilidades que no se agotan en una dimensión política. Un punto indispensable de la reflexión de Robinson es la distancia irreconciliable que toma con la política de la identidad, la interseccionalidad y los discursos en torno a la desigualdad social: "todas son modalidades de la policía" (Robinson 2025, 34) Y precisamente éstos —quienes moralizan la política y buscan la administración virtual del conflicto—, son los cómplices: "hay una postura predominante de cinismo, nihilismo y moralismo democrático que frena la insurrección" (Robinson 2025, 24) Así mismo, la idea de una vanguardia negra —o de cualquier otro tipo— promovida por los progresismos se diluye con el acontecimiento de la revuelta. Como podemos intuir, la insurrección, en su acontecer, inhabilita las formas de separación, sea racial, de género o de cualquier otro orden. Todo tipo de persona participa de la insurrección. Y todo aquello que se presenta como liderazgos negros es "una quimera que se encuentra exclusivamente en la imaginación de los blancos liberales" (Robinson 2025, 36) y esta idea solo se sustenta en la idea de propiedad que es el corazón de Occidente —y como bien lo señala Robinson, en la historia estadounidense aquella propiedad era negra y llevaba grilletes.

En este redimir a los vencidos, rememorar el linaje de la guerra civil emancipatoria, es donde Robinson pone en juego un imperativo mesiánico benjaminiano. La idea de una segunda venida de una *violencia liberadora* que irrumpa en el *continuum* de la historia. "Lo cierto es que este país [Estados Unidos] ya está empezando a romperse y fracturarse, y depende de nosotros romperlo y fracturar aún más" (Robinson 2025, 45). Así, la revuelta abre una ventana a una forma de habitar el presente que diluye toda retórica política. Por eso, para Robinson, la tarea emancipatoria es profundamente ética: un compromiso con los vencidos. Esa ética se presenta en la redención de aquellos esclavos que no conocieron la libertad y la larga e interminable lista de quienes han caído arrojando su cuerpo a la lucha. El mesianismo sin mesías —y en clave benjamineana— irrumpe también con ese impersonal *cualsea* que queda a la vista en la epístola dirigida a Michael Reinoehl —militante antifascista asesinado en 2020—, donde señala: "es imposible negar que fue nada menos que el viejo Brown quien se manifestó a través de usted. Es obvio para cualquiera que haya tenido el coraje de no darse vuelta, que la mirada que ustedes comparten es, de hecho, la misma". (Robinson 2025, 50). Este pasado que asalta al presente, este traer al presente al viejo John Brown, no es más que el destello de la tradición de los vencidos que disloca el progreso lineal de la normalidad norteamericana.

La crisis de la gobernanza estadounidense se presenta en su doble composición: por un lado, como estado imperial soberano; y, por otro, como administrador de la seguridad biopolítica global. La contradicción propia de la soberanía estatal fundada en la excepción y la aparente constitución —postguerra fría— de Estados Unidos como potencia imperial hegemónica. Así encontramos en el corazón de occidente la conformación de una máquina de dominio que se re-funda constantemente a través del sacrificio y la administración global de los cuerpos —ligado al dispositivo de seguridad. Esta amalgama de contradicciones —la *Pax Americana*— trae como resultado un caos e inestabilidad en el seno de la sociedad estadounidense. Y lejos de resolverlo, el imperativo es habitarlo y, en esta perspectiva, desfondarlo. Recordemos que "a diferencia de los liberales y reformistas, no estamos aquí para reafirmar y restablecer la ley y el orden". (Robinson 2025, 41) La insurrección entonces no puede encerrarse ni amoldarse a categorías prefigurativas, su propio movimiento y desarrollo, fuera y en contra el estado de cosas, "contra el Estado y el capital, contra la sociedad estadounidense". (Robinson 2025, 35). Pero veamos, bien se ha dicho que "toda insurrección, por localizada que sea, da una señal más allá de sí misma, contiene de entrada algo mundial". (Comité Invisible 2015, 15) Lo que hace que el libro de Idris Robinson dialogue, en una complicidad implícita, con las revueltas latinoamericanas de los últimos años y el ciclo de levantamientos experimentados en los distintos rincones del globo. En otras palabras, *Escritos desde la tierra baldía* es un elemento más en el debate internacional en torno al movimiento revolucionario y el desmontaje de la civilización occidental.

La intelectualidad negra, con su deriva burguesa, son "incapaces de dirigirse a sus hermanos y hermanas en las calles, quemando y saqueando". (Robinson 2025, 61) No resulta nada sorprendente la *mimesis* y el tono rimbombante de los paladines de la subalternidad, la contrahegemonía y la interseccionalidad, tanto de la comunidad negra como los progresismos latinoamericanos frente a las distintas experiencias de revuelta en los últimos años. La fractura destituyente propuesta en *Escritos desde la tierra baldía* expone la inviabilidad de estos presupuestos y nos exige más.

Robinson sitúa históricamente, Tronti mediante, la emergencia del poder destituyente junto a la disolución del sujeto moderno. Es más, señala que la experiencia constituyente del socialismo histórico solo devela su solidaridad implícita con el mo-

delo político administrativo burgués. De esta forma retoma el hilo rojo señalado por Tronti —una restitución de la lucha y la tradición de los vencidos que, sin embargo, se apresura a prescindir de la clase obrera y el proletario como sujeto histórico—, hilvanando así una posibilidad de apertura que coincide con el habitar otro abierto con las experiencias de la revuelta. Y "una vez despojados de sus dimensiones subjetivas y constitutivas previas, los explotados y los excluidos pueden ahora desatar su verdadero y absoluto poder destituyente sobre el orden actual de cosas" (Robinson 2025, 70); o, lo que es lo mismo, sustraerse e inhabilitar la lógica totalizante del valor y la ley general de la equivalencia y restituir el mundo, su experiencia, a su *uso* común.

Como bien señala Idris Robinson, el poder destituyente emerge en el seno del ciclo de las revueltas concretas que abrieron el siglo y en la caída de los avatares del comunismo autoritario. "El poder destituyente es totalmente antitético al poder constituyente, ya que se niega a buscar cualquier fin, meta u objetivo político". (Robinson 2025, 65) y se ubica en el mismo acontecer de la lucha, aquí y ahora. Sin embargo, un punto sobre el que podemos detenernos y abrir a discusión es si, efectivamente, el concepto de "insurrección destituyente" acuñado por el *Colectivo Situaciones* (2002), para caracterizar el levantamiento del 2001 argentino, tiene relación o no, con lo propuesto por la sensibilidad reflexiva de Tronti, Agamben, Tiqqun o el mismo Robinson. Quizás, valga la pena recordar que las derivas políticas del colectivo argentino estaban mucho más cerca del poder constituyente o el contrapoder —enrolados en las filas de un *hard-negrismo* tardío—, que de una apertura a la destitución como éxodo y retirada de la gramática política moderna. O lo que es lo mismo, la reflexión política sostenida por este colectivo en los años posteriores al levantamiento del 2001, les sigue posicionando como tributarios de las "políticas identitarias" de las que el propio Robinson busca desmarcarse.

Sin dudas es un despropósito buscar un origen unívoco a lo destituyente. Y, tal como la propia revuelta e insurrección, sólo puede ahondarse en su "movimiento y desarrollo", así como en las escenas de pensamiento y acción que movilizaron sus esfuerzos en aportar reflexiones y experiencias a este campo de tensiones. Quizás así podamos evitar la clausura y la reificación de concepto "destitución", así como su instrumentalización y subordinación a una causa mayor —domesticar su potencial an-árquico y a-teleológico—, o reducirlo a una simple categoría analítica —como lo hizo el *Colectivo Situaciones*. Por eso cobra relevancia la reflexión de Robinson, *Escritos desde la tierra baldía* nos ofrece una mirada que va más allá de la instrumentalización política de la revuelta. Nos permite trazar genealogías desde el corazón de la metrópolis americana, donde las vidas aún están marcadas por el *dolor*.

Ya en *Desde la línea* —publicado originalmente en 1997—, Diego Tatián nos recordaba que:

> "Si bien es cierto que la tarea originaria de "destrucción fenomenológica de la historia de la ontología" no llega a conclusión, tal como había sido previsto en la Introducción de Ser y tiempo, todos los escritos posteriores de Heidegger constituyen un movimiento único de pensamiento hacia la deconstrucción de la metafísica. Y si bien en el texto de 1927 permanece aún, como dice Pöggeler, una "voluntad de fundar" en la que ancla la ontología fundamental, todo el posterior trabajo de Heidegger en un enorme esfuerzo de lenguaje por pensar y decir el ser, liberado de su reducción a fundamento (en griego arché). La crítica del principio de fundamento es uno de los parajes centrales en la meditación de la metafísica. Al menos en un sentido estrictamente nominal, el pensamiento de la des-fundamentación nos permite hablar de an-arquía ontológica en Heidegger [...] El tiempo del fin de la metafísica es el de un mundo policéntrico que no sustituye principios anteriores por otros nuevos, sino que destituye todo principio y suprime las jerarquías categoriales. (Tatián 2021, 21)

Lo que en cierto sentido ubica la reflexión —la de Tatián de los años 90s— en una región mucho más cercana a la constelación en torno a la potencia destituyente que el propio *Colectivo Situaciones*. Sin embargo, como señala el mismo autor, su trabajo solo se concentrará en rastrear una dimensión política en lo que respecta a la meditación heideggeriana: "en el rigor y la indisponibilidad de la pregunta que interroga por el sentido del ser". (*Ibid*., 22). Lo cual no resta relevancia al texto en sí en torno a nuestros intereses.

Este punto de ruptura ante lo principial, ante el *arché,* sitúa a *Escritos desde la tierra baldía* en un diálogo implícito o esotérico con otro libro reciente: *Destitución y separación* (Irrupción, 2024) del pensador italiano Michele Garau. Ambos autores, lejos de plantear programas y establecer hojas de rutas para la causa revolucionaria, hacen más bien la operación contraria. Trazando una genealogía *a contrapelo* que restituye las experiencias del movimiento real. Lo que vuelve a la destitución "una sombra y un problema no resuelto que atraviesa los movimientos revolucionarios en el curso de toda su historia, en la medida en que el fracaso y el vicio de las revoluciones derrotadas, siempre ha estado en la incapacidad de custodiar la apertura de la revuelta como acontecimiento —laceración extática del *continnum* histórico— dentro de la duración de la revolución en proceso" (Garau 2024, 44).

Quizás sea esta sensibilidad la que compone aquel hilo rojo del que tira Idris Robinson —retomado de Mario Tronti y puesto en diálogo y tensión con Giorgio Agamben—, y con el cual hilvana cartografías del pensamiento y la acción emancipatoria en revuelta. Trazas de una apertura radical a la experiencia concreta de un "habitar otro"; quizás, en sintonía con aquella apertura que Gianni Carchia indicaba en su *Glosa sobre el humanismo* (1977) sobre lo "no humano". Es decir, aquello que "no cae en el movimiento de la historia, y que tampoco es la inmovilidad del mito: más bien, es la detención de la historia; puesto que no coincide con la expansión del sujeto, tampoco es su mera anulación: es más bien su agrietarse; puesto que no es uno solo con la exaltación de la conciencia, tampoco es el silencio informe del inconsciente: es más bien su voz irreductible". (Carchia 1977). Esta persistencia a la no-identidad y la disolución de las totalidades, marca la potencia destituyente. Y si sabemos prestar atención a ésta, sabremos que, a diferencia del poder, "no hay necesidad de estar en la superficie para existir, no hay necesidad de visibilidad política para pensar aun la revolución". (Garau 2024, 15) No olvidemos que el secreto común siempre ha sido el punto de partida de toda conspiración contra el orden existente.

Bibliografía

Colectivo Situaciones. *19 y 20. Apuntes para el nuevo protagonismo social* (De Mano en Mano, 2002).
Comité Invisible. *A nuestros amigos* (Pepitas de la calabaza, 2015).
Diego Tatián. *Desde la línea* (La Cebra, 2021).
Gianni Carchia. "Glosa sull'umanismo", *L'erba voglio*, N.29-30, 1977, 9.
Idris Robinson. *Escritos desde la tierra baldía* (Irrupción Ediciones, 2025).
Michel Garau. *Destitución y separación* (Irrupción Ediciones, 2024).

El desarreglo del mundo. Los usos de la imaginación en Louis-Auguste Blanqui*

José Aguayo Morales

Quisiera, en ocasión de este encuentro enmarcado en la pregunta por de los usos y las potencias resistentes de la imaginación, invocar una vieja figura relativamente olvidada: la de Louis-Auguste Blanqui. Conspirador profesional del siglo XIX –considerado por Marx la cabeza y el corazón del partido proletario francés– que, en sus últimos años de vida, dedicó su tiempo a delinear una singular hipótesis astronómica, bajo el título de *La eternidad por los astros*. El 17 de marzo de 1871 Blanqui es encarcelado en la Fortaleza de Taureau, prisión francesa que se encontraba sitiada por el mar. Habrán de pasar unas cuantas horas para que el proletariado parisino se levante en armas y proclame la Comuna. Aunque arrestado bajo condiciones de duro aislamiento, la prisión no le impidió a este insurrecto encontrar los medios para arrojarse a la toma del cielo por asalto.

Tras presenciar dos regímenes napoleónicos, tomar partido en tres revoluciones, ser condenado a muerte tres veces y permanecer en prisión más de treinta años, la vida de Blanqui fue sinónimo de negras conspiraciones, sociedades secretas y barricadas. El brío incendiario y el tono combativo de algunos de sus textos más famosos –como son «Instrucciones para tomar las armas» o «Aviso al pueblo»–, en *La eternidad por los astros*, redactada en los meses posteriores al aplastamiento de la Comuna, adoptó un cariz distinto para dedicarse a expresar el infinito por escrito a través de la descripción del universo estelar, pues un trozo de cielo era lo único le permitía ver la ventana de su celda. El cambio de tono hacia «el lado metafísico de la astronomía» parece ser «totalmente ajeno a la política y muy moderado en todo», como el propio Blanqui (2009) le comentó en una carta a su hermana, aunque ello no sea más que un ardid para que el editor concediese publicar su texto. Sin embargo, más tarde, este escrito no sufrió sino la obliteración por parte de algunos de sus hagiógrafos, quienes lo consideraron una mera curiosidad literaria, una hipótesis endeble y rudimentaria, incapaz de servir como punto de partida para una investigación seria.

A pesar de la reducción de estas lecturas, por nuestra parte, quisiéramos otorgar el beneficio a la duda y preguntarnos ¿qué puede llevar a un insurrecto como Blanqui, dedicado toda su vida a organizar el *levantamiento en armas* del proletariado, a *levantar*, esta vez, *la mirada* hacia las revoluciones de los cuerpos celestes? ¿Será que el viejo Blanqui, derrotado y ya exhausto de los llamamientos a la lucha de barricadas, ha de abandonar la *vita activa* y la insurrección para destinar sus últimos días al estudio de la bóveda celeste y los fenómenos naturales, replegándose así en la eternidad propia de una *vita contemplativa*? O, por el contrario, ¿es posible que la mirada hacia los astros se haya formulado como un recurso a la imaginación capaz de revertir e, incluso, subvertir la derrota de las sublevaciones? Son estas algunas de las interrogantes que retornan, una y otra vez, al acercarnos a la extraña figura de Blanqui.

Diremos, que aquello puesto en juego en este pequeño tratado astronómico es el vínculo no declarado entre los astros y la imaginación, así como también, entre

* Texto presentado en ocasión del Workshop «Usos críticos de la imaginación: gestos, imágenes y resistencias sensibles».

la imaginación y la política. Pues, lo que se trenza subrepticiamente a lo largo de la escritura blanquista es la afinidad insospechada entre una política de la revolución y la revuelta y el surgimiento de una pluralidad de mundos que se vislumbran por medio de las constelaciones estelares.

Tomando como punto de partida la ciencia mecanicista de su tiempo, Blanqui traza una «imagen del mundo» por medio de la descripción física de los cuerpos celestes. El espacio cósmico no otorga cabida ni a las sombras ni al vacío, pues necesita poblar de materia cada uno de sus rincones. Así, todo lo que nuestro mundo conoce se encontraría compuesto a partir de «cien cuerpos simples» que corresponden a la materia de la cual la naturaleza dispone: siempre son los mismos elementos con los que ella, dotada de una fuerza combinatoria irreductible, compone sus innumerables formas. La lógica de constitución del universo es, aparentemente, sencilla: al disponer de una cantidad finita de materia para ejecutar sus combinaciones, las formas, aunque innumerables, son igualmente finitas. De este modo, para lograr poblar todo el espacio, se deduce que por millones encontraríamos réplicas de nuestro globo esparcidas por el vasto territorio del universo. De ahí que el mundo entrevisto por Blanqui a través de los barrotes de su celda se compondría de millones de astros idénticos entre sí, que se repiten a una distancia prodigiosa, junto a cada uno de sus individuos y cada una de sus historias, adelantando, de este modo, en diez años, la idea nietzscheana de eterno retorno. Incluso, al llegar al final de esta hipótesis astronómica, Blanqui será capaz de imaginarse en prisión, inclinado sobre la misma mesa, con la misma pluma y las mismas vestimentas, escribiendo bajo circunstancias semejantes por toda la eternidad, en una infinita cantidad de astros duplicados.

Los mundos facsimilares con los que Blanqui puebla el universo han sido retomados ampliamente por figuras como Walter Benjamin, Jorge Luis Borges o Bioy Casares. Es significativo cómo, para el primero de ellos, lo puesto en juego en esta especulación cosmológica es la resignación sin esperanzas de Blanqui a su condición de encerrado. Pues, introduce al universo entero y a todos sus habitantes al interior de la condena que pesa sobre él: la monotonía y la reproducción de cada uno de los acontecimientos que conforman nuestra vida en la tierra, destinados a repetirse sin fin en alguna parte del universo. Es más, para Benjamin, la reproducción de los astros descrita por Blanqui correspondería, punto por punto, a una imagen fantasmagórica de la repetición serial de mercancías, propia del régimen de producción capitalista.

Leída en esta clave, *La eternidad por los astros* puede servir como alegoría de nuestra realidad política contemporánea. Pues, no son pocos los discursos que pretenden describirla como un estado de cosas atravesado por la asfixia, la cerrazón y la clausura donde el capital ha colmado el horizonte entero de lo pensable. O al menos así parece acusarlo insistentemente cierto tono apocalíptico adoptado hace ya tiempo en filosofía, apilando tras de sí un gran cúmulo de imágenes en torno al fin y la catástrofe, para los cuales toda potencia imaginativa que pretenda interrumpir el *continuum* del mundo se encuentra colapsada, considerada vana imposibilidad. Sin embargo, la «imagen del mundo» ofrecida por Blanqui no se agota en dar cuenta de la clausura que conlleva la repetición eterna de lo mismo, ni menos aún de postular un determinismo para el que todo, en sus más mínimos detalles, se repite sin alteración alguna. Por el contrario, el universo de Blanqui es, también, un extenso campo aciago, desprovisto de toda axiología, habitado por innumerables conflagraciones, perturbaciones y desvíos que se abren paso en medio de los interminables pliegues de la repetición. Desde ahí que tal vez, esta hipótesis astronómica nos pueda servir para trazar otra imagen de lo contemporáneo, sin conceder a la clausura de lo que en todo momento está dado.

La eternidad por los astros dará cuenta de la ocasión, siempre posible, de que una *bifurcación* de los acontecimientos tenga lugar. Casi al final de su obra, Blanqui nos dice: «Solo el capítulo de las bifurcaciones permanece abierto a la esperanza. No olvidemos que *todo lo que uno hubiera podido ser aquí abajo, lo es en alguna parte en otro lado*» (2002: 97). Pues, no es solamente lo *real* lo que está condenado a repetirse incesantemente, sino que también, a lo largo del universo, encontramos astros semejantes con innumerables variantes de cada uno de sus huéspedes, donde cada acontecimiento *posible* se encuentra *actualizado* en «alguna parte afuera». De este modo, podemos encontrar miles de planetas donde todo aquello que no aconteció en nuestro mundo –la infinidad de nuestros futuros abortados– encuentra hospedaje en alguna estrella distante. Es más, en alguno de ellos, gracias a una inclinación imprevista de los acontecimientos, es posible ver girar la chance de la insurrección.

¿Acaso podríamos, a partir de estos desvíos, bifurcaciones e inclinaciones otorgar otra imagen del pensamiento por nuestra contemporaneidad sin conceder a la cerrazón y a la clausura? Miguel Abensour y Valentin Pelosse (2002) subrayarán el carácter dinámico e, incluso, incendiario de la imaginación blanquista, pues, el universo descrito en *La eternidad por los astros* se encuentra asediado por el imaginario insurreccional de las batallas que libró desde y fuera de la prisión. Es más, la operación puesta en juego aquí, se encargará de trastrocar los límites del mundo que, vivido en su clausura, estamos acostumbramos. Es la imaginación, esa «loca de la casa», la que atraviesa los muros de la prisión y le permite introducir un desplazamiento de los límites del calabozo en que se encuentra prisionera la humanidad. Si hablamos aquí de imaginación, esto se debe a que, tal como advierte Marina Garcés, ella siempre ha sido una *facultad de los límites*, en este sentido, se trata de una «imaginación crítica»: es ella, dice Garcés, «la que viene a desordenar, con su juego, las estancias de nuestras prisiones domésticas o domesticadas […] la relación de la imaginación con el límite (la reja) es precisamente la de poderlo sortear» (2023: 152).

En este sentido, Blanqui no se contenta solo con traspasar los muros de la prisión, sino que, realizando la hipérbole de este gesto, se abre paso a mundos otros, haciendo de la imaginación un *umbral* y un *pasaje* entre ellos. Sin embargo, no debemos confundir esta operación de la imaginación como una huida del mundo, como tampoco de la fantasía individual de nuevos mundos posibles, sino justamente introducir un desarreglo y un extrañamiento al interior de *este* mundo. Cercano a la operación de la ciencia ficción descrita por David Lapoujade (2022) a partir de Philip K. Dick –aquella que pone en suspenso lo que se comprende por "realidad"–, Blanqui traerá a la superficie el carácter finito y artificial que conforma la unidad de nuestro mundo, pues para constituirse como tal, éste necesita de la reducción y domesticación de todo cuánto no es sí mismo.

Lejos de una ensoñación de mundos "paralelos", donde se desarrolla una variedad infinita de historias, propia de la fantasía individual de un prisionero caído en el delirio, lo que se despliega a través de este universo bajo el aspecto de la eternidad, es un modo de confrontar cualquier jerarquía entre lo real y lo posible. Pues, si hay orden y unidad en la tierra, ello se debe a la victoria –no exenta de violencia– de un mundo por sobre la infinidad de otros posibles. Sin embargo, bajo el aspecto del infinito, este mundo –el de la consumación de la clausura– no es sino un modo contingente presto en todo momento a ser destituido. La imagen del universo blanquista es la de una contienda sideral, una suerte de astromaquia donde se despliega una guerra entre mundos que no dejan de interferirse y alterarse, pues pone en escena la fragilidad de todo orden y la posibilidad, siempre presente, de que éste sea interrumpido.

«La naturaleza –dice Blanqui– no conoce ni practica la moral en acción. Lo que hace, no lo hace a propósito. Trabaja a tientas, destruye, crea y transforma. El resto no le concierne» (Blanqui, 2002: 83). Indiferente a cualquier fundamento que guíe su obrar y sin responder a ningún principio de cohesión que legisle sobre la vida, el universo que imagina es propiamente anárquico, pues no es más que un campo de fuerzas en liza donde los mundos son creados, alterados y destruidos, cuya única regularidad y ley es la metamorfosis. Como señaló recientemente Maria Kakogianni, siguiendo de cerca a Blanqui, la anarquía no debe comprenderse ni como una modalidad del orden ni como una modalidad del desorden, «sino [como] un medio de fuerzas y de formas, […] que mantiene en la duración un conflicto de mundos, es decir, un desvío efectivo al interior mismo de lo que puede ser *un mundo*» (2026: 8).

Será en este movimiento turbulento, que descompone el universo en una pluralidad de mundos diferenciados, donde podemos comprender la *eternidad* de los hombres por medio de los astros. Tal como advierte Émile Benveniste, la «expresión indoeuropea de eternidad» remite al griego *ai*ón corresponde a la trasposición nominal de *aeí*, cuya traducción –bastante imperfecta, por lo demás– es la de «siempre». Sin embargo, este *siempre*, antes de referir a un sustrato temporal de infinita duración en el tiempo, encierra la noción de *vida* o *fuerza vital*: «la fuerza de vida –dice Benveniste–, implica recreación incesante del principio que la alimenta, trae a la mente la imagen más insistente de aquello que se mantiene sin fin con el frescor de lo siempre nuevo» (1937: 111). Se trata, por lo tanto, de un *siempre* que no designa permanencia ni inmovilidad, sino que indica aquello que perpetuamente vuelve a comenzar en su finitud eternamente reiniciada. Asimismo, para Remo Bodei, lo que guarda la expresión de eternidad «no es, [la oposición] entre tiempo largo o tiempo breve, sino entre plenitud y escasez de vida» (2006: 110).

Leída a partir de esta precisión, se comprende la declaración de Blanqui, para la cual «[l]a materia no se dejará en lo más mínimo desbordar por el vacío. El espacio no se convertirá en su calabozo. Sabrá invadirlo para vivificarlo» (2002: 76). Es en la incesante destrucción del mundo y del estado de cosas presente que otros mundos tendrán la oportunidad de aparecer y recomenzar eternamente, y con ellos otra historia y otro tiempo. No se trata tanto, para Blanqui –pero también para nosotros y para un pensamiento que quiera habilitar otra imaginación política en el presente–, de insistir sobre la pregunta por si otros mundos son posibles, sino más bien, preguntarse cómo tornar imposible este. Pues, la posibilidad de otro mundo, surge –sin ninguna garantía de existo, por lo demás– en medio de los escombros del mundo del desastre y la clausura. Es esto lo que, recientemente, Josep Rafanell i Orra llamó *cosmoanaquismo*: «si son posibles otros mundos –nos dice él–, es porque devienen posibles contra el mundo que niega su posibilidad» (2026: 47).

Quizá esto haga seña de que, si estamos acostumbrados a comprender la imaginación como la facultad compositiva por excelencia –esa facultad capaz de montar nuevas formas a partir de los elementos constructivos más pequeños–, habría que advertir que en ella se juega, también, un *carácter destructivo*. Como decía Benjamin, el carácter destructivo «[h]ace escombros lo existente, y no por los escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos» (Benjamin, 1989: 161). Pues, para que una bifurcación tenga lugar –esto es, un camino otro al de la clausura y la devastación–, es necesario conflictuar con el actual curso del mundo, pero, al mismo tiempo, evocar viejas historias que nos hablen de futuros perdidos. En palabras de Rafanell i Orra:

> En un impulso para sortear el presentismo, se trata de reactualizar nuevamente la posibilidad de las viejas historias para salir de las proyecciones catastróficas del mundo tal cual es. La posibilidad de otros mundos reaparece en las tradiciones ocultas, en los mundos de los vencidos que habría podido hacerlo diferir. Si son posibles otros mundos, lo son en cuanto tornan imposible la marcha inexorable del mundo Uno de los vencedores. (Rafanell i Orra, 2026: 47).

Si consideramos que *La eternidad por los astros* nos ofrece otra «imagen del mundo» sin conceder a la clausura, es porque los astros –aquellas viejas estrellas muerta, cuya luz aún no nos alcanza–nos recuerdan que otras temporalidades asedian nuestro presente. Blanqui apunta que, más allá de la órbita terrestre, se extiende un vasto cementerio de cometas, donde es posible reconocer «a los muertos en esas claridades-fantasma que se dejan atravesar por la luz viva de las estrellas». Los cometas son, para él, la cifra de un pasado insepulto que reclama su no-olvido ante curso fatal de la historia. Son ellos, los fantasmas de la Comuna y de los mundos derrotados, cuyos brillos misteriosos continúan supervivientes, como tanto insiste Didi-Huberman–: «esas paradójicas cosas del tiempo, apenas existentes, sin embargo, indestructibles, que nos llegan de muy lejos y son incapaces de morir del todo» (Didi-Huberman, 2002: 11).

Si queremos imaginar otros mundos posibles, habrá que convocar todo aquello que excede la multiplicación de nuestro mundo, introduciendo un desarreglo que sea capaz de alterarlo. Pues un mundo no se constituye solo por lo que hay y ha sido, sino también por todo lo que en él yace ausente, sea porque se perdió o porque se encuentra aún por-venir.

Bibliografía

Abensour, M., & Pelosse, V. (2002). Liberar al encerrado (M. Martínez, Trad.). En L.-A. Blanqui, *La eternidad por los astros* (1a. ed.). Colihue.

Benjamin, W. (1989). El carácter destructivo (J. Aguirre, Trad.). En *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia* (1a. ed.). Taurus.

Benveniste, É. (1937). Expression indo-européenne de l' « éternité ». *Bulletin de la Société de Linguistique*, (38), 103-112.

Blanqui, L.-A. (2002). *La eternidad por los astros* (M. Martínez, Trad.; 1a. ed.). Colihue.

Blanqui, L.-A. (2009). [Lettre à sa sœur] 3 janvier, 1872. En L. Block de Behar (Ed.), *L'Éternité par les astres: Hypothèse astronomique*. Slatkine.

Bodei, R. (2006). *La chispa y el fuego: Invitación a la filosofía* (H. Cardoso, Trad.; 1a. ed.). Nueva Visión.

Didi-Huberman, G. (2002). *Ninfa Moderna. Essai sur le drapé tombé*. Gallimard.

Garcés, M. (2023). El colapso de la imaginación. En J. Albelda, F. Arribas, & C. Madorrán (Eds.), *Humanidades ecológicas: Hacia un humanismo biosférico* (1a. ed.). Tirant humanidades.

Kakogianni, M. (2026). *Sous le ciel étoilé, une nuit d'été. Réflexions sur l'anarchie et la révolution* (1a. ed.). Lundimatin.

Lapoujade, D. (2022). *La alteración de los mundos. Versiones de Philip K. Dick* (P. Ires, Trad.; 1a. ed.). Cactus.

Rafanell i Orra, J. (2026). *Pequeño tratado de cosmoanarquismo* (J. Tapia, H. Sir, & G. Bórquez, Trads.; 1a. ed.). Luciole/Irrupción.

Sonidos de la revuelta [extractos] (Macul ediciones, 2025)

Jorge Pavez Ojeda

"¿Despertó o no?" (intro)

3.

La extensa bibliografía hasta ahora publicada sobre el movimiento de protesta iniciado a mediados de octubre del 2019 ha destacado la importancia de las imágenes visuales como objeto y lugar de la disputa política que interrumpió la "normalidad" operativa del país durante cinco meses. Efectivamente la revuelta popular se expresó en imágenes y con imágenes, desplegando una simbología y una iconografía cuya diseminación se vio facilitada por la abundancia de dispositivos digitales de registro visual y audiovisual, profesionales y personales. La disputa entre visiones de sociedad se volvió también perversamente literal en la práctica sistemática de disparo a los ojos por parte de los agentes de represión de las protestas, la que dejo un triste récord mundial de 440 mutilados oculares en cinco meses. Cinco años después, la memoria de la revuelta sigue en disputa y las fuerzas conservadoras han avanzado en la imposición de una visión del acontecimiento como "estallido delictual", donde las imágenes del fuego, la destrucción material y el saqueo han sido usadas como ilustraciones de una violencia muda y ciega. Los medios de comunicación de masas controlados por el gran capital han sabido aprovechar el oculocentrismo dominante para instalar una memoria corta de la revuelta como imperio de la anomia, la irracionalidad y el "estallido" en mil fragmentos de una sociedad "destruida" por el "octubrismo", significante con el que se pretende simbolizar la síntesis de todas las fuerzas que el establishment considera amenazas a la comunidad nacional (comunismo, anarquismo, indigenismo, feminismo, ambientalismo, colectivismo, etc.). Como sugiere Elizabeth Collingwood en su comentario a la obra del cineasta Harun Farocki[108], es muy difícil interrumpir el funcionamiento de los aparatos de producción de "imágenes operativas", más aún cuando otros aparatos atacan directamente los medios de visión que no se someten a la visualidad dominante. Si la visión parece un sentido fácilmente dominado por los aparatos de la imagen operativa, vale la pena preguntarse ¿qué pasa con la audición? ¿Tuvo los mismos efectos que la visión en la estimulación de los cuerpos movilizados? ¿Fue y seguirá siendo también un sentido en disputa? ¿Es posible separar las sonoridades y las visualidades de la revuelta? ¿Cómo se relacionan las audiciones, sus tonos, ritmos y velocidades, con las visiones de la protesta? ¿Tuvieron los mismos efectos en la alteración e interrupción temporal de la gobernanza del capital?

Las relaciones entre visión y audición han sido un problema relevante en las teorías del sonido. Debemos al compositor y filósofo norteamericano John Cage la insistencia en concebir y experimentar "una escucha separada de los ojos", en audi-

[108] Elizabeth Collingwood-Selby, "La vida en el oasis de la imagen operativa. Los ojos de la revuelta en Chile". En *Harun Farocki. Contra la industria del pensamiento*, coord. por Pablo Caldera y Juan Gallego, 2023. Madrid: Shangrila.

ciones que no se subordinan a la visualidad y que buscan emanciparse de la mirada, "dejar ser los sonidos". En su ensayo *Sonido y acontecimiento* (2016), Gustavo Celedón propone un contrapunto entre las teorías de Cage y las de otro compositor contemporáneo, el franco-griego Iannis Zenakis, lo que permite acercarse a lo que está en juego en la pregunta por la audibilidad y la visualidad de la insurgencia popular. Mientras que el proyecto de Cage buscó desconectar la escucha de la mirada para una meditación de cada unidad de sonido, y llegar así a "escuchar" el "silencio perdido" entre las unidades antes que se relacionen y se organicen en una música determinada, la propuesta de Zenakis procura una teoría de la composición que haga visibles las formas cosmológicas como tejido de conexiones inmutables. Esa transposición entre contemplación y escucha invita el oyente a "ver" en la música "el espectáculo del cosmos". La escucha, vuelta asunto de la Idea y la abstracción, es subordinada a la vista como vía de entrada del espacio en el "arte del oído" (la música). El proyecto de visualización de la música como organización cósmica de relaciones y conexiones de un orden al que accedemos por la matemática de la métrica se sostiene en una metafísica del sonido que restituye las nociones platónicas y pitagóricas de las leyes cósmicas: la "movilidad gobernada por la fijeza del número", la "dinámica luminosa de la armonía musical de la forma"[109]. En la comprensión y usos diferenciados de las tecnologías del sonido se expresa también lo que separa a Cage de Xenakis. Para Xenakis, las máquinas permiten la experiencia de un azar controlado, ya que el azar es concebido desde una teoría de las probabilidades y "la idea misma de vinculación (entre sonidos) nace desde la voluntad de dar a ver". La obra *Politopos* (Montreal, 1967 – Atenas, 1984) por ejemplo, se propone como el "espectáculo total" de una utopía, donde la visualización computacional del orden cósmico sirve a la reconciliación de lo inteligible y lo sensible, la armonía de las esferas como privilegio de la vista. Para Cage en cambio, la computación permite una apertura al azar de la escucha, liberando los sonidos de la matemática cósmica, apertura del azar que es también el abandono del yo, de la subjetividad y la intencionalidad. Cage se concentra entonces en los pequeños acontecimientos sonoros, donde los sonidos no se relacionan ni negocian entre sí.[110]

En los proyectos de Xenakis y Cage está implícita la cuestión política enunciada por Platón en La República (IV), 424 años A.C.: "No se puede tocar a las reglas de la música sin conmover las leyes fundamentales del gobierno". La concepción platónica se inscribe en el hilemorfismo, las leyes de un orden ideal (de la música o el gobierno) dan forma a la materia (el sonido o la sociedad). El proyecto de Cage se enfrenta a esta concepción para liberar el sonido de leyes o reglas formales que lo determinan como música o ruido, de dispositivos de validación epistemológica que han operado abiertamente en los proyectos coloniales. La investigación de Ana Ochoa sobre los "archivos de la voz" en la historia colonial y postcolonial de Colombia[111], profundiza en las consecuencias jurídicas del debate histórico-filosófico en torno a la escucha de seres vivos y objetos sonoros, y las caracterizaciones de las fuentes del sonido (música o lengua) como humanas o no humanas, de personas o animales, de sujetos de derecho o no. La fonología imperial es llamada a distinguir lo que "suena como animal" y lo que puede aspirar a su validación como lengua humana, y así (re)producir la distinción entre lo que se considera música y lo que se considera ruido.

[109] Gustavo Celedón, *Sonido y acontecimiento*. Santiago: Metales Pesados, 2016, pp. 114-123.

[110] Idem, pp. 145-46.

[111] Ana Ochoa Gauthier, *Aurality. Listening and Knowledge in the Nineteenth Century Colombia*. London: Duke University Press. 2014.

Algo similar ocurre con palabras que denotan la reunión de multitudes, cuya historia filológica tiende a cargarse negativamente sobre el "ruido" que producen los grupos de gente, connotando ya sea el significado o el significante. "Algarabía" por ejemplo, es definido por la RAE como "1. gritería confusa de varias personas que hablan a un tiempo" y "2. lengua atropellada o ininteligible", pero su origen es morisco y significa "árabe" (al'arabíyya), denotando así lo que ininteligible y confusa que era la lengua árabe para los castellanos. "Asonada" por su parte, es definido como "Reunión tumultuaria y violenta para conseguir algún fin, por lo común político", aunque en su origen latino, asonada es "reunir gente" y "hacer sonar", el sonido que produce una reunión social, convertido ahora en un tumulto político violento, muchas veces militar. La revuelta de octubre se manifiesta como asonada, en el sentido etimológico del término, el de una reunión de gente que hace sonar sus voces e instrumentos. Esos "ruidos" de clamor, de aliento, de "aguante", ese ritmo sin medida comprimido en el tiempo y en el aire, esa algarabía polifónica de la multitud produjo sonidos y poéticas que sintonizaron con otros sonidos, músicas y poéticas de un cancionero que se constituyó en antagonismo responsorial y contagioso.

A partir de los dispositivos coloniales de saber-poder, el sonido vocal (del habla o del canto) se vuelve una cuestión etológica y requiere formular teorías de lo sensible para su explicación, teorías que llevan a la crisis del pensamiento ilustrado del sujeto soberano de la racionalidad moderna, como el de la oposición que elabora Immanuel Kant entre lo sensible y lo inteligible, las pasiones del cuerpo (deseo e instinto) y las leyes de la razón (moral y categorial). Hace algunas décadas que filósofos críticos han venido desmontando el edificio dualista de la crítica kantiana de la razón (pura y práctica, analítico-trascendental y estético-teleológica), identificando sus aporías: la heteronomía de la imaginación que se introduce en la razón analítica racializada con la reflexión de Kant sobre la figura del "negro"[112], la heteronomía de la interdependencia como condición de la autonomía individual[113], o la heterogeneidad de la risa y la música como juegos con ideas estéticas o representaciones del entendimiento que tocan el límite externo del pensamiento ilustrado [114].

4.

En la genealogía de las teorías biológicas de lo sensible ha tenido importante influencia el pensamiento del etólogo neokantiano Jakob von Uexkull, que ofrece una crítica al antropocentrismo recuperada en las nociones post-kantianas de autonomía, autoorganización y auto-referencia como las de la teoría de la autopoiesis de los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela. Es sintomático que las metáforas que los biólogos ofrecen para el estudio de los "organismos" sociales se sustenten en metáforas musicales como las que pueblan la "teoría de la vida" de von Uexkull y la vinculan con la ontogénesis de la metafísica platónica[115]: las nociones de "partitura" (como plan de vida de un viviente), "armonía" (como perfección cósmica), "melodía" y "tono" (como la "tonalidad emotiva" en Heidegger) sustentan una ontología del ser viviente en su medio circundante que adelanta en algo (y carga con) la noción autopoiética del "ser-en-el-mundo", luego desarrollada por Maturana y Varela como principio de auto-subjetivación de organismos vivos que se auto-organizan como

[112] Ronald Judy, "Kant and the Negro". *Surfaces* 1, 1991. https://doi.org/10.7202/1065256ar

[113] Judith Butler y Athena Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017.

[114] Peter Fenves, *Kant tardío. Hacia otra ley de la Tierra*. Buenos Aires, Palinodia, 2024.

[115] Jakob Von Uexkull, [1930] *Teoría de la vida*. Buenos Aires, Cactus, 2023.

sistemas y se distinguen de los sistemas alopoiéticos. La noción de autopoiesis ha sido discutida por la bióloga y filósofa transespecista Donna Haraway, para quién la sobrevivencia de las especies depende de su capacidad de establecer relaciones (sim-biopoiesis) y no de su capacidad de auto-reproducción (autopoiesis), de la contingencia de los encuentros y no de la auto-replicabilidad de unidades vivientes[116].

A partir de una lectura de las ciencias ecológicas que documentan el Holoceno como era geológica donde abundaban los lugares de refugio, Haraway elabora una noción futurista de "refugio simpoiético" como lugar donde se sostiene la "recomposición de mundos" biológica y culturalmente diversos, la cohabitación de especies no soberanas ("interdependientes" en el léxico de Judith Butler), ofreciendo una manera de vivir y morir bien como "criaturas mortales". Esta posibilidad siempre abierta requiere para Haraway "reunir fuerzas para reconstituir refugios, para hacer posible la recuperación y recomposición biológica-cultural-política-tecnológica, lo que debe incluir el duelo de las pérdidas irreversibles" y el entrelazamiento espacial y temporal de entidades que incluyan "lo más-que-humano, otro-que-humano, inhumano, y humano-como-humus". Por eso, simpoiesis puede ser también un nombre para el acontecimiento sonoro que tuvo lugar desde octubre 2019, como creación y recreación colectiva de ritmos y cantos que constituyeron refugios musicales para las multitudes reunidas y frecuentemente atacadas por la maquinaria represiva, refugios que se volvieron zonas acústicas de autonomía temporal sostenidas por vibraciones que tocaban, movían y conectaban el trance de los cuerpos, los sonidos transductores de sentidos, los sentidos transducidos en sonidos, la multiplicación heterogénea de timbres y ritmos, las polifonías multimodales, las repeticiones intensificadoras de ritornelos (des)territorializadores, los umbrales móviles de las bandas críticas en ondas variables de frecuencia sonora, desbordando los marcos técnicos dela audición mediante rebotes, ecos, resonancias internas y externas de la materia, y la desactivación de los escudos protectores de la individuación autopoiética neoliberal. En este sentido, la noción de individuación elaborada por Gilbert Simondon (y de gran importancia para algunos de los filósofos convocados a este ensayo, como Henri Bergson, Gastón Bachelard, Georges Canguilhem, Gilles Deleuze y Bernard Stiegler) parece más pertinente que la de autopoiesis para entender el devenir anamnésico del individuo neoliberal entre su condición "normal" (en la anti-sociedad de mercado) y su condición "despierta" (en la revuelta o insurrección del inconsciente). Si la individuación es siempre un proceso o devenir entre una "singularidad preindividual" y una experiencia "transindividual"[117], se puede decir que el despertar de la revuelta es el momento en el que un individuo atrapado en el bucle de la individuación neoliberal, al encontrarse o entrar en choque con cierta materia (sonora, afectiva o destructiva, entrópica o neguentrópica), consigue salir del bucle, inclinarse al devenir transindividual y en el mismo gesto rememorar su condición preindividual. Es lo que el investigador de las "músicas mulatas" Ángel Quintero describe como estructura de la música polirítmica con la frase "el colectivo manda, el individuo florea"[118].

La noción simondoniana de individuación fue desplegada por Adrien Mackenzie en relación con la transducción, concepto de la fisioacústica que permite seguir los procesos que emergen en la intersección de diversas realidades (corporales, económicas, geopolíticas, afectivas) y que también permite pensar el sonido desde las lógicas

[116] Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao, consonni, 2019.

[117] Gilbert Simondon, *La individuación*, Adrogué, La Cebra, 2011.

[118] Angel Quintero Rivera, *Cuerpo y cultura. Las músicas "mulatas" y la subversión del baile*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana & Vervuert, 2009, p. 42.

del propio sonido porque, como escribe Mackenzie, un proceso transductivo requiere un pensamiento transductivo[119]. Un pensamiento transductivo permite comprender los sonidos del "despertar" como el encuentro donde forma y materia entran en relación dinámica, la forma sigue la "resonancia interna" de la materia, y esta otorga a la forma (musical o sonora) su propio "filum" o modo de distribución. De este modo se invierte el proceso físico, desde la alteración de un equilibrio metafísico y metaestable de los individuos en su medio (la entropía como destrucción disolvente) hacia una interrupción de la repetición y su pulsión de muerte (neguentropía como desindividuación creativa transindividual). Este vuelco se sustenta en un perspectivismo caracterizado por Emmanuel Alloa como conflictual y contrastante, opuesto a dos nociones históricas tradicionales de la perspectiva: la perspectiva "claustral" del ego individual como visión parcial del mundo circundante que implica un estrechamiento de perspectiva en el pequeño espacio de un "circulo concéntrico" y que lo vuelve víctima de su encierro en una "ilusión" perspectivista; y la perspectiva "aditiva" como fusión de horizontes en el orden ideal de una sumatoria matemática como reflejo de una armonía divina preestablecida como totalidad[120]. Mientras que ambas nociones conducen a la nivelación, el aplanamiento y la homogeneización de perspectivas, la perspectiva conflictual y contrastante proporciona relieve y dinámica a partir de una multiplicidad de visiones o audiciones que se confrontan en sentido diagonal, agonístico y contencioso. Ese perspectivismo permite introducir en este ensayo una serie de nociones de las mas diversas fuentes de las teorías críticas que ayudan a percibir y caracterizar la potencia sonora de la revuelta.

Bestias y soberanos

En su libro *Tiempos y modos* (2023), Nelly Richard se pregunta por el lugar del arte en la revuelta de octubre, comprendiendo el arte como una actividad reflexiva y meditativa, que requiere tomar distancia crítica con los acontecimientos para cuestionar y problematizar las lógicas representacionales. La exhibición *Notizen* del artista Gonzalo Díaz inaugurada en la galería D21 en noviembre 2019 es comentada como ejemplo de ese distanciamiento imperativo, que habilita una "capacidad de visión" e inmuniza contra la "ceguera" que implicaría el deseo de "abolir todos los marcos". En su crítica a las "escrituras de la revuelta", Richard reclama que estas propugnaron el enfrentamiento entre "por un lado, el afuera de las calles y las plazas considerado puro y radical al estar habitado por un asambleísmo de los cuerpos insumisos y, por otro, el adentro de la representación política, que sólo se concibe domesticado y contaminado por la lógica institucional, técnica y administrativa de las negociaciones y los consensos que reproducen el orden establecido"[121].

La escritora apela a la alternativa de un "tercer espacio" entre el adentro y el afuera, un lugar desde donde se negocien esos marcos con el inconsciente conservador chileno. Este llamado a la "negociación" parece validar la situación que ella misma observaba luego de la revuelta feminista del 2018, cuando "no sólo las universidades

[119] Adrian Mackenzie, *Transductions. Bodies and Machines at Speed*. London/ New York: Continuum, 2002.

[120] Emmanuel Alloa, *Repartos de la perspectiva*. Santiago: Palinodia, 2023, pp. 333-340.

[121] Nelly Richard, *Tiempos y modos. Política, crítica y estética*. Santiago: Paidós, 2024, p. 119.

retomaron el curso de su vida programada, sino que las calles comenzaron a vaciarse nuevamente de cuerpos movilizados y las instituciones terminaron pactando medidas de alcance limitado en función de una agenda normativa de género"[122]. El protagonismo del feminismo y las feministas en la revuelta de octubre indica que las "medidas de alcance limitado" no respondían a las urgencias de la agenda de género (los "tiempos y modos" de la violencia machista, la desigualdad laboral, la participación política, la precariedad de las labores reproductivas, el derecho al aborto, etc.). Pero que estas demandas encontraron oposición en el machismo institucionalizado, y que esa oposición estaba dispuesta a todo para obstaculizar su realización, no significaba que fueran demandas "negociables".

En el acontecimiento de implosión fractal del adentro y el afuera, el conflicto se traslada a las lógicas verticales del arriba de las élites y el abajo de los subalternos, lo que confirman testimonios de muy diferente origen, ya sea el de un joven obrero encapuchado o el de un profesor universitario. En un video de Opal Prensa Antofagasta que acompaña una batalla de la Primera Línea en la población La Bonilla, un joven armado de su escudo declaraba a la cámara esa distancia radical entre el arriba del poder, la prepotencia y la abundancia, y el abajo atropellado, burlado y pisoteado:

> "los hueones no nos pueden seguir pasando encima toda la vida…los hueones se burlan de nosotros, hermano. ¡Gobierno culiao tiene todo, hermano, tiene beneficios, le pagan el auto, le pagan la bencina, le pagan la mantención del auto, tienen sueldos culiaos estratosféricos, y nosotros ganamos una miseria! ¡¿cómo vamos a seguir aguantando que nos pisoteen toda la puta vida?! ¡ya basta hermano! Si la generación culia antigua aguantó esa hueá ¡nosotros no, hueón! No vamo' aguantar hueás y vamos a pelear hasta que las hueás cambien"[123].

En esas mismas fechas, Gonzalo Díaz, profesor de la Universidad de Chile y Premio Nacional de Arte, escribía en el catálogo de *Notizen* (titulado *Notizheft*) una descripción del proceso creativo de su muestra donde se percibe que, en esos días, el afuera de la calle se había transformado en el adentro de un pueblo, y que el adentro de las instituciones se había vuelto el afuera de las élites (políticas, económicas y culturales):

> "Hay algo, sin embargo, a lo que no podría dejar de referirme. Esos ruidos rítmicos y metálicos de ollas, sartenes y cacerolas que se armonizan y contrapuntean con bocinas y sirenas de distinto timbre e intensidad, que se dejan escuchar cerca y muy lejos del taller en el que escribo esta presentación, estableciendo con ese rango de amplias dimensiones un profundo paisaje comprimido que empieza a dejar salir a la luz del sol la ira del pueblo. O los vándalos y terroristas somos todos, hayamos o no puesto un pie en la calle, o están peinados a la gomina y a la sombra, al interior de palacio. Esta emergencia impensada e inimaginable en su insistente persistencia no constituye, por cierto, un ensayo, un apunte o un bosquejo de la historia, sino que significa la expresión popular y callejera más importante de los movimientos sociales de los últimos 40 años"[124].

Como sugiere Díaz, solo el interior de un palacio fortificado como bunker puede quedar fuera de la revuelta, porque el sonido de la insurrección lo atraviesa todo.

[122] Nelly Richard, *Zona de tumultos: memoria, arte y feminismo. Textos reunidos de Nelly Richard: 1986-2020*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales 2021, p. 325.

[123] Opal Prensa Antofagasta, "La Bonilla en resistencia", 21 de noviembre 2019; https://www.youtube.com/watch?v=ldAe6uSZ0cA

[124] Gonzalo Díaz, *Notizheft*. Santiago, Ediciones de la cortina de humo, 2023, p. 58.

La distancia ante la revuelta sólo es posible desde la exterioridad absoluta del soberano, como la heterogeneidad del líder en la "estructura sicológica del fascismo"[125]. No los espacios porosos del taller o la galería de arte atravesados por las vibraciones que los envuelven en el "paisaje comprimido" de la rebelión, sino el afuera metafísico del poder institucional respecto a la materia que vibra. Solo desde esa exterioridad metafísica se puede intentar la restauración de los binarismos kantianos y sus distinciones excluyentes: la mesura de la razón contra el desequilibrio de las pasiones, la ponderación del juicio contra el arrebato de los sentidos, la racionalidad politica contra la efusividad social, la reflexividad teórica contra los afectos comunitarios. La restauración del imperativo ilustrado y su dualismo mente/cuerpo no solo es idealista, como mostró Rodrigo Karmy en su crítica a *Tiempos y modos*[126]; es también una injusticia que desconoce las evidencias empíricas del acontecimiento en su multiplicidad de experiencias, procesos de reflexión (incluyendo las famosas "meditaciones masivas" de noviembre y "la marcha del silencio" de diciembre convocada por el PC, donde como nunca se vio marchar miles de personas en silencio sepulcral), las líneas de subjetivación que dislocaron las dicotomías categoriales de la ética, la moral, la estética, las potencias del cuerpo y del deseo. A eso apelaron Los Prisioneros en momentos tanto o más peligrosos que la revuelta de octubre, cuando Jorge González señalaba:

> "la música mía es para compartir y para vibrar. Entonces yo prefiero mil veces que haya gente bailando y quizás no entienda de qué se trata la letra a que haya gente que entienda y esté rascándose la barbilla. [...] Y, por otro lado, a mí no me importa lo que la gente haga con la música mía. Yo lo hago, lo entrego y si la gente la quiere considerar música liviana y de entretención –que lo es– lo puede hacer. Y si la gente quiere irse en la volada y pensar que hay profundos significados –que los tiene también– también lo pueden hacer"[127].

No hay una soberanía del artista que resguardar en la galería o en la intimidad de su proceso creativo, porque ni el arte ni la crítica pueden ser soberanas si no quieren ser pura reproducción de la soberanía especista, racial y patriarcal, del capitalismo. Para la consideración de las relaciones entre etología, música bailable y soberanía, viene al caso recordar las largas disquisiciones de Derrida sobre la doble figura disyuntiva de la bestia y el soberano, y su común exterioridad a la ley[128]. Se puede pensar que al decidir el estado de excepción militar, Piñera arrebata el lugar de la soberanía al pueblo reunido en las calles pero sobretodo su cualidad humana, suspendiendo el habeas corpus que es la figura jurídica (Derechos Humanos) que diferencia al humano de la bestia. Ante esto, los manifestantes animalizados por el Estado ejercen su facultad mimética afectiva en la imagen de un perro Matapacos (una parodia mimética donde la mímica captura el poder de lo que se imita y también el poder sobre lo que se imita, además de la parodia misma), entendida como un "aspecto acentuado" de perros y perras que ladran y perrean, monos que saltan y gesticulan y también dinosaurios y pokemones que bailan, de manera que en el momento de violación de sus derechos, los humanos se vuelven animales que siguen exi-

[125] Georges Bataille [1933], "La estructura psicológica del fascismo". En *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.

[126] Rodrigo Karmy, "Nelly vive en Alemania. La crítica sin abrazo y el abrazo de la crítica". En *Crítica, escritura y revuelta. Tentativas en torno a Nelly Richard*, editado por Mauro Salazar (41-64). Santiago/ Adrogué/ Temuco: Palinodia/La Cebra/ Universidad de la Frontera, 2024.

[127] González, cit. en Rodrigo Arrey, "Los Prisioneros: entre la new wave y la Nueva Ola". *Contrapulso. Revista latinoamericana de estudios en música popular* 2 (2): 49-63 (2020), p. 61.

[128] Jacques Derrida, *La bête et le souverain. Séminaire. Volume 1 (2001-2002)*. Paris: Galilée, 2008.

giendo derechos, el derecho de animales sintientes. Al mismo tiempo, al revindicar la soberanía del pueblo como fundamento de la democracia, los manifestantes perciben en la "bestia" soberana (el presidente asesino "igual que Pinochet") y sus "perros guardianes" (los "pacos bastardos") la brutalidad inhumana y la estupidez muy humana de quién actúa sin derecho o contra el derecho (en la lengua de Derrida, la palabra "bestia" denota al animal –bête– y aplicada al humano connota tanto la brutalidad cruel –*vraie bête*– como la tontera insulsa – *bêtise*).

El filósofo francés parece no haber considerado la más perversa de las animalizaciones, la animalización industrial de los esclavos africanos como ganado humano, fuerza de trabajo en una jerarquía racial y especista donde ciertos humanos ocupaban el mismo lugar inferiorizado que los animales de carga. Esa experiencia de la diáspora afroamericana resulta decisiva tanto en la historia de la modernidad como la historia de la música, al determinar la constitución de una autonomía cultural afroamericana (causa y efecto de la música afro-latino-americana) que lucha por su emancipación en una "heteronomía sin servidumbre" (Derrida). Un potencial de autonomía donde la heteronomía no es "libertad sin autonomía" sino precisamente la condición de una libertad de la autonomía, que no es ni libertad soberana, ni servidumbre o esclavitud sobre la que se impone (sádica o dialécticamente) la soberanía.

La noción de soberanía (nacional, popular, personal) tiende a aparecer en los discursos de utopías contra-hegemónicas de historiadores de Chile como Gabriel Salazar, Mario Garcés o Claudio Alvarado Lincopi[129]. La reflexión histórica y conceptual sobre la noción de soberanía del filósofo Giorgio Agamben permitió al sociólogo Sergio Villalobos-Ruminott identificar precisamente la "trampa de la soberanía", donde se oculta el "secreto" de su efecto contra-emancipatorio: la guerra y su violencia mítica[130]. En la filosofía política de Agamben confluyen la genealogía de la soberanía en Heidegger —que encuentra su origen en la propia metafísica occidental y su traducción de "la experiencia originaria y errante del habitar griego" a "las categorías del logos imperial, de la veritas y de la rectitud romana"— y la crítica de Carl Schmitt a los "supuestos antropológicos del contractualismo moderno" —cuando busca salvar los fundamentos teológicos del poder mediante una noción jurídica de la excepción y la decisión soberana. Como muestra Villalobos, la crítica agambeniana (pero también las de Derrida, Žižek o Badiou) de la soberanía schmittiana (y sus teorías del decisionismo, la teología política y el kathekon) termina en un "schmittianismo invertido" que restituye un lugar en la sombra a la teología política y el excepcionalismo histórico del "acontecimiento radical". Esto implica "una comprensión sacrificial y arqueo-teológica de la temporalidad" con una doble cara: por un lado, un continuum determinado por la metafísica, el capitalismo, el parlamentarismo, la biopolítica y la soberanía, y por otro lado, una interrupción de este continuum por la dislocación/ruptura que produce un acontecimiento "más soberano que la misma soberanía", mas excepcional que la excepcionalidad normalizada, el que dispondría la alteración y emergencia de lo nuevo como un recomenzar de la humanidad, un despertar. Por eso, a diferencia del soberano y el soberanismo que no responden a ninguna condición, heteronomía y autonomía, simpoiesis y autopoiesis, se condicionan mutuamente para la realización de ambos en una apertura a la indeterminación.

[129] Claudio Alvarado Lincopi, Mario Garcés et al. 2019. "Evaluación y proyecciones de las iniciativas de Movimientos Sociales 2018". *Cal y Canto. Revista de movimientos sociales* 6: 36-45; Gabriel Salazar, *Acción Constituyente. Un texto ciudadano y dos ensayos históricos.* Santiago: Tajamar, 2020.

[130] Sergio Villalobos-Ruminott, *La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad*. Santiago, Macul, 2019, pp. 135-174.

Stasiología y feminismo

Sodomiza con tu clítoris el heteropatriarcado
Coordinadora Universitaria de la Disidencia Sexual

El 21 de noviembre, tres amigas que habían participado en las movilizaciones por separada, decidieron salir juntas a la calle con un megáfono, una caja y una guitarra eléctrica, porque "estaban matando, violando, sacando los ojos, secuestrando". Así se formó la Colectiva Rizoma Alzada, que ese mismo día preparó tres canciones en dos horas de ensayo, y salieron "a la calle altiro, porque teníamos que salir y salió punk no más". Una de esas canciones, "Despierta humanidad, ya no hay tiempo" habla de la urgencia de reaccionar ante la devastación ambiental, citando discursos de la líder indígena hondureña, defensora ambiental asesinada, Berta Cáceres; otra es un cover de The Adicts, "Viva la revolución"[131].

> Viva el fuego y la barricada,
> cada muerte no está olvidada.
> Levanten la voz, quemen la bandera
> Aplasten los símbolos del capitalismo
> Viva el pueblo
> Viva el feminismo
> Vivan las calles
> y Piñera al abismo.

La expresión anarquista A.C.A.B. que llama a "matar tu paco [o "macho" o "facho" o "Voldemor"] interior" ofrece la metáfora de una política de emancipación sustentada en una teoría del sujeto dividido que se ha venido elaborando desde Marx hasta Spivak, pasando por Freud, Althusser y Guattari. En la famosa imagen de Althusser, el "gendarme interior" es una figura síquica producida por el aparato ideológico de Estado jurídico para interpelar al sujeto, e interiorizarle la vigilancia sobre su cumplimiento de la Ley[132]. Es importante considerar esa escisión "interior" (al aparato síquico) que introduce la ley en el sujeto diviso, para no caer literalmente en el suicidio o el homicidio. En sus comentarios sobre la "violencia guerrera y coreografías de la subversión" que observa en la revuelta, Nelly Richard hace una dudosa contraposición entre lo que define como la "no violencia feminista" de la performance de LasTesis y la "violencia masculina" de la Primera Línea, una oposición que combina un exceso de literalidad con un desprecio por las distinciones empíricas necesarias para entender lo que está en juego con la operatividad del "gendarme interior", su materialización externa como fuerza especial de Control de Orden Público (COP) y las acciones de auto-defensa y contra-violencia *All Cops Are Bastards*.

Para Richard, la acción de la Primera Línea se reduce a una "violencia guerrera" que expresa la "furia de venganza" de una "confraternidad del peligro" y favorece la "exaltación de la violencia" y la "valentía" como "exacerbación viril de la fuerza" en "clave masculina de agresividad". Se trataría de un conjunto de guerreros "orgullosos

[131] El Desconcierto, "Colectiva Rizoma Alzada: 'Nos identificamos con la orgánica de las mujeres zapatistas'", *El Desconcierto*, 18 de febrero 2020. https://eldesconcierto.cl/2020/02/18/colectiva-rizoma-alzada-nos-identificamos-con-la-organica-de-las-mujeres-zapatistas

[132] Louis Althusser, [1970] "Ideología y aparatos ideológicos de Estado".

de desatar su furia de venganza en las calles de la ciudad que los expulsa cruelmente, sin tener más herramientas disponibles que su rabia desnuda"[133]. La performance feminista de LasTesis en cambio se habría distanciado "del imaginario batallante de la Primera Línea […] obviando la violencia del choque frontal mediante el uso de recursos figurativos". "Un violador en tu camino" sería entonces "más que la simple denuncia física o testimonial de la violencia represiva" ya que, al no "mimetizarse con su ferocidad", se habría salido "del libreto binario del ataque-contra-ataque violento que la masculinidad ocupa contra el enemigo que encarna el sistema de dominación". En la formulación de Richard, la crítica de la violencia requiere tomar posición "lejos del vértigo indiferenciador del caos, que nos precipita en la masa informe del todo"[134].

La oposición binaria entre una violencia de la masculinidad y una no violencia feminista es refutable en ambos polos de su dualismo. Se puede por ejemplo recordar la acción trágica de Sebastián Acevedo en noviembre de 1983, padre de familia y obrero de la construcción que se quema a lo bonzo frente a la Catedral de Concepción para protestar por la desaparición de sus hija e hijo en manos de la CNI, volviéndose ícono del movimiento de no violencia activa contra la dictadura que llevó su nombre (Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo, 1983-1990). En vez de enrolarse en la lucha armada, Acevedo vuelca la violencia hacia sí mismo en un gesto cristiano radical que responde a la sugerencia de Judith Butler citada por Richard: "puede ser que, en algunas circunstancias, el acto violento no reciprocado contribuya más a poner al descubierto la brutalidad unilateral del Estado que cualquier otra cosa" (cursivas mías)[135]. Es importante la precisión: "algunas circunstancias" no son, como en la frase de Jesús Cristo, "todas las circunstancias", lo que implica que cada circunstancia merece un análisis que sustente la ética de una crítica interruptiva de la violencia.

En un debate sobre no violencia, ética y feminismo, Judith Butler discute las formulaciones de la filósofa feminista Adriana Cavarero en torno a la "inclinación" como tendencia femenina (originada en la inclinación de la madre hacia el/la hijx) opuesta a la tendencia masculina a la "rectitud" (y sus derivados: erección, correción, rectificación, etc.)[136]. Esta teoría enfrenta las nociones kantianas de moral y autonomía individual como construcciones masculinistas del ego que obliteran la figura de la inclinación materna hacia la niñez que depende de ella. Sin embargo, las "inclinaciones" corporales y cavilaciones morales que tensionan la "rectitud" del propio Kant en su vejez, permiten a Butler formular una ética de la inclinación que no se deja reducir al binarismo masculino/femenino de Cavarero.

Por una parte, el "vértigo" (indiferenciación del caos y opuesto a "la crítica" según Richard) es precisamente lo que en la teoría kantiana de "lo sublime" perturba la rectitud como postura corporal e "inclina la mente hacia los límites de sus conceptos". Por otra parte, el vértigo aparece nuevamente como amenaza a la rectitud de la razón en la preocupación de Kant en torno a la imposibilidad de caminar y pensar al mismo tiempo (una exclusión igual de cuestionable que la que opone el "marchar" en protestas al "meditar" críticamente). El problema para Kant sería que el pensamiento interrumpe o debilita la operación mecánica de los pies, por lo que el individuo no podría al mismo tiempo moverse y conservar la rectitud del pensamiento. El "abismo que amenaza con la pérdida de si" generaría la posibilidad de caída

[133] Richard, *Tiempos y modos*, pp. 49-51.

[134] Idem., p. 145.

[135] Cit en ibid., p. 51.

[136] Judith Butler, "Leaning Out, Caught in the Fall: Interdependency and Ethics in Cavarero". En *Towards a Feminist Ethics of Nonviolence*, editado por Timothy Huzar y Clare Woodford (46-62). New York: Fordham University Press, 2021.

por pérdida de equilibrio. En el desequilibrio de esa vacilación, el propio Kant no puede ser un ejemplo de su propia teoría de la autonomía moral individual, criticada por su "egologismo" masculinista. Tampoco puede ser un ejemplo para la "crítica del juicio", donde la noción de "sentido común" como juicio compartido (no egológico) se desvía del sujeto soberano de la razón pura y sus "imperativos categóricos". Butler desmonta las generalizaciones de Cavarero al recordar una diferencia ética clave: la inclinación es una predisposición que hay que distinguir de una postura o gesto corporal, para no ser presos de nuestras inclinaciones. A la tradición filosófica que, de Hobbes a Freud pasando por Descartes y Kant, concibe al sujeto racional habitando una "fortaleza del ego" (secundada del superego) que asegura la restricción (a veces violenta) de sus inclinaciones (pulsiones) en nombre de la auto-preservacion del individuo, Butler opone la interdependencia de los sujetos, y por tanto la inclinación de unos hacia otros como antídoto a las diferentes violencias, lo que se vuelve evidente en las coyunturas apremiantes: "fue quizás en las comunidades de resistencia que se ha podido ver más claramente cómo inclinarse, acoger y afirmar una dependencia invariable lleva hacia formas de comunidad que han buscado establecer las condiciones de sobrevivencia contra una embestida violenta"[137]. No es entonces sobre una interpretación del contrato social como ley moral o "imperativo categórico" (como el mandamiento "no matarás") que se puede fundar una ética de la no violencia, sino en la "interdependencia que nos permite entender que quitar la vida es también atacar una vida que es mía en varios sentidos", una interdependencia que es entonces "condición de la no violencia". Mientras que Cavarero, siguiendo al filósofo Emanuel Levinas, supone que la dependencia es una condición infantil que se supera en la vida adulta, Butler postula la existencia de

> "una interdependencia primaria anterior al proceso de individuación [que] pareciera coincidir con la noción de un Yo que está desde el inicio fuera de sí en sus relaciones sociales constitutivas. Está vivo, pero esa vida aún no pertenece a la vida del ego. Está amarrada a otros, a veces de formas intolerables, y la agresión está ahí, si concordamos con Melanie Klein, en el origen […] Esa amenaza a la vida emerge con el principio de la vida, entonces una política de lo viviente debería obligarnos no solo a afirmar la interdependencia sino también a lidiar con –y resolver– la agresión que surge del hecho que no nos levantamos por nosotros mismos y nunca lo hemos hecho"[138].

Interdependencia es precisamente lo que experimentan las multitudes que se alzan en protesta. La estimulación sensorial producida por las vibraciones sonoras contribuye a la conciencia de esa interdependencia de las vidas, que es también conciencia de las amenazas que pesan sobre ellas. La Primera Línea (masculina-femenina) surge en la protesta como escudo protector de esa conciencia colectiva, un agenciamiento donde la predisposición al cuidado de otros se vuelve postura corporal que suspende la tendencia a la autopreservación individual y se entrega al vértigo de la inclinación, un agenciamiento que no es el del "caos" o de una "masa informe", sino auto-organización en un conjunto de "líneas" orientadas a una ética de la interdependencia.

Para la filósofa feminista chilena Alejandra Castillo "el feminismo no es un humanismo"[139], y desde esa premisa se puede leer su crítica al otro polo del binarismo

[137] Idem, p. 58.

[138] Idem., p. 60.

[139] Alejandra Castillo, "El feminismo no es un humanismo". En *Por un feminismo sin mujeres*, editado por la Coor-

de Richard. Castillo recuerda que las performances feministas marcan "el tiempo de la revuelta": su inicio con el mayo feminista del 2018, su expansión con acciones como las de LasTesis y la Yeguada Latinoamericana, y su término con la performance de la banda travesti Las Indetectables para el plebiscito del 2022 donde triunfa el Rechazo a la Nueva Constitución[140]. Enfocada en la visualidad pero con consecuencias ciertas para una reflexión sobre la sonoridad de la insurgencia, Castillo distingue dos tipos de imágenes en disputa: la imagen que se reproduce como flujo interminable en las pantallas que capturan la atención en el cotidiano neoliberal (la "imagen operativa" en el lenguaje de Harun Farocki), y la "imagen stasis" que suspende la lógica del deseo desplegada por la imagen operativa. La imagen stasis "desvía e interrumpe" el orden hegemónico de la imagen, generando la "suspensión del pacto masculino" por "resistencia y alteración". La palabra clave "stasis" –que en la Grecia antigua significó "guerra interna", "guerra civil", ruptura y oposición en la familia– implica entonces una confrontación que es condición de la autonomía de la polis, y es también la interrupción de una dominación. Como observa Castillo, no hay "neutralidad" posible en la stasis porque el afuera de la polis es otra polis, de manera la imagen stasis interrumpe "un cuerpo narrado desde la metáfora de la diferencia sexual natural". Esta naturalización del contrato sexual en contrato social funda "el cuerpo de la política heteronormada, reproductiva y patriarcal", por lo que las imágenes stasis al interrumpir esa narración permiten imaginar "otra corpo política para la democracia por venir". No hay en la stasis un "tercer espacio" que no sea el de la pretensión soberana de no ser afectado por la stasis (un tercer excluído o centro vacío que organiza la estructura, como puede ser un soberano o un anachoreta), o el de la captura por una heteronomía (un tercer incluído que ha renunciado a la autonomía y es funcional a la pura reproducción, como en las sociologías de la desviación y la anomia que han abastecido la narración oficial de la polis chilena).

Cualquier observación empírica confirma que las mujeres y disidencias sexuales abrazaron la voluntad de auto-defensa de la revuelta: levantaron Primeras Líneas —"Nacimos en Primera Línea" declara el Comunicado de la Yeguada; "Nacidas en Primera Línea" se titula la performance de Señoritaugarte)—, sumaron consignas y acciones contra la política policial —abundaron grafitis como "Yo abortaría por si fuera policía", "- Pacos + Putas", "+ Travas – Pacos", "- Pacos + Lesbianas", "Perra, maraca, pero nunca paca", "Paco violador", "El paco no es maricón, es hetero y violador", "Paco muerto no viola"; y las performances como la de Jazmín Ra, "FALO x FALO – El Estado de Chile nos viola y nos mata" —, encararon las fuerzas policiales de choque —las performances de LasTesis, Yeguada Latinoamericana, Francisc Bustamante "El que no salta es paco", o de Valentina Inostroza "Somos del débil el protector" y "Duerme tranquila"—, y alentaron los enfrentamientos — "somos caleta/ más que los pacos/ somos mas choros/ peleamos sin guanaco", dice el reggaetón de Mon Laferte)— y denunciaron la represión, como en las masivas performances de las colectivas Magyara y Acción Política de Danza "Lxs hijxs Ciegxs del Estado terrorista de Piñera".

En relación a los "modos" de la acción, Rodrigo Karmy ofrece un tercer comentario relevante respecto a la inclinación no binaria de la Primera Línea[141]: la

dinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (13-21). Santiago, Coordinadora Universitaria de la Disidencia Sexual, 2011.

[140] Alejandra Castillo, "Qué interrumpe en la imagen". En *Crítica, escritura y revuelta. Tentativas en torno a Nelly Richard*, editado por Mauro Salazar (131-144). Santiago/ Adrogué/ Temuco: Palinodia/ La Cebra/ Universidad de la Frontera, 2024, pp. 135-142.

[141] Karmy, "Nelly vive", pp. 54-56.

necesidad de comprender su dimensión paródica como mascarada organizada en una contra-monumentalidad, una comedia alegre que defiende la zona autónoma temporal como "territorio imaginal" que se sabe frágil y debe ser cuidado, que se organiza como ritual catártico y coreografía de idas y vueltas en medio de la toxicidad del aire, encorvados tras los escudos y la hiperkinesis forzada por los chiflidos de las balas policiales. La comedia y el exceso mimético de la parodia o la hipérbole han sido históricamente parte de las tácticas para desarmar, desactivar o eliminar el "gendarme interior" que sostiene el fetichismo de Estado y sus aparatos represivos, como alegorías vitalistas que alivianan la escalada en gravedad e interrumpen los desenlaces de una guerra a muerte. Este modo de expresión escapa al análisis de Richard, que atiende con detalle a las tejedoras del Sindicato Revolucionario Textil por su confección de la banda presidencial del presidente Boric, pero no ve los "recursos figurativos" de la coreografía desplegada por la Primera Línea: carnaval de capuchas, escudos de antenas parabólicas, tapas de calefont, tablas de cholguán o zinc, protectores faciales antiparras, máscaras de gas y soldadura, héroes de comics (Nalcaman, Pareman, Huasón, Cumbiaman, Elastic Girl, Domador de Guanacos Tutelares que actúan como los Ewoks de Star Wars, Anonymous, etc.). Los activistas de Primera Línea no se "mimetizan con la ferocidad" de la policía, sino que la refractan en un exceso mimético que busca interrumpir el avance policial sin ninguno de sus medios monopólicos (armamento, chalecos antibalas, tanquetas). Tampoco actúan con "furia de venganza", porque de hecho no hubo heridos fatales en las fuerzas especiales que atacaban las manifestaciones, no se usaron armas de fuego en las plazas (como sí se usaron en los ataques a comisarías en periferias y las usaron algunos civiles fascistas contra los manifestantes) y muy pocas veces se lanzaron bombas molotov al cuerpo de las fuerzas de choque. Como señalaba Baruch Spinoza, existe una diferencia ética entre el anhelo frustrado de venganza (desiderium) en espera de ser satisfecho —anhelo y espera afirmativos en la medida que esa predisposición conduce a la asociación de aquellos que anhelan y contribuyen a la despersonalización de las causas de un mal—, y el esfuerzo por devolver el mal que se nos hizo (cupiditas) como determinación dialéctica de la pasión triste del odio hacia quien nos infligió daño[142]. El pensamiento posthumanista de Rosi Braidotti converge con esta filosofía cuando señala que "la clave de la ética consiste en moverse transversalmente" respecto a "los efectos paralizadores de la desconfianza y el sufrimiento. El pensamiento crítico posthumano no aspira a la supremacía, sino a la transformación de las pasiones negativas en pasiones afirmativas"[143]. No hay una "tensión dialéctica" entre Eros y Tánatos, ya que estas entidades son "una sola fuerza vital que apunta a alcanzar su pleno cumplimiento".

Los testimonios de participantes de la Primera Línea en Santiago, Iquique o Valparaíso[144] evidencian que las "primeras líneas" no se constituían como "orgánicas" y que su poder de contención se alimentaba de miembros "habituales" y "ocasionales" que provenían de las multitudes reunidas. La Primera Línea no fue el nombre de una línea, sino de los agenciamientos de múltiples líneas de autodefensa y contra-violencia que se levantaron en las principales ciudades del país para materializar en los hechos el derecho a reunión y protesta que el Estado suprimió. A pesar de las capuchas que los mantenían anónimos para sus pares, o quizás debido a estas, la

[142] Chantal Jaquet, "O acordo afetivo da multidão. O desejo (*desiderium*) de vingança como princípio do corpo político". *Discurso* 45 (2): 41-62, 2015.

[143] Rosi Braidotti, *Lo posthumano*. Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 159-160.

[144] Sol Alé, Klaudio Duarte y Daniel Miranda (eds.). *Saltar el torniquete. Reflexiones desde las juventudes de octubre.* Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2021; Raúl Zarzuri (coord.). *Violencias y contraviolencias. Vivencias y reflexiones sobre la revuelta de octubre en Chile*. Santiago, Lom, 2022.

constitución de las líneas solo era posible por el agenciamiento complementario y solidario (interdependiente) y la contención mutua de los participantes, tanto en los momentos fuertes como en los débiles, en el avance y en la retirada, donde participan indistintamente hombres y mujeres, adolescentes y adultos, chilenos, mapuche y también migrantes. Una primera Primera Línea era la de los escudos protectores sostenidos por "escuderos", una segunda la de los "artilleros" que se parapeteaban tras la primera para lanzar proyectiles, una tercera la que asistía o relevaba a la segunda, y una cuarta donde se empiezan a mezclar las funciones de "pirquineros" (o "mineros") que extraen piedras del pavimento, "matalacris" (o "bomberos") que ahogan las bombas lacrimógenas en botellones de agua, "arqueros" que devuelven las bombas hacia la policía, y "centinelas" que observan los movimientos de furgones y piquetes policiales. Atravesada en diagonal, se desplegaba la línea de enfermeros y socorristas que se hace cargo de los heridos, que los testimonios concuerdan en señalar como la más odiada por la policía, probablemente por ser la imagen explícita de una ética del cuidado que atestigua de la desigualdad de medios en el conflicto y de la miseria moral de la "rectitud" policial.

"Del *big bang* al *reset*"

Daniel Runnels (Texas A&M University)

Aquí me interesa reflexionar sobre la revuelta chilena y una constelación de términos que incluye el final, el cierre y la vida póstuma. El intenso flujo de pensamiento chileno contemporáneo que buscó comprender e interpretar la revuelta inmediatamente después de los sucesos de octubre de 2019 no da señales de disminuir, habiendo hasta el día de hoy una gran cantidad de publicaciones y debates. Los análisis más convincentes de la revuelta han subrayado su carácter abierto, siguiendo la distinción que el historiador italiano Furio Jesi establece entre revuelta y revolución: mientras la revolución está totalmente inmersa en el tiempo histórico —como un acontecimiento que cobra forma retroactivamente mediante un cierre—, la revuelta se caracteriza más bien como una suspensión del tiempo histórico, o como la apertura de un interregno sin garantía de clausura. Si alguna vez hubo dudas sobre hasta qué punto perduraría el espacio abierto por la revuelta, la reciente asunción de la presidencia por parte de José Antonio Kast deja claro que dicho levantamiento no anunció la ruptura radical con la gubernamentalidad neoliberal que muchos anticiparon inmediatamente después de los hechos. Si, como ha sostenido Willy Thayer en *El fragmento repetido*, el golpe de 1973 puede entenderse como el *big bang* de la globalización, también parece cierto a estas alturas que la revuelta de 2019 no debe interpretarse como una ruptura, sino como aquello que él ha denominado en otros textos "un *reset* propicio al capital financiero" ("Revuelta/Performance…" 177). Lo que argumentaré aquí es que el diagnóstico de Thayer es indicativo de la condición an-*archē*-ica del mundo contemporáneo. No me refiero con ello al anarquismo político, sino más bien a la noción de que la idea misma de epocalidad parece haberse agotado.

Thayer subraya que, en octubre de 2019, fue precisamente "el propio cuerpo neoliberalizado lo que detona" (176). Se trató de una revuelta inmanente de un cuerpo social que se rebelaba contra medio siglo de imposición neoliberal. Esto es importante, aunque solo sea para destacar que la revuelta fue un episodio dependiente del contexto. Si bien el contexto solo se articula parcialmente en una proyección *a posteriori* que nunca puede llegar a ser exhaustiva, la distancia temporal nos permite aventurar este tipo de proyección. Dicha proyección conlleva implicaciones importantes para las reflexiones de Thayer sobre la *performance* y sobre por qué la revuelta constituyó, en última instancia, un *reset*.

Thayer llama nuestra atención sobre una característica importante —aunque a veces poco valorada— de la performatividad tal como la han teorizado J. L. Austin, Judith Butler y otros: el hecho de que una *performance* está subordinada al "universo del enunciado, al sistema de normas narrativas, discursivas, que el enunciado presupone..." (181). A lo que se refiere aquí es al hecho de que la performatividad posee una fuerza necesariamente conservadora, ya que la *performance* depende de convenciones y normas —debe poder insertarse en una gramática— para lograr esa felicidad. Al conseguirla, refuerza, por tanto, dichas convenciones. Para Thayer, en esta situación "la *performance* se vuelve mundana..." (181). Esto no significa, por supuesto, que la *performance* no produzca efectos; sin embargo, su subordinación al "universo del enunciado" la vincula fundamentalmente a las mismas gramáticas que la hacen posible, gramáticas que podrían restringir su potencial carácter de acontecimiento.

¿Qué otros factores llevaron a lo que ahora podemos caracterizar como el cierre del tiempo abierto por la revuelta? En su libro *Tiempos y modos: Política, crítica y estética*, Nelly Richard narra su propia experiencia con la temporalidad de la revuelta, señalando que primero celebró "el estruendoso rompimiento del consenso neoliberal" para luego desconfiar de "las narrativas glorificadoras de la revuelta…" (11). En su lectura, un factor decisivo en la incapacidad de la revuelta para generar una ruptura real fue una mera contingencia histórica: el hecho de que la revuelta estalló apenas unos meses antes de la pandemia de Covid-19, un evento en sí mismo que "nos arrebató el tiempo excepcional…de la revuelta social, para condenarnos al tiempo ordinario…de las cuarentenas y su monótona repetición de lo mismo de todos los días" (28). Si bien este cierre casi inmediato del impulso anárquico de tomar las calles y recuperar lo público de lo privado desactivó gran parte de la promesa generada por la actuación colectiva, tuvo el efecto simultáneo de validar los motivos de la revuelta misma, ya que la dureza de la vida cotidiana en tiempos de cuarentena reflejaba fielmente las condiciones que llevaron al impulso anárquico en primer lugar (29).

De este modo, Richard y Thayer coinciden en cuanto a la naturaleza de las secuelas de la revuelta: que esta se inscribía en una situación de la cual no podía desligarse por completo. Coinciden en esto aun cuando discrepan sobre otro asunto: la pervivencia institucional de la revuelta. En una conversación con Federico Galende publicada en *Tiempos y modos*, Richard cuestiona algunos de los planteamientos surgidos en un diálogo entre Thayer, Alejandra Castillo y Sergio Villalobos-Ruminott, publicado en una edición de *Papel máquina*. En dicha conversación, Thayer plantea una interrogante fundamental: ¿es posible una constitución que esté a la altura de la revuelta? ¿Una constitución que no clausure violentamente lo que la revuelta abrió, sino que se distancie de la Constitución de 1980 preservando, al mismo tiempo, su apertura anárquica? ¿Qué clase de constitución podría cumplir tal cometido? Su respuesta es lo que él denomina "una constitución menor".

Esta constitución menor es algo que se resiste a una definición categorial, aunque Thayer expone algunas de sus características. 1) Una constitución menor requiere una mutación del lenguaje en lugar de simplemente sustituir un conjunto de reglas por otro; 2) germina desde abajo, desde la multiplicidad que caracterizó a los ensamblajes que confluyeron en 2019; 3) reside en la apertura anárquica de la revuelta, habitando el "abismo destituyente" (94) que paralizó las lógicas calculadoras de la gobernanza financiera; y 4) finalmente, conforma lo que Thayer denomina la "izquierda de la izquierda" (104): no un mero viraje hacia una posición más radical en términos económicos, sino más bien una izquierda an-hegemónica o pos-hegemónica.

Nelly Richard rechaza esta postura. Agrupa tanto la propuesta de Thayer de una constitución menor como la sugerencia de Sergio Villalobos-Ruminott de un "institucionalismo salvaje" junto con la infrapolítica de Alberto Moreiras, considerándolas a todas partícipes de "[una] ficcionalidad barroca" (96) imposible de extrapolar de las páginas de la revista en la que aparecen impresas (98). A su juicio, expresan "un exceso de confianza filosófica" (100) frente a una situación política real. En última instancia, la cuestión en juego no es nueva: ¿qué sentido tiene una revuelta si no conduce directamente a una traducción legible en instituciones políticas?

Es aquí donde debemos recordar lo que Thayer, en *El fragmento repetido*, describe como el estado de excepción político —ya permanente— posterior a 1973. Este *big bang* de la globalización neoliberal puso fin, de hecho, a los regímenes modernos de representación política, instaurando un escenario atópico de flujos globalizados en el que "la escena post-vanguardista solo posibilita rupturas insignificantes…" (16),

siendo la revuelta de 2019 el ejemplo por excelencia de ello. Sostengo, pues, que lo que Thayer cataloga en el tránsito desde el *big bang* de 1973 hasta el *reset* de 2019 es la condición an-*archē*-ica del mundo: vivimos entre las ruinas de la época, en un tiempo de *diremption*, término que tomo de Reiner Schürmann.

¿Qué se entiende por *diremption*? En su obra magna *Broken Hegemonies* (*Hegemonías rotas*), Schürmann explora el colapso de los principios filosóficos tradicionales y argumenta que los fantasmas hegemónicos dominantes que antaño anclaban el pensamiento occidental —tales como el uno, la naturaleza y el sujeto— han perdido su autoridad absoluta. Para Schürmann, estos fundamentos universales fueron siempre ficciones del lenguaje destinadas a suprimir la singularidad radical de la experiencia humana y la tragedia inherente a la existencia; por ello, aboga por una nueva forma de pensar que reconozca la naturaleza discordante y trágica del ser, en lugar de buscar consuelo en un orden soberano y artificial. Una distinción importante que establece es la que existe entre *destitution* y *diremption*. Para Schürmann, mientras que la destitución está ligada al momento de transición de un fantasma hegemónico a otro —por ejemplo, del Uno a la Naturaleza, o de la Naturaleza al Sujeto—, la *diremption* señala la pérdida de la posibilidad misma de un fantasma hegemónico, una situación en la que no cabe establecer ningún nuevo principio último. Así, la *diremption* revela simultáneamente la condición trágica que los fantasmas hegemónicos tratan de suprimir y anuncia una nueva tarea para el pensamiento: como afirma Schürmann, "todavía tenemos que aprender a vivir en mundos donde esta corriente de fondo singularizadora ya no sea negada" (348)[145].

Al proponer la idea de una constitución menor, Thayer busca evitar la actividad de lo que Schürmann denomina en otra momento "filosofía profesional" —esa clase de funcionarios cuyo propósito es atender la necesidad social de postular fantasmas hegemónicos— y, en su lugar, apunta a un pensar/actuar anárquico que rompa el dominio del teticismo normativo de los términos actualmente disponibles, aquellos que los llamados filósofos profesionales intentan convertir en principios hegemónicos (capitalismo, socialismo, Estado, racionalidad económica, etc.). Esto no resuelve del todo el problema señalado por Richard —a saber, cuál debería ser el texto literal de la constitución—, pero confirma la tesis de Schürmann de que, a pesar de la falta de fundamento de nuestra época, seguimos impulsados por el afán de fundamentar; a Schürmann le gustaba citar a Samuel Beckett: "*no ground, but say ground*". Quizás el punto de llegada de la "mutación del lenguaje" que Thayer anhela —una mutación que se aproximaría más a la apertura anárquica de la revuelta— sería algo semejante al *sermo humilis* que Erich Auerbach describe en su comentario sobre la literatura cristiana primitiva: una mezcla de lenguaje cotidiano y misterio sublime. Este tipo de traslación de la anarquía filosófica a la política implica abrazar lo que John Krummel ha llamado "un sentido de humildad...y de espíritu lúdico al rechazar la sumisión al ajetreo y la seriedad del tecnocapitalismo moderno" (778); un rechazo que "no apunta a la ley en cuanto tal, sino más bien a la ley que totaliza, cosificada en un principio hegemónico" (781). De hecho, cabe destacar que Thayer no aboga por una no constitución ni por una ausencia total de ella —en ningún momento sugiere que a Chile le iría mejor sin constitución—, sino que propone precisamente la "constitución menor": un fundamento, pero animado por un espíritu anárquico —"*no ground, but say ground*"—; un cierre consciente de sí mismo que realiza un esfuerzo modesto por no encerrar.

[145] Todas las traducciones del inglés son mías.

Obras citadas

Krummel, John. "From Principial *theoria* to Anarchic *praxis* in the Radical Phenomenology of Reiner Schürmann." *Philosophy Today*, vol. 68, no. 4, 2024, pp. 771-784.

Richard, Nelly. *Tiempos y modos: Política, crítica y estética*. Paidós, 2024.

Schürmann, Reiner. *Broken Hegemonies*. Indiana University Press, 2003.

Thayer, Willy. *El fragmento repetido: escritos en estado de excepción*. Metales Pesados, 2006.

---. "Por una constitución menor (conversación con Alejandra Castillo y Sergio Villalobos-Ruminott)." *Papel Máquina*, no. 16, 2021, pp. 87-118.

---. "Revuelta/Performance: La pausa del performativo: un texto, y dos notas suplementarias." *História: Questões & Debates*, vol. 71, no. 1, 2023, pp. 174-191.

Revueltas ¿interrupción o restauración?

Sergio Villalobos-Ruminott

> Los años setenta también vieron el crecimiento en Gran Bretaña de movimientos gay, antirracistas, feministas y verdes. En muchos sentidos, fue el éxito sin precedentes de la izquierda y la contracultura en los años 1970 lo que obligó al capital a responder con el neoliberalismo. Esto se desarrolló inicialmente en Chile, después de que el golpe de Estado de Pinochet, respaldado por la CIA, derrocara violentamente al gobierno socialista democrático de Salvador Allende, transformando el país –a través de un régimen de represión y tortura– en el primer laboratorio neoliberal.
>
> Mark Fisher, *K-Punk* (2018: 372)

I. El bucle soberano

El llamado "estallido social" de octubre de 2019 en Chile desencadenó un inédito proceso constituyente de cinco años que, tras masivas manifestaciones y una fuerte represión policial, buscaba reemplazar no solo la Constitución sino también la férrea institucionalidad instalada por la dictadura. Sin embargo, este camino estuvo marcado por vaivenes extremos: una primera convención ciudadana vio rechazada su propuesta instituyente de 2022, mientras que un segundo consejo de mayoría conservadora sufrió el mismo destino en 2023. Ante este escenario de "polarización" y fatiga electoral, el gobierno del Frente Amplio se vio "obligado" a cerrar este proceso, provocando la paradójica relegitimación de la Constitución de 1980. Esta se consolidó como un enclave institucional que determinó, en última instancia, la elección del actual gobierno de extrema derecha de José Antonio Kast, quien hoy amenaza incluso con suspender esta misma Constitución para liberarla de sus lastres corporativos. Su objetivo es avanzar radicalmente en una agenda de hiperliberalización, acorde con la intensificación de las políticas neoliberales a nivel global y con la reconfiguración del orden internacional en términos de una agenda que combina seguridad y tecnología, automatización y precarización, sin reveses críticos.

De hecho, la actual reforma económica promovida por el gobierno de Kast puede ser leída como un suplemento del marco constitucional heredado de la dictadura; un suplemento que no solo completa sino que redefine el complejo entramado de relaciones entre poder económico, civil y militar, presupuestos ideológicos relativos a la propiedad y el capital, y un universo valórico conservador, destinado no solo a sosegar las demandas de justicia social de la población, sino también a criminalizar cualquier intento por interrumpir o suspender el funcionamiento del prolijo mecanismo que se ha perpetuado en el país, en consonancia con la ola neo-reaccionaria que se impone en el mundo. En cualquier caso, más allá de las variables internacionales, del giro a la derecha y de las presiones del mercado mundial en momentos de transición desde el Consenso de Washington a una nueva forma de *Pax imperial*, sostenida en una agresiva política internacional norteamericana y en una disputa por recursos naturales estratégicos, todavía necesitamos preguntarnos por las posibles razones "internas" o específicas que explican el fracaso del proceso constituyente chileno.

En tal caso, nuestro punto de partida está lejos de sindicar a las revueltas como causas finales tanto de la llamada crisis nacional, como del fracaso del proceso constituyente. Necesitamos, por el contrario, considerar algunas condiciones subyacentes que explican dicho fracaso: entre ellas podemos mencionar la persistencia de enclaves autoritarios y mediaciones burocráticas que resguardan lo que llamaremos el "pacto juristocrático" sobre el que reposa la gobernabilidad transicional; esto es, el pacto que resguarda la herencia jurídica e institucional del régimen militar. Sin embargo, este acuerdo no se reduce al marco constitucional que rige al país desde 1980, sino que también se refiere a la organización bipartisana de la política formal, materializada en un duopolio (derecha y centroizquierda) que se ha turnado en el poder durante el infinito proceso transicional, el cual fue, a su vez, relegitimado por el mismo Acuerdo del 15 de noviembre. Tampoco podemos olvidar cómo el monopolio de los medios de comunicación produce una suerte de "mediarquía"[146] que ya no responde a los procesos de legitimación propios de las democracias liberales modernas. Por el contrario, esta mediarquía se define por la imposición de mediaciones que tienden a naturalizar el *statu quo*, haciéndolo aparecer como un efecto inescapable del orden social. Efectivamente, no se trata solo del escandaloso control de los medios por parte de los grupos económicos dueños del país, sino de la reducción mediática y cibernética de la complejidad de los recientes eventos históricos a una narrativa securitaria y fuertemente deshistorizada, en la que converge, de manera notoria, todo el espectro político nacional. Finalmente, es necesario considerar cómo durante estos años se han producido diversas narrativas críticas que insisten en responsabilizar a las revueltas del fracaso del proceso y de la crisis general de la gubernamentalidad neoliberal. Estas posturas homologan, de paso, a las mismas revueltas con el proceso constituyente, el cual, en rigor, fue posible gracias a la necesidad de responder y neutralizar las masivas manifestaciones del año 2019. Todos estos aspectos merecen atención pues nos permiten comprender —esa es nuestra hipótesis— tanto la naturaleza como el funcionamiento del *bucle soberano* chileno, el que se muestra además como una instanciación específica del teatro de la soberanía en la época de su metamorfosis planetaria.

II. – El pacto juristocrático

Si es cierto que la serie de revueltas sociales y manifestaciones de oposición que han proliferado desde los años 1980 está directamente relacionada con la intensificación de la agenda neoliberal, no es menos cierto que los últimos episodios de este malestar social, específicamente las revueltas feministas de 2018 y las revueltas sociales masivas de 2019, fueron particularmente críticas tanto con la perpetuación del orden institucional implementado por la dictadura y consolidado en democracia, como con el duopolio bipartidista que organiza y define el marco de la política formal en el país. El duopolio, compuesto por las coaliciones de derecha y centroizquierda, ha funcionado como un mecanismo de captura, neutralización y aplazamiento de demandas sociales, y ha afrontado orgánicamente las diversas coyunturas críticas desencadenadas por las reiteradas revueltas sociales, a través de una estrategia que pasa por volver a centrar el protagonismo político en los partidos e instituciones del

[146] Concepto desarrollado por Yves Citton (2019) que propone que el poder político, social y económico no radica solo en quienes poseen la fuerza o administran las leyes, sino en las estructuras mediáticas que dirigen y configuran nuestra atención colectiva. No se trata simplemente de la influencia de los medios de comunicación, sino de cómo los soportes tecnológicos (redes, algoritmos, pantallas) actúan formando un entorno ecológico que moldea de forma invisible lo que percibimos, pensamos y valoramos.

Estado, deslegitimando (y criminalizando) las movilizaciones sociales. Sin embargo, la participación masiva en las revueltas de 2019 imposibilitó seguir postergando el debate constitucional, abriendo un hiato en la política formal y sus tiempos que, pese a la pandemia que atomizó el inédito escenario colectivo de los últimos años, y al evidente fracaso del proceso constituyente, no debería haber sido "cerrado" por la "buena voluntad" de la "clase política" nacional.

Como consecuencia de esto, la posibilidad de un cambio democrático real sostenido por la dinámica de las revueltas quedó supeditada a la lógica de la neutralización y del aplazamiento, mientras que los partidos progresistas, en lugar de asumir este inesperado "capital político", se mostraron incapaces de traducirlo a nivel institucional, dejando abierto el horizonte de significación política a una derecha dedicada a deslegitimar la primera convención constituyente y a ridiculizar los estallidos retóricos de la izquierda en general. Por otro lado, la estrategia de la derecha consistió precisamente en equiparar las revueltas y la potencial nueva constitución con el caos y la intervención extranjera (Cuba y Venezuela), apelando a los "valores cívicos y republicanos" de la tradición nacional. Ante esto, los partidos progresistas no lograron fortalecer sus vínculos con los movimientos sociales, refugiándose en la inercia del orden institucional, a la espera de recuperar el protagonismo que les había sido arrebatado por las mismas revueltas, mientras apostaban al gobierno del Frente Amplio y a la presidencia de Gabriel Boric como única vía legítima para lograr los ansiados cambios.

Para entender este pacto juristocrático necesitamos, por lo tanto, atender a la dimensión más productiva del golpe de Estado y la posterior implementación del neoliberalismo durante el régimen dictatorial. La Constitución de 1980, implementada mediante un plebiscito "dudoso", también fue reforzada por una serie de enclaves jurídico-políticos que bloquearon el posterior proceso de redemocratización inaugurado con el plebiscito de 1988 y la posterior transición a la democracia. Ya al inicio del proceso transicional, el sociólogo Manuel Antonio Garretón (1988) entendía la transición a la democracia como una estrategia de superación *gradual* de la dictadura, y alertaba de la persistencia de ciertos "enclaves autoritarios" que podrían agruparse en el marco legal y constitucional, en la ley electoral y en el peso desproporcionado asignado a la participación de actores no democráticos en las decisiones del país, sin olvidar aquellos enclaves que impidieron la reparación simbólica y efectiva del problema de los derechos humanos (leyes y prácticas de impunidad). Sin embargo, a pesar de existir una clara conciencia acerca de la persistencia de estos enclaves autoritarios (sobre todo porque el mismo Garretón pertenece al grupo de sociólogos que pensaron sistemáticamente la transición chilena) los gobiernos post-dictatoriales, más allá de algunas reformas constitucionales, desarrollaron sus administraciones en el marco jurídico y político heredado de la dictadura y reacondicionado en democracia[147]. Es

[147] Ejemplar, en este contexto, es el paquete de 54 reformas constitucionales plebiscitadas el 30 de julio de 1989, a pocos meses del plebiscito de 1988, que puso término formal a la dictadura y permitió la posterior elección de Patricio Aylwin. Se trata de una serie de reformas que materializan la tensa negociación entre los sectores dictatoriales y las emergentes fuerzas de oposición para dirimir el marco jurídico-institucional que, para algunos, permitirá la transición a la democracia, y para otros, perpetuará la herencia dictatorial en la llamada post-dictadura. Entre estas reformas están la derogación del famoso articulo 8vo relativo a la exclusión, por razones ideológicas, de algún sector político, la derogación de la facultad presidencial sobre el exilio, como también la facultad presidencial para disolver la cámara de diputados y la vinculación del Estado con los tratados internacionales de derechos humanos. Por otro lado, también se consagraron con estas reformas la perpetuación de los senadores designados y el sistema binominal que desvirtúa las elecciones democráticas a partir de introducir mecanismos jurídicos de diferimiento y sobre-representación. En otras palabras, estas reformas no solo permitieron, sino que regularon la misma transición a la democracia. A estas se suman las reformas de 2005, conocidas como las reformas de Lagos, materializadas en la Ley 20.050, la que terminó con los senadores designados, removió a las Fuerzas Armadas de la condición de garantes del orden y permitió al presidente convocar al Consejo de Seguridad, mientras reducía el periodo presidencial de 6 a 4 años. Nada se dice del sistema electoral binominal, ni de la misma existencia del llamado Consejo de Seguridad que, como tal, es una anomalía constitutiva de la gubernamentalidad securitaria neoliberal.

este complejo marco el que, en última instancia, nos permite entender por qué los recientes levantamientos sociales fueron diligentemente traducidos por el *establishment* político convirtiéndolos, paradójicamente, en una amenaza contra el orden nacional.

En cualquier caso, no hay nada inédito en todo esto, pues antes del neoliberalismo el país ya estaba administrado por un modelo de gobierno que priorizaba los consensos y acuerdos entre las elites y los funcionarios políticos, desplazando sistemáticamente las necesarias reformas sociales demandadas por la población[148]. No sin ironía, esta larga tradición de autoreferencialidad política es representada como un caso excepcional de estabilidad institucional, pero en el corazón de este "excepcionalismo chileno", lo que realmente constituye una excepción fue la experiencia sin precedentes de la Unidad Popular, la que rápidamente fue clasificada como una experiencia de "polarización y crisis" que exigía la intervención de las fuerzas armadas. De esto se desprenden dos cosas fundamentales: por un lado, la dictadura fue el resultado de un pacto cívico-militar para recuperar la tradición excepcionalista (y antidemocrática) que había definido la vida política del país desde su fundación, a principios del siglo XIX. Por otro lado, este pacto confirmó la "naturaleza antidemocrática" de la democracia chilena y anticipó las condiciones de la gubernamentalidad neoliberal, la que puede verse como una intensificación de esta tradición, en el contexto de una nueva articulación planetaria del capital. En este sentido, el marco constitucional y legal heredado de la dictadura se subordina a los imperativos de la acumulación capitalista, mostrando que el neoliberalismo funciona perfectamente a partir una forma jurídica destinada a neutralizar y prevenir los conflictos sociales, a pesar de utilizar, circunstancialmente, una retórica reformista e incluso antineoliberal. Por supuesto, esto tampoco es nuevo, pero lo que llama la atención es la complicidad de los sectores progresistas con esta forma de gubernamentalidad, como si fuera imposible pensar más allá de este naturalizado pacto juristocrático.

Un buen ejemplo de este complejo proceso de continuidad y radicalización de las formas anti-democráticas de entender el gobierno está dado por la curiosa regularidad con la que, frente a cada crisis política, reaparece alguna iniciativa legal orientada a "proteger" la democracia de sus "enemigos". Piénsese en la proximidad estructural entre la Ley 6.026, introducida en 1937, para complementar las disposiciones preventivas de la Constitución de 1925, frente a las amenazas de grupos subversivos; la Ley 8.897 sobre la defensa permanente de la democracia, también conocida como ley maldita, introducida en 1948, durante la presidencia de Gabriel González Videla, y que proscribió y persiguió al Partido Comunista y a sus militantes, y el famoso Artículo 8vo de la Constitución de 1980 (derogado con las reformas introducidas el 1989), el que otra vez excluía a los sectores subversivos, particularmente aquellos identificados con el marxismo-leninismo. En un temprano análisis sobre este proceso, Pablo Ruiz Tagle (1989) diferenciaba entre las leyes previas a la dictaduras, las que proscriben desde un marco jurídico ideológicamente neutral, y el Artículo 8vo, fuertemente ideológico y consistente con la cruzada anticomunista implementada por el régimen dictatorial. Sin embargo, más allá del análisis de Ruiz-Tagle, cabe todavía preguntar si la diferencia entre neutralidad jurídica e instrumentalismo ideológico se sostiene realmente, atendiendo no solo a las tendencias del constitucionalismo decisionista contemporáneo, sino incluso, a la recurrencia de estas leyes auto-inmu-

[148] Rodrigo Karmy (*El fantasma portaliano*, 2022) identifica como matriz central de esta tradición anti-democrática a la figura o fantasma portaliano, el que funciona como un dispositivo de gobierno cuasi-trascendental en la historia nacional; un dispositivo que se reactiva inmunitariamente frente a cada una de las coyunturas críticas por las que ha atravesado el Estado.

nitarias, entre las cuales también habría que nombrar la Ley 21.208, conocida como Ley antisaqueos o antibarricadas, promulgada el año 2020, como respuesta a las mismas revueltas.

En *Towards Juristocracy* (2004), Ran Hirschl acuñó la noción de juristocracia para caracterizar las tendencias del constitucionalismo actual, particularmente aquel concernido con la expansión de la esfera jurídica a través de una constitucionalización de demandas sociales convertidas en proyectos de ley y derechos. En sus análisis, Hirschl destaca los casos de Canadá, Nueva Zelanda y Sudáfrica para mostrar cómo esta ampliación de derechos constitucionalmente sancionados podría conducir a una juridización de lo político que tiende a sobrecodificar los conflictos sociales en términos legales. La paradoja radica en el hecho de que esta ampliación de derechos podría perfectamente funcionar como una neutralización que remite cualquier demanda política a la esfera administrativa de la gubernamentalidad neoliberal, cuestión que complementa la conocida estrategia del *Lawfare* o batalla legal con la que los sectores de la derecha contemporánea intentan reposicionarse en el espectro político y desacelerar procesos de democratización[149].

Este constitucionalismo maximalista diagnosticado por Hirschl es evidente en el reciente proceso constituyente chileno, un proceso que comenzó como una "concesión" del Congreso a los involucrados en las revueltas de 2019 (el *Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución*) y que término no solo con fallidos intentos por cambiar la constitución, sino también con campañas de desprestigio orquestadas contra los constituyentes y, sobre todo, contra las revueltas. Quizás esto también explica el "exceso" de la primera propuesta constitucional, la que estaba sobrecargada de demandas codificadas constitucionalmente, convirtiendo el texto mismo de la propuesta en un documento intolerable para el pragmatismo gestional de la política efectiva. Sin embargo, antes de denunciar el utopismo ensoñado de los constituyentes, no hay que olvidar que esta sobrecarga de expectativas en el texto de la primera convención es solo el efecto de una cierta intraducibilidad de las revueltas y, a la vez, la consecuencia de una creciente abstracción y burocratización del horizonte político formal en el país, posibilitado, precisamente, por la Constitución de 1980 y por sus engranajes protectores. En última instancia, las revueltas fueron astutamente reconducidas hacia este marco juristocrático y así, fueron devoradas por el bucle soberano nacional.

Como contraste con este maximalismo, habría que considerar la conversación entre Alejando Castillo y Willy Thayer, titulada "Por una constitución menor" (2021). En ella, Thayer piensa en la figura de una constitución menor como contraste con la constitución vigente, pero también, como una advertencia relativa a la propuesta constitucional de la primera convención, la que en ese momento estaba en plena elaboración. Thayer nos dice:

> Más que de un "cambio" de Constitución, más que de una "nueva" Constitución, tal como lo preguntaba el voto ¿Quiere usted una nueva Constitución?, la alteración que deseamos se ponga en curso, lejos de los clichés del cambio y de lo nuevo, es más bien la de la lengua, de la gramática, del horizonte de

[149] No hay que perder de vista que el *Lawfare* surge de una serie de estrategias geopolíticas orientadas a avanzar objetivos militares por medios no violentos o convencionales, y, como tal, expresa una mutación en el concepto y en la práctica misma de la guerra contemporánea (Kittrie 2016). Sin embargo, también constituye una estrategia política de neutralización y deslegitimación utilizada en el contexto neoliberal, y sobre todo, en América Latina, donde ha servido para reposicionar a los sectores conservadores frente a la emergencia de una serie de gobiernos progresistas en las décadas previas (Romano 2019). De hecho, si el *Lawfare* puede ser visto como una continuación judicial de la guerra, también puede ser visto como una variación legal de la teoría clásica del golpe de Estado, es decir, como una forma de la *stasis* disfrazada de procedimiento judicial (Tirado Sánchez 2021).

> expropiación que posibilita la Constitución. Si cambiamos una Constitución por otra sin alterar la lengua, el horizonte de expropiación de esa lengua en que el cambio se inscribe, habrá novedades en la redistribución de las violencias, claro, dentro del mismo horizonte de violencia y articulación. Si cambiamos el articulado y mantenemos la misma lengua no alteramos nada en comparación a si mantenemos el articulado y mutamos la lengua, el modo de acontecer de la lengua. Más que cambiar la Constitución, más que una nueva Constitución, el mandato es ahora mutar la lengua, alterar la gramática, ir en el dictado de la alteración" (2021: 16).

En el fondo, este cambio de lengua implica no solo revisar nuestra relación con el derecho, sino también nuestra comprensión de la política, la que, en el horizonte gestional del neoliberalismo, parece estar limitada por una comprensión instrumental de la misma lengua, tramada por las lógicas oposicionales del amigo/enemigo y de la hegemonía y la contra-hegemonía, es decir, tramada por un concepto de traductibilidad y articulación que perpetúa la violencia constitutiva del derecho y de la política como formas de administración del viviente.

Por otra parte, más allá del uso acotado de la noción de juristocracia por parte de Hirschl, el "pacto juristocrático chileno" se relaciona también con el marco institucional que complementa las operaciones restrictivas de la constitución, cuestión que limita el debate político oficial y se expresa en una creciente tensión entre un legalismo de izquierda y un legalismo tradicional. En una temprana compilación a cargo de Wendy Brown y Janet Halley sobre legalismo de izquierda (2002), se caracteriza esta tensión precisamente como un aspecto distintivo de las administraciones neoliberales, es decir, como una práctica calculada de neutralización de conflictos políticos a partir del predominio de un lenguaje judicializado que captura las dinámicas sociales de desacuerdo o insubordinación y las remite a la esfera procedimental de la administración neoliberal. En otras palabras, la reinscripción de las tensiones políticas develadas por la revueltas en el ámbito administrativo del Estado y en el *tiempo evenemencial* de la política oficial y mediática, es absolutamente coherente con su neutralización y diferimiento, cuestión que terminó por actualizar el pacto transicional originario y su marco complementario. En tal caso, frente al maximalismo en el que incurrió parte de la izquierda y, por supuesto, la primera convención, habría que pensar más detenidamente la relación que queremos establecer con la ley, a partir de una crítica de su operación efectiva y su violencia mítica, pero también a partir de una interrogación de la misma relación entre derecho y política, pues lo que se juega acá no es el virtuosismo de una redacción jurídica capaz de sortear la crisis, sino la posibilidad misma de abrir la pregunta por la justicia, instalada por el desosiego de las calles, más allá de la lógica administrativa de los "Estados neo-liberales" modernos. En este sentido, una crítica a este maximalismo no puede conformarse con una denuncia, más o menos elaborada, de las revueltas, sino que debe atender a la forma singular en que la gubernamentalidad neoliberal hace uso del derecho, eliminando sus dimensiones garantistas y reforzando sus aspectos conservadores o restauradores. Si las revueltas no apuntaran hacia un necesario cambio de lengua, como nos decía Thayer, esto es, si las revueltas no fueran pensables como una interrupción de la funcionalidad aceitada de la semiosis capitalista y sus flujos desterritorializantes, siempre orientados a favorecer la acumulación y la valoración, entonces la historicidad de las revueltas, su carácter y su naturaleza, solo podría explicarse desde la restauración; como si la restauración fuera el destino inexorable de toda revuelta, gracias al movimiento pendular del bucle soberano.

Por supuesto, esta tendencia a judicializar los procesos sociopolíticos -transformándolos de desacuerdos políticos de fondo en debates procesales- no es exclusiva del caso chileno, pero es aquí donde se expresa de manera ejemplar, dados los obstáculos legales y la propia ley electoral (incluyendo tanto el sistema binominal como el reciente y similar sistema proporcional inclusivo). Más allá de Chile, sin embargo, la tendencia juristocrática es consistente con un proceso de burocratización inmunitaria que opera neutralizando los conflictos sociales a través de su delegación técnica a expertos o funcionarios legales, quienes, lejos de guiarse por imperativos normativos de justicia social, se guían por los supuestos del ámbito jurídico-administrativo del poder judicial y finalmente, del Estado y su soberanía. Esta disociación entre las exigencias de la legalidad institucional y los desafíos de la legitimidad social constituye uno de los aspectos más relevantes de la llamada crisis de la política, al menos desde el diagnóstico weberiano de la racionalidad instrumental, o desde los debates entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann sobre la crisis de legitimación del Estado de bienestar. Sin embargo, como tal, esta disociación también es constitutiva de la democracia, como ha vuelto a mostrar recientemente Camila Vergara (2020), porque expresa su debilidad constitutiva, digamos, su propia incapacidad para prevenir las tendencias antidemocráticas que operan en su nombre (una debilidad que Derrida tematizó bajo la noción de "autoinmunidad", 2005). Lo relevante ahora, sin embargo, es que la solución democrática convencional, es decir, la expansión de la participación y la descentralización de la autoridad no parece ser suficiente para contrarrestar el plegamiento de los procesos político-administrativos a las demandas de la acumulación flexible contemporánea, bajo la lógica de una gubernamentalidad que "coloniza" la totalidad de la existencia, y que se re-potencia gracias a las nuevas tecnologías de control y seguridad implementadas a nivel planetario.

En efecto, la desregulación neoliberal implicó un desmontaje brutal de los Estados benefactores o redistributivos, y sobre todo, una cancelación de todo el aparato judicial orientado a proteger el bien común, de tal manera que la apabullante proliferación de casos de corrupción y colusión que, en los últimos años, alcanzan a la derecha en pleno y al sector judicial, no responde a un problema de índole moral, sino a un cambio en la naturaleza misma de la política, concebida ahora ya no como una actividad abocada a la promoción del bien común, sino como gestión administrativa subsumida a las demandas del mercado internacional y sus configuraciones contingentes. Ya antes de que se destapara el caso Hermosilla y nos enteráramos de que su teléfono celular contenía los secretos más preciados de la administración neoliberal chilena, la serie de casos de corrupción a nivel empresarial, político y a nivel de las instituciones militares y policiales chilenas, era escandaloso, cuestión que hace de estos casos ya no una excepción sino un *modus operandi* alojado en la intersección entre soberanía y capital. En otras palabras, estos casos no reflejan una debilidad moral, o una incapacidad técnica por parte de los involucrados, sino que expresan la configuración de una nueva relación entre soberanía y capital, ya liberada de las mediaciones del derecho burgués y su orden institucional. En este sentido, el funcionariato moderno, que Max Weber concibió bajo la noción de burocracia estatal, está también desplazado por un modelo gestional de administración que suspende las mediaciones normativas (republicanas) e institucionales, produciendo vacíos legales y administrativos, hábilmente capitalizados por nuevos "agentes y mediadores" políticos. Es precisamente por estas formas de desregulación que el caso chileno resulta sintomático, pues muestra claramente la forma en que la gobernanza neoliberal funciona como un nuevo tipo de "revolución pasiva" que promete cambios sustanciales

pero inviables, al tiempo que intensifica los procesos de acumulación y devastación que afectan a la población en general[150].

Todo esto se complementa, a su vez, con una extraña reorganización del campo simbólico de la política formal que asigna a los gobiernos progresistas la responsabilidad de mantener el orden y el crecimiento, al tiempo que permite que la llamada "nueva derecha" asuma posiciones antisistema, adornadas con una retórica supuestamente revolucionaria. De hecho, la nueva derecha combina "virtuosamente" su rechazo a la globalización, su defensa de los valores sustanciales de la tradición y su compromiso libertario y antiestatal con una desregulación generalizada. Sin embargo, esta combinación "virtuosa" (decisionista) también expresa una aporía interna en la derecha contemporánea, que explica en parte la proliferación de nuevos grupos de derecha en Chile y América Latina, marcados por una extraña combinación de ideologemas paleoconservadores y libertarios, y una retórica etnonacionalista pero anti estatista (Javier Milei, Jair Bolsonaro, José Antonio Kast, etc.)

De una u otra forma, la Constitución de 1980 es un caso temprano y ejemplar de este virtuosismo decisionista, siempre que ha funcionado y aún funciona como una combinación compleja de principios conservadores y preceptos neoliberales, es decir, expresa los presupuestos inalienables del pensamiento conservador nacional y regional (fuertemente marcado por el fundamentalismo católico y la reacción emanada del Opus Dei), añadiéndoles una serie de "interpretaciones" destinadas a favorecer la desregulación y la homologación entre la "persona humana" y el "agente económico" característico de la narrativa neoliberal (Cristi 2011). Como tal, esta Constitución es la formalización de un equilibrio contingente entre tendencias paleoconservadoras y aceleracionismo neoliberal; un equilibrio asegurado por las decisiones del soberano y reforzado por una orientación anticomunista radical (de ahí su carácter presidencialista, patrimonial y anti garantista). Incluso podríamos decir que todavía hoy las distintas expresiones de la derecha chilena se perfilan en torno a este equilibrio contingente, cuestión que no les permite deshacerse por completo del legado de Pinochet[151].

A la vez, la actual universalización del llamado paradigma tecno-securitario (Palantir, Palo Alto Networks, CrowdStrike, etc.) no debe ser concebido como un relanzamiento del *katechon* o dique estatal contra la desregulación generalizada, sino como una estrategia orientada a favorecer un forma de administración pragmática, post-democrática y automatizada de lo social. Esta estrategia está compuesta por diversas tecnologías de dominación, todas ellas basadas en la reducción del pueblo

[150] Recordemos que ya en 1997, Tomás Moulian caracterizaba la transición chilena como un *transformismo gatopardista*, es decir, como un tipo de "revolución pasiva" que, prometiendo cambiar todo, no cambiaba nada, consagrando así el orden vigente. "Llamo 'transformismo' al largo proceso de preparación, durante la dictadura, de una salida de la dictadura, destinada a permitir la continuidad de sus estructuras básicas bajo otros ropajes políticos, las vestimentas democráticas. El objetivo es el 'gatopardismo', cambiar para permanecer. Llamo 'transformismo' a las operaciones que en el Chile Actual se realizan para asegurar la reproducción de la 'infraestructura' creada durante la dictadura, despojada de las molestas formas, de las brutales y de las desnudas 'superestructuras' de entonces. El "transformismo" consiste en una alucinante operación de perpetuación que se realizó a través del cambio del Estado. Este se modificó en varios sentidos muy importantes, pero manteniendo inalterado un aspecto sustancial" (1997: 145).

[151] En *Constitucionalismo del miedo* (2014), Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle muestran las pulsiones conservadoras que llevaron a Jaime Guzmán a diseñar una constitución que no solo fuera capaz de prevenir o controlar el impulso estatizador (y nacionalizador) del gobierno de Allende (cuestión que amenazaba la condición sagrada de la propiedad privada), sino que pudiera asegurar un fundamento sólido para el orden nacional, articulado por los referentes clásicos del pensamiento conservador. Sin embargo, al pensar la constitución como un dispositivo orientado a prevenir el reformismo estatal, la misma constitución terminó por debilitar al Estado nacional, dejándolo indefenso frente a los circuitos cada vez más agresivos del capital global. La consecuencia paradójica de este virtuosismo decisionista no es sino la apertura hacia la desregulación general de la economía y de la política, incluso más allá de las nociones tradicionales de propiedad. Es esto lo que tempranamente llevó a Willy Thayer (1996) a caracterizar al golpe como (verdadera) transición desde el Estado al mercado, destacando las consecuencias que esta transición tuvo para la misma idea de universidad nacional.

a la condición pasiva de población y en la prioridad de la desregulación capitalista sobre cualquier criterio de justicia social redistributiva. Como ya indicaba Foucault (2010) en su curso de 1978-79 dedicado al nacimiento de la biopolítica, estas tecnologías de gobierno, que ya no son prerrogativas del Estado, se difunden a través de las formaciones sociales en diversos grados e intensidades. Hoy, por ejemplo, se las percibe en la función vinculante de la deuda; en la modernización permanente del aparato policial y el despliegue de las llamadas guerras urbanas; en la proliferación de formas de biometría y formas de reconocimiento facial; e el uso abusivo de sistemas de modelamiento policial predictivo (lo que genera una verdadera ontología de la seguridad), y, por supuesto, en la reducción de los debates culturales a cuestiones identitarias o valóricas, particularmente en relación con el problema de la disidencia sexual, los derechos de las mujeres, los procesos migratorios y el resurgimiento de las diversidades étnicas como síntoma de una crisis radical de la noción restringida de ciudadanía, etcétera.

En este sentido, el pacto juristocrático, con todas sus complejas dimensiones y niveles, no es sino un *dispositivo gestional* orientado a proteger la administración neoliberal, sin interrumpir sus flujos de intercambio y valor. De esto se siguen dos cosas fundamentales: 1) la crítica del pacto juristocrático chileno no debe ser pensada solo como una crítica a los fundamentos jurídicos del orden neoliberal, una crítica hecha desde "otra" interpretación (republicana) del derecho, pues no se trata de restituir los presupuestos normativos del derecho, sino de mostrar como este esquema contractual inaugurado en la primera modernidad, contine *in nuce* la posibilidad de plegarse siempre a las lógicas de acumulación, sobre todo hoy, en un contexto marcado por la subsunción real de la existencia al capital. 2) Pero esto también implica pensar las revueltas más allá de la demanda política convencional; demanda que ve y posiciona a las revueltas en un cierto momento fundacional del que debería surgir, según el relato contractualista clásico, un nuevo pacto social. Por el contrario, las revueltas interrumpen la semiosis capitalista y, por lo mismo, alteran la neutralización jurídica y "política", abriendo la pregunta por la justicia más allá de sus modulaciones habituales. En una palabra, ellas funcionan como *una salida del libreto*.

Por todo esto, hay que pensar muy detenidamente el pasaje desde las revueltas hacia su consolidación institucional, pues este no es un pasaje automático, sino traumático. Traducir las pulsiones de la revuelta a los términos del intercambio político convencional, es decir, a la lógica de la lucha por la hegemonía, parece ser un paso necesario, aunque dicha traducción siga operándose en la disposición lingüística propia de la gubernamentalidad neoliberal, expedita y flexible. Pero si no hay traducción o consolidación institucional, ¿de qué sirven las revueltas? Esta es la pregunta que asedia a muchos de los críticos e intelectuales que hoy, a más de cinco años de las revueltas, no solo siguen desapercibiendo su alcance o sentido, sino que las homologan automáticamente con el proceso constituyente y su fracaso, sin reparar en que el mismo proceso constituyente surgió de una operación orquestada en el Congreso y destinada a neutralizar cualquier posibilidad de cambio efectivo.

III. – Lecturas de las revueltas

Sin embargo, antes de considerar los ostensibles efectos de este pacto juristocrático y su materialización en el duopolio político nacional, la narrativa popularizada por analistas y medios de comunicación, aún sostiene que el fracaso del proceso constitu-

yente chileno se debió, fundamentalmente, a la encendida retórica de los miembros de la primera convención constitucional, la que terminó produciendo una propuesta maximalista e incoherente que, lejos de representar "el sentir equilibrado" de la sociedad chilena, se hacía eco de los arrebatos de la primera línea, una especie de vanguardia afiebrada que insistía en mantener el clima de desconcierto inaugurado por las revueltas del año 2019. "No haber presentado una constitución razonable, no haber calculado políticamente los equilibrios y juegos de fuerza", significó el rechazo ciudadano al plebiscito de salida del 04 de septiembre del año 2022. A esta versión más o menos básica, se agregan análisis de diverso tipo, entre ellos, aquellos que caracterizan a las mismas revueltas como arrebatos juveniles y pataleos por acceder a las bondades del consumo masificado por una modernización compulsiva reciente (Peña 2021, 2023), o aquellos que caracterizan las jornadas de rebeldía, masivas y horizontales, que surgieron desde la insubordinación de los estudiantes secundarios frente al alza de las tarifas del metro, como expresiones anómicas de una sociedad en crisis, incapaz de procesar adecuadamente sus intensos procesos de transformación (Oporto 2022), cuestión que, además, expone las consecuencias del neoliberalismo en la salud mental de la población (Rojas-May 2020).

En efecto, analistas, politólogos, políticos profesionales y comentaristas de diverso tipo, sacaron a relucir el arsenal de conceptos y tecnologías normativas propias de una larga tradición de pensamiento abocado a clasificar, determinar y neutralizar las amenazas de la masa, plebe o multitud a la excepcional democracia chilena (Tironi 2020, Ugalde, Schwember & Verbal 2020). Eso que Étienne Balibar llamó "el miedo a las masas" y que constituye el núcleo secreto del pensamiento reaccionario moderno[152], ha estado presente a lo largo de la historia nacional, ya sea que nos refiramos al ensayismo de corte positivista y pacificador de la segunda mitad del siglo XIX, o nos detengamos en el ensayismo aristocratizante y etnocentrista que va desde *La raza chilena* de Palacios, pasando por *El roto* de Joaquín Edwards Bello, hasta llegar a las diatribas moralizantes de Lucy Oporto o Carlos Peña sobre las recientes revueltas, las que coinciden, y no por casualidad, con las advertencias de la sociología transicional contra las jornadas de protestas de los años 1980, las que desestabilizaron al régimen dictatorial para ser posteriormente instrumentalizadas por el *establishment* de la transición[153].

Lo curioso es que esta narrativa estandarizada no es patrimonio de la derecha chilena, sino que es compartida por numerosos intelectuales progresistas y políticos profesionales, pues en ella se encuentran los argumentos que justifican la relevancia de la política parlamentaria, aquella política que parece ostentar un monopolio absoluto sobre la democracia, más allá de los "arrebatos anarquistas de un lumpenproletariado" que aguarda el momento preciso para irrumpir en el teatro soberano nacional. Por supuesto, también hay varios análisis matizados sobre este proceso, como aquellos recientemente compilados por Faride Zerán en el volumen titulado *De triunfos y derrotas: narrativas críticas para el Chile actual* (2023). En dicho volumen, me interesa destacar los textos de Claudio Alvarado Lincopi (2023), pues apunta a la forma en que las lógicas identitarias sobre-codificaron el mismo proceso constituyente, inscribiéndolo en una contienda cultural desigual y finalmente administrable por las lógicas de la representación contemporánea. El texto de Rodrigo Karmy (2023), que lee el pasaje desde las revueltas hacia el proceso constituyente como una operación de neutralización que, haciendo uso de las lógicas biomédicas y securitarias propias de la pandemia, tiende a obliterar el potencial crítico de las revueltas y a conjurar las formas efectivas del disenso, favoreciendo una gobernabilidad basada en procesos de subjetivación cobijados por el despliegue de un golpe lento, o golpe cívico-militar de largo plazo, y de fuerte carácter restaurador. Y, el texto de Nelly Richard (2023), en el que se repara en una cierta incapacidad analítica por parte de la izquierda *entusiasmada* con las revueltas e incapaz de pensar el fracaso del mismo proceso constituyente. Richard nos dice:

> Más que insistir en cómo los medios comunicativos intervinieron escandalosamente en la fabricación del resultado del plebiscito, me interesa indagar en una zona crítico-intelectual de mayor incomodidad: aquella que captura el hecho de que la propia izquierda representada en la Convención-y también fuera-se resistió hasta el final a contemplar siguiera la posibilidad de que triunfara el Rechazo. […] Quisiera vincular esta falla de aceptación de lo real—asociada a la sublimación de la revuelta como potencia que en su desmesura excede el poder y todos los poderes—a otras fallas que llamaría "de traducción": unas fallas que señalan la dificultad que tiene el ideologismo de izquierda para salir de su trinchera discursiva modificando su repertorio de habla en función de las variaciones de contexto o, dicho de otra manera, la resistencia que este ideologismo de izquierda opone a la necesidad de trasladarse estratégicamente de figuras y enunciados para, en circunstancias adversas, atravesar fronteras de significación entre grupos que no comparten su mismo vocabulario de referencias y tratar de persuadir así a los destinatarios de una comunidad más amplia que la formada inicialmente por los autoconvencidos. (Richard, 139-140)

Me detengo intencionalmente en Richard porque su análisis parece muy acertado: habría primado una falla de traducción en el horizonte constituyente chileno; sin embargo, esta falla no se dio solamente desde la primera línea, los miembros de la asamblea constituyente y los entusiasmados "filósofos de la revuelta" –incapaces de mudar sus posiciones maximalistas y eufóricas—; si no también, y quizás de manera más decisiva, desde los partidos políticos progresistas y otras instancias formales, las que no lograron reactivar sus vínculos con los movimientos sociales, confundiendo las revueltas con un estallido circunstancial y pasajero, sin advertir las dinámicas de auto-organización y resistencia generadas en el mundo popular (sin que esto signifique exagerar dichas formas de resistencia), ni la potencial continuidad entre estas revueltas y la serie de levantamientos que han acaecido regularmente durante las últimas décadas.

Por otro lado, lo que en esta intervención acotada se remite al campo de una inteligente crítica política dirigida contra el maximalismo de la constituyente y de aquellos miembros de una izquierda alucinada con las posibilidades de un cambio radical, se transforma posteriormente en su libro *Tiempos y modos. Política, crítica, estética* (2024), en un argumento expansivo basado en generalizaciones que dividen el campo de discusión entre los alucinados "filósofos de la revuelta" y ciertos actores políticos responsables, capaces finalmente de "traducir" sus propias demandas a un lenguaje aglutinador y abierto a la posibilidad misma de articular fuerzas contra-

[152] Para una genealogía de las diversas variantes del pensamiento conservador y reaccionario hispanoamericano, ver Claudio Aguayo (2024).

[153] En efecto, estos paros y protestas nacionales que, desafiando la férrea represión dictatorial, abrieron la posibilidad de la misma transición, fueron concebidas por la llamada "transitología" nacional como manifestaciones de una crisis anómica, sobre la que era imposible fundar un régimen democrático. Para hacerlo, había que canalizar esas manifestaciones anómicas hacia las instancias políticas institucionales, favoreciendo el fortalecimiento de una institucionalidad todavía fuertemente limitada por el marco dictatorial. Ver, como caso ejemplar, el análisis de Eugenio Tironi (1990).

hegemónicas necesarias no solo para reforzar el mismo proceso constituyente, sino también para oponerse a las cada vez más violentas arremetidas de una nueva derecha nacional y continental.

En efecto, al culpar a los "filósofos de la revuelta" de no atender a la diversidad de *tiempos y modos* que caracterizan a la política efectiva, su análisis nos muestra que la fascinación con la revuelta radicalizó innecesariamente el proceso constituyente, impidiendo finalmente el mismo trabajo de la convención constitucional, obligándola a asumir posiciones maximalistas y, por lo tanto, inviables: no haber calculado los juegos de fuerza (institucional), impidió a los miembros de la convención comprender que lo que estaba en juego en el proceso constituyente no era "el fin del neoliberalismo", como se ha sostenido con cierto candor durante estos años, sino la posibilidad de configurar un bloque antagónico que fuera, a su vez, capaz de sostener el proceso de cambio, gracias a una articulación expansiva de la base poblacional que dicho bloque, necesariamente, debía movilizar. Insiste Richard en su libro:

> ¿Cómo conciliar, entonces, la lírica de aquel momento de la lucha callejera que se cree invencible pese a manifestarse disociado de todo trabajo de construcción-deconstrucción hegemónica en los escenarios de la política, con la tarea de involucrarse en un devenir de la crisis que dote de resistencia a un proyecto de transformaciones sociales: *un proyecto cuyas aspiraciones a que el mundo se vuelva más vivible no son conciliables con el lenguaje exterminador de la confrontación, la guerra y la destrucción?* (2024: 74. Cursivas nuestras)

En efecto, Richard tiende a responsabilizar a las revueltas, y, sobre todo, a sus filósofos, de ser quienes, entusiasmados con el carácter fundacional de los eventos inaugurados en octubre de 2019, obturaron la posibilidad de oponer a la agresiva derecha, una articulación contra-hegemónica coherente y capaz de disputar el horizonte mismo de la política. O sea, para ella se trata de mostrar los límites de ese "lenguaje de la confrontación, la guerra y la destrucción", pero también de encararle a los filósofos de la revuelta, su falta de *realismo político* y, finalmente, sus *fallas de traducción*. Cuestión necesaria siempre que estos "afiebrados partidarios de la calle", repiten sin darse cuenta, las claves de un heroísmo militante y negligente que, fascinado con las retóricas destructivas y revolucionarias, habría desatendido los procesos efectivos de democratización en nombre de un cambio radical que nunca llegó.

> *El paroxismo de la revuelta* en Chile fue vivido, por los textos más enfáticos que se escribieron en torno a ella, bajo el signo de la exaltación del ánimo: del sentimiento intenso y la fascinación subjetiva de querer entrar en concordancia experiencial con *la aspiración callejera de la muchedumbre a desintegrar violentamente todas las piezas de un sistema injusto*. Los filósofos de la revuelta se propusieron abrazar los cuerpos insurrectos de la calle: "abrazar", es decir, estrechar dichos cuerpos en sus brazos en un gesto de máxima efusividad según una figura que sería todo lo contrario de lo que se entiende, reflexivamente, por "distanciamiento crítico". Para las poéticas de la insurgencia que celebraron entusiastamente la revuelta, al revés de lo que supone el concepto de "distanciamiento crítico", se trataba de vibrar al unísono con "la rabia erotizada" de "una calle innegociable y purgadora"; con la "animalidad" de los "nuevos bárbaros del despertar de Chile"; con la "ingobernabilidad de un pueblo" y su "anarquía de los sentidos". (Richard 2024: 134-135, cursivas nuestras).

Acá podemos apreciar como la sugerente crítica política relativa a las fallas de traducción se transforma en una crítica generalizada a los textos que, según su lectura sociológica y aglutinadora, no habrían sino entorpecido el proceso constituyente, convirtiéndose involuntariamente en cómplices del Rechazo, dada su incapacidad para traducirse al sentir efectivo de la población, y gracias a la perseverancia de un *ethos sacrificial y partisano* que ha limitado a la izquierda contemporánea desde mucho antes de las actuales revueltas (su *ideologism*o, como ella insiste). En efecto, si en sus intervenciones acotadas, Richard aporta elementos para "una crítica de izquierda a la izquierda", siempre contextualizados y abiertos al intercambio; en el libro el efecto es el contrario, pues, al modo del Búho de Minerva, sus juicios parecen sobrevolar e indiferenciar las diferentes posiciones en el entramado político e intelectual nacional, para organizar el campo de disputa en una serie de dicotomías mecánicamente producidas. Demás está insistir en que esta lectura a posteriori, generalizante y enjuiciadora, es, en sí misma, una "lectura filosófica", esto es, una lectura que reduce la compleja historicidad de los hechos a la trama central de un relato que los organiza y los sanciona.

Consecuentemente, en el recientemente publicado volumen dedicado a Richard, a cargo de Mauro Salazar, bajo el título *Crítica, escritura y revuelta* (2024), Rodrigo Karmy, en clara alusión al "entusiasmo kantiano" que ve desde Königsberg la revolución francesa, indica que la narrativa reconstructiva de Nelly no solo depende de la instalación de una "cierta distancia crítica", necesaria para objetivar los discursos mismos de la revuelta, sino que al hacerlo, también impone sobre el tráfago de los hechos un tiempo del después, en el que los eventos son organizados por la voluntad reconstructiva de la crítica, para evaluarlos según una disposición argumental que, en rigor, no pertenece a los mismo hechos. Esa operación de distanciamiento y reconstrucción que caracteriza a la crítica, sin embargo, no opera sin generar en su propia articulación, formas de omisión y de identificación que borran y sacrifican los matices del momento. Mi pregunta, en este contexto, es si todavía podemos apelar a dicha distancia crítica, aun cuando ya no esté sostenida en las condiciones (trascendentales) de posibilidad de la razón, sino en el virtuosísimo de una práctica escritural que subordina la historicidad de los procesos a la eficacia maniquea de sus propios diagramas y adjetivos. Además de esto, me gustaría disputar algunos puntos desapercibidos, en los que se juega una meseta más estriada que el campo bipolar que la misma Richard confecciona al oponer, de manera demasiado abrupta, a los mentados filósofos de la revuelta y al feminismo, el que según ella, estaría mejor dotado para elaborar las necesarias traducciones políticas en situaciones complejas.

Por supuesto, no se trata de negar la relevancia de los feminismos latinoamericanos y chilenos en los procesos de insubordinación de las últimas décadas, cuestión que—es necesario decirlo— Richard ha enfatizado permanentemente. Pero al oponer ya no la filosofía de la revuelta, sino a los filósofos de la revuelta con el feminismo, en singular, como una práctica más versátil y realista, esto es, menos atrapada por las mitificaciones de una izquierda cargada de "ideologismos", lo que se produce no es solo una reducción de las complejidades inherentes a los procesos de identificación política, sino una sobre-codificación de los feminismos de acuerdo con el cálculo político, realista y responsable, que, bajo la excusa de la distancia crítica y de una deconstrucción disciplinada por los imperativos de la lucha hegemónica, aparece ahora como única alternativa realmente viable. No habría, por lo tanto, *feministas entusiasmadas con la revuelta*, aun cuando el feminismo, en su complejidad y en su diversidad, pueda ser pensado como una revuelta permanente contra el poder y sus

diversos órdenes y economías de sentido (incluyendo la teoría o, como prefiere Richard, la filosofía).

Pero esto se debe, además, a que el análisis de Richard no se detiene suficientemente en la cuestión misma de las revueltas, prefiriendo en cambio concentrarse en la crítica de "sus" filósofos. Es decir, más allá de nuestro desacuerdo con la caracterización de la revuelta y sus filósofos, o de nuestro potencial acuerdo con respecto al problema de las fallas de traducción, lo que no podemos ocultar es el hecho de que Richard no solo *no piensa* las revueltas, sino que las remite demasiado rápidamente al repertorio normativo –*paroxismo, destrucción, guerra, confrontación*— y criminalizante, en nombre de un realismo político concernido con la *restauración* de una normalidad transicional en la que su discurso ocupaba, con cierta comodidad, el lugar de una crítica cultural de izquierda.

Además, su crítica de los filósofos de la revuelta no repara suficientemente en el uso de esa noción, bajo la cual ella agrupa sin mucha discriminación, una serie de posicionamientos que son, en rigor, incompatibles (como aquellas que conciben a las revueltas bajo la lógica octubrista de una refundación o de un despertar, capaz en sí mismo, de terminar con el régimen neoliberal, en oposición a esas otras que piensan las revueltas como una interrupción de la gobernabilidad que venía a desocultar la verdad del modelo). En vez de atender a las diferencias, ella elabora una cadena de equivalencias basada en la proximidad léxica o conceptual de algunas ideas descontextualizadas, que en el libro cumplen la función de consignas que terminan por confirmar su propio diagnóstico. Sin embargo, el problema no es solo defender la singularidad de ciertas posiciones y su errónea homologación, sino que tendríamos que cuestionar la misma relación entre filosofía y revuelta, pues si la sospecha de Richard pudiera sostenerse, tendría que ser capaz de demostrar cómo las mismas revueltas, en su condición inanticipable e incalculable, suponen una interrupción de la filosofía concebida como discurso maestro (*archê*) capaz de dar un sentido final a los procesos históricos. En otras palabras, en el libro de Richard no solo se evita pensar la misma cuestión de las revueltas, sino que se oblitera el hecho de que, como tal, la revuelta es siempre ya una revuelta contra la filosofía o la teoría, ahí donde la filosofía o la teoría funcionan como una narrativa arqueo-teleológica que organiza los hechos y los dispone según una determinada concepción del movimiento histórico. En vez de abrir este flanco de discusión, el gesto del libro consiste en desplazar del horizonte problemático a los filósofos de la revuelta, no sin antes haberlos escarmentado por su falta de responsabilidad y realismo político. A esto también se suma una cuestión no menor, su diatriba también alcanza los desarrollos relativos a la infrapolítica, la que, cargada de referencias bibliográficas norteamericanas y de una especie de optimismo teórico ciego, no pasa de ser un radicalismo seductor que desconoce las condiciones reales de la lucha hegemónica por el Estado[154].

[154] En un diálogo con Federico Galende, que une las dos partes del libro de Richard, encontramos un juicio en el que ella, relacionando la conversación con Willy Thayer en torno a una constitución menor –ya referido— con la infrapolítica, nos dice lo siguiente: "Esto de lo menor que evoca Willy en su apuesta filosófica y estética se asocia, en la conversación mencionada, a lo que nuestro querido amigo Alberto Moreiras llama lo "infrapolítico". Si bien comparto la seducción ejercida por estas anti-categorías extraídas del universo de las sofisticadas bibliotecas universitarias de teoría y filosofía política, me cuesta compatibilizarlas con la constatación inevitable de que lo que descartan estas teorías, es decir, lo hegemónico, sigue operando con más fuerza que nunca en las descomunales batallas que antagonizan hoy el Rechazo con el Apruebo. […] No sé bien dónde cabe lo infrapolítico (lo que se resta del campo de la acción y la realización en tanto opción no comunitaria: lo que designa el refugio intelectual de la sustracción como distancia de cualquier "nosotros" marcado por la lucha —hegemónica— de la dominación/antidominación) cuando la coyuntura del plebiscito nos pide exactamente lo contrario, es decir, que la izquierda no se reste sino que vaya sumando a la convocatoria de fuerzas y energías colectivas para intervenir en un escenario de confrontación político-nacional. (Richard, 2024: 99). Me parece que hay una incompatibilidad estructural entre la interrogación infrapolítica de la onto-política occidental y el realismo político que mueve las opiniones de Richard y, sin embargo, el hecho de que ella argumente *políticamente* contra la infrapolítica como una mala política debiera ser prueba suficiente de su falla de traducción.

Como consecuencia de su análisis general, Richard termina entonces por subsumir los tiempos diversos ya no solo de las revueltas, sino de los feminismos, a un modelo de práctica política más cercano a la operación de relegitimación de la misma transición, y lo opone drásticamente a los exabruptos de la revuelta y sus filósofos, como si no fuera posible leer en algunas contribuciones del feminismo chileno una consideración menos caustica de las mismas revueltas[155]. Esto la obliga, en última instancia, a organizar su campo argumentativo en una serie de oposiciones dicotómicas que reducen la complejidad de las posiciones a un esquema en el que están, por un lado, actores políticos responsables y realistas, mientras que por otro lado estaría la muchedumbre belicosa y sus filósofos de ocasión. De paso, esta misma operación se complementa con una lectura fetichista no solo de las bondades de la negociación política –negociación que ha marcado el límite de la democracia desde el comienzo de la transición—, sino también de las prácticas artísticas y culturales que son consistentes con su modelo de crítica cultural. En efecto, el libro de Richard no puede sino romantizar –en contraste con su admonición de la revuelta y sus filósofos—, aquellas prácticas que permitirían pensar en formas de resistencia y contra-hegemonía, y por tanto, que establecen una relación con la política menos "efusiva", "sensible", "grandilocuente" o "experimental". Un ejemplo posible está dado por *su* lectura de la escena de producción de la banda presidencial de Gabriel Boric, bordada por manos populares que habrían transferido a dicha banda, simbólicamente, una cierta esperanza de cambio[156].

Independientemente de la plausibilidad de esta lectura de la banda presidencial, Richard la usa como criterio de contraste para evaluar negativamente otras prácticas que, más cercanas al entusiasmo de las revueltas, habrían sido grandilocuentes en sus montajes y dispositivos. Pero esto mismo nos permite preguntar ¿hasta qué punto la crítica cultural depende de un complementario fetichismo estetizante que reconduce lo crítico-minoritario a la escena programática de las articulaciones hegemónicas y contra-hegemónicas, introduciendo abruptamente un sesgo instrumentalista que ahora, a muchos años de sus intervenciones críticas contra las estéticas partisanas, vuelve a sobredeterminar el "valor" del arte y de las prácticas culturales según su

[155] Más allá del temprano libro de Alejandra Castillo (2019), habría que considerar la irrupción y el despliegue territorial de organizaciones como la Coordinadora Feminista 8M (CF8M), el Colectivo LasTesis, la Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres y las diversas Asambleas Feministas Territoriales como prueba de una heterogeneidad de posiciones feministas relativas a y atravesadas por la cuestión de las revueltas. Mientras agrupaciones como la CF8M articularon un programa político transversal que conectó el estallido con la precarización de la vida y el sistema de pensiones, las asambleas de base sostuvieron la resistencia comunitaria a través de ollas comunes en los barrios, al mismo tiempo que la Red Chilena visibilizó la urgencia de los derechos humanos y LasTesis globalizó la denuncia de la violencia institucional; diversidad que demuestra que el feminismo en la revuelta chilena no operó como un bloque homogéneo, sino como una red de múltiples frentes económicos, estéticos, territoriales y de cuidado en constante disputa con el modelo neoliberal.

[156] En esta inspirada reflexión sumaria, Richard expone su apreciación de la confección de la banda presidencial como sinécdoque de una traductibilidad política que permitiría romper con el lenguaje fundacional de la revuelta y sus filósofos: "Las dieciséis mujeres que, con esmero y dedicación, le cosen la banda presidencial a "Gabriel", como ellas lo llaman, van estudiando la calidad del género, deliberan sobre la intensidad de sus brillos (del raso opaco a la sutileza del *moiré*) y se pronuncian sobre el peso y la caída de la tela, resolviéndolo todo comunitariamente como si fuese una cuestión de Estado. Esta es entonces una banda presidencial que, por primera vez en la historia de la República, lleva adherida a su tela varias memorias populares […] Es la primera vez que, en la historia de Chile, una banda presidencial posee un revés de la trama que, al ser femenino y artesanal, popular, traslada el decoro y la ornamentalidad del poder a una lengua menor" (Richard 2024: 106). Pero, esta "lengua menor" de la que habla Richard, curiosamente tiñe con ribetes artesanos y populares una banda presidencial y una escena de investimiento soberano, transitando en su misma utilidad (destacada por la lectura de Richard), hacia las resonancias oficiales de una nueva etapa de la infinita transición chilena. En otras palabras, la lectura de Richard funciona como una sobre-costura que hace resonar la lengua menor de las artesanas y tejedoras de la banda en el horizonte mayor del teatro soberano chileno.

pertinencia táctica? Por supuesto, estoy pensando en *La insubordinación de los signos* (Richard 1994), libro que fue capaz de disputarle a la hegemonía del discurso sociológico transicional, una lectura heterogénea del campo artístico y cultural, (para no hablar de *Márgenes e instituciones*, 1986).

Mi objeción, por otro lado, no pasa solo por aludir al hecho de que Richard sobredimensiona las retóricas radicalizadas de estos filósofos de la revuelta, desconsiderando su condición contingente y olvidando el pacto juristocrático en el que operan los actores políticos nacionales, como si fueran los filósofos y los militantes de la llamada "primera línea" los responsables últimos del boicot sistemático al proceso constituyente. Mi objeción apunta también a la viabilidad de seguir pensando en términos de hegemonía y contrahegemonía en el contexto de una gubernamentalidad auto-referente, divorciada de la teoría clásica de la legitimidad, y reforzada por una juridicidad que contiene y neutraliza las luchas políticas, difiriéndolas en un infinito debate procesual. Por supuesto, más allá de las muchas y certeras contribuciones de Richard en los últimos 40 años, me parece que su operación ahora consiste en re-inscribir las dinámicas oposicionales de la revuelta, en el marco de la lucha política por la hegemonía, esto es, en ahogar los *tempi* de la revuelta en el tiempo general de la transición y sus infinitas refundaciones.

En otras palabras, las llamadas *fallas de traducción* operan en más de un sentido, pues no solo hay que sospechar de la intraducibilidad que predomina entre los partidos políticos del duopolio y los movimientos sociales, también hay que atender a la misma noción de traducción que moviliza Richard, sobre todo porque, más allá de sus resonancias con una razonabilidad política realista, dicha traducción está pensada bajo la lógica de las articulaciones hegemónicas, lógica sistematizada por los aportes de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, olvidando de paso, que el mismo Laclau piensa el momento de la *dislocación* de la cadena eqivalencial de la hegemonía como una interrupción que no puede ser suturada a partir de un voluntarismo político responsable (1993). Es decir, si las revueltas pudiesen ser pensadas como dislocaciones, entonces su cancelación o sutura no puede ser dictaminada sino desde la ansiedad de un realismo político más preocupado con la gobernabilidad que con su crítica[157].

En este sentido, si el proceso constituyente chileno se muestra ahora como una mala comedia de equivocaciones, esto no debería llevarnos *solo* a cuestionar los exabruptos de la primera línea, ni a intentar evacuar a los llamados "filósofos de la revuelta" del debate nacional, y no solo porque la misma noción de "filósofos de la revuelta" es una construcción artificial y abusiva, sino porque el mismo fracaso debería llevarnos a pensar en las amarras y perpetuaciones del pacto juristocrático nacional, al interior del cual siempre será posible apostar por semióticas contra-culturales investidas de una agencia de significación que puede ser, perfectamente, neutralizada e integrada por las flexibles dinámicas del neoliberalismo y su currículo multicultural. Por supuesto, los análisis de Richard son mucho más sofisticados que las diatribas moralizantes que abundan en los periódicos, congresos, conferencias y en la televisión hoy en día, cuestión evidente en la mayoría de ensayos e intervenciones que no cesan de responsabilizar a las revueltas por haber interrumpido el mismo proceso de desarrollo y democratización nacional, como si las revueltas fueran responsables de

[157] En última instancia, el problema de fondo con la cuestión de la traducción y de las articulaciones hegemónicas radica en la misma noción logocéntrica de lenguaje o discurso, cuestión que se verifica en la reducción entrópica de la complejidad a partir de procesos de estandarización y simplificación que operan como traducciones cibernéticas del sentido del mundo. En efecto, las nociones implícitas de lengua, traducción y articulación que organizan la teoría y la práctica de la hegemonía y la contra-hegemonía siguen siendo problemáticas.

haber inseminado en el seno de la "excepcional" democracia chilena una violencia sin precedentes e imperdonable, una violencia perpetrada contra su larga y saludable tradición democrática, ahora expuesta al nihilismo de una nueva polarización (por ejemplo, la columna de Alfredo Joignant en *El País,* agosto del 2023).

En efecto, en lugar de considerar las revueltas sociales como una oportunidad política para reordenar el contrato social del país, y con ello cerrar definitivamente la "transición a la democracia" (entendida como un tiempo congelado y lleno de promesas incumplibles), los actores políticos firmantes del Acuerdo Nacional y los analistas y críticos que inscriben sus intervenciones en el horizonte de ese Acuerdo, estaban y están hoy más preocupados por restablecer la gobernabilidad dentro del mismo marco neoliberal, ignorando y postergando, otra vez, las demandas de la población. Pero, hay una flagrante contradicción en acusar a las revueltas de impotencia juvenil y violencia anómica y, al mismo tiempo, exigirles una agenda política "viable", como si fuera su responsabilidad, olvidando que esta responsabilidad política central, es decir, la de interpretar (o traducir, como señala Richard) las demandas populares a partir de crecientes procesos de democratización, fue rechazada (o diferida) por los partidos políticos en general, para asumir en cambio la posibilidad de un nuevo gobierno progresista que permaneció atrapado y limitado por el pacto juristocrático chileno.

4. – Lo que resta

Finalmente, me gustaría insistir en que aun cuando Richard tiene algo de razón al denunciar cierto "entusiasmo" por las revueltas y su potencial "insurgente", su análisis no nos permite avanzar en su caracterización, en el contexto de las democracias neoliberales, ya que se limita a denunciarlas como *estallidos* que, aunque esperados, son inconclusos o directamente impotentes respecto al juego hegemónico de la política efectiva.

Contentémonos por ahora con señalar, como alternativa a este realismo de ocasión, que en el horizonte general de las democracias neoliberales, ya no parece factible seguir pensando en las revueltas ni desde las perspectivas analíticas y conceptuales de las ciencias sociales, ni desde las operaciones hermenéuticas del marxismo convencional, es decir, como expresiones de una negatividad social sin direccionalidad estratégica ni contenido de clase. Si Ranajit Guha (1999) mostró que las insurrecciones campesinas de la India colonial no podían interpretarse a partir del guion liberacionista de la historiografía nacionalista o marxista de la India post-colonial y si Furio Jesi (2014) ha insistido en la diferencia entre el concepto monumental de Revolución y el carácter singular de las revueltas, todavía hoy, en el contexto de la actual planetarización tecno-capitalista, parece pertinente preguntarse por la singularidad de las revueltas más allá del formato neopopulista de los gobiernos progresistas, pero también, más allá de la *movilización total* ejercida por el populismo integrista de la nueva derecha mundial. Sobre todo porque la misma razón populista (Laclau 2005) ha funcionado como clave en los procesos de identificación política y articulación hegemónica, definiendo nada menos que el horizonte de comprensión de la política de izquierda, al menos, en el contexto de la Marea Rosa. ¿Cómo podemos pensar las revueltas más allá de la razón populista y sus luchas contrahegemónicas? Esta cuestión, que exige una reflexión sostenida –que no podemos desarrollar acá—, al menos nos permite diferenciarnos de la crítica de Richard, y abrir una formulación

relativa a la condición plurifónica, plural y radicalmente incalculable de la revuelta, como irrupción de una discrepancia indisciplinable e intraducible al pentagrama formalizado de la soberanía moderna.

En efecto, la noción de *plurifonía* elaborada por Adriana Cavarero (2005) se muestra pertinente para enfatizar que, lejos de la disciplina coral y monótona que alimenta la identificación política defendida por el neopopulismo y su lógica contrahegemónica, lo que las revueltas aportan al debate no es la posibilidad de una afirmación sustancial ni de una ontología fundamental, sino la posibilidad de otras voces, *de más de una voz*, como condición de posibilidad para una democracia que respira más allá de la asfixia juristocrática que hemos descrito. De hecho, esta misma posibilidad de una afirmación plurifónica de la democracia, de una "democracia surgente", como insiste Cavarero (2021), no debe reducirse a una simple representación de la violencia partisana, precisamente porque las revueltas, lejos de ser estallidos irracionales, son, ante todo, la afirmación de una vida más allá de las exigencias sacrificiales de las democracias actuales, y por eso, conservan una posibilidad *corática* (*khôra*) que desestabiliza el entramado juristocrático del orden actual[158]. O, como observa insistentemente Judith Butler (2020), las revueltas parecen ejercer una cierta fuerza agresiva y colectiva, pero no para intensificar la violencia que las precede y las instiga, sino para desistir o interrumpir su mera continuación.

Me conformo con estas referencias pues solo quiero indicar otra posible comprensión de las revueltas chilenas y de los fracasos del proceso constituyente, una comprensión que apunte a la materialización de un "pluralismo" constitutivo de lo común (Arendt 1997), afincado en una plurivocidad que no puede ser apaciguada por la representación jurídica del pueblo ni por las promesas de un etnonacionalismo monocorde, porque está habitada por una *s-urgencia* inaplazable, que no puede calmarse ni con las promesas de una modernización eterna ni con esperanzas de una futura democratización del consumo. Esta *s-urgencia* expresa la necesidad de la revuelta como afirmación de una nueva comprensión de la democracia, más allá de los mecanismos inmunitarios o juristocráticos que cierran el orden político sobre sí mismo, como un sistema autorreferencial y autosostenido. Por todo esto, habría que pensar las revueltas no como manifestaciones de una lógica violenta o partisana, sino como conatus existenciales frente al cierre autorreferencial de las democracias neoliberales y su auto-suficiencia algorítmica.

Referencias

Aguayo-Bórquez, Claudio. (2024). *Imaginación conservadora y miedo a las masas*. Santiago: Voces Opuestas.

[158] Si las revueltas pueden ser teorizadas como un coro anárquico, es porque su potencia habita precisamente en la encrucijada donde la lectura órfica de Mónica Ferrando (2018) se encuentra con la sugerencia derridiana (2011) relativa a una espacialidad no reducible al orden cosmo-onto-teológico de la polis. Por un lado, Ferrando recupera en su arqueología filosófica la dimensión de los cantos órficos como un espacio acústico de heterogeneidad radical; para la autora, el coro primitivo no representa una masa homogénea supeditada a un director u orden soberano, sino un entramado de singularidades polifónicas, un coro heterogéneo cuyo canto colectivo desafía la captura racional y jurídica del logos estatal. Por otro lado, esta multiplicidad vocal desbordante e inapropiable requiere, para acontecer, de la *khôra* derridiana: ese umbral de espaciamiento puro, neutro y amorfo que precede a la instauración de la Ley y que acoge todo sin pertenecer a nada. De este modo, la posibilidad corática de la revuelta radica en su capacidad para abrir un espacio de hospitalidad radical (*khôra*) donde resuena ese coro órfico, anárquico e ingobernable; una polifonía de las calles que la arquitectura del pacto juristocrático —empeñada en reescribir la soberanía como un teatro solipsista y monódico— se apresura invariablemente a silenciar y clausurar.

Alvarado Lincopi, Claudio (2023) "Reflexiones culturales sobre una derrota electoral y una crítica a la noción de "lo identitario"". En: Zerán, Faride (Ed.) (2023). *De triunfos y derrotas. Narrativas críticas para el Chile actual.* Santiago: Lom Ediciones, 11-27.

Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Ediciones Paidós.

Brown, Wendy y Halley, Janet. (Eds.) (2002). *Left Legalism/Left Critique*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

Butler, Judith (2020). *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*. Verso: New York.

Castillo, Alejandra (2019). *Asamblea de los cuerpos*. Santiago: Sangría Editora.

Castillo, Alejandra y Thayer, Willy (2021). "Por una constitución menor (conversación con Alejandra Castillo y Sergio Villalobos-Ruminott)". *Papel Máquina*, (16), pp. 87-118.

Cavarero, Adriana (2005). *For More than One Voice. Toward a Philosophy of Vocal Expression*. Stanford University Press: Stanford, California.

_____ (2021) *Surging Democracy. Notes on Hannah Arendt's Political Thought*. Stanford University Press: Stanford, California.

Citton, Yves (2019). *Mediarchy*. Cambridge: Polity Press.

Cristi, Renato y Ruiz-Tagle, Pablo (2006). *La República en Chile. Teoría y práctica del constitucionalismo republicano*. Santiago: Lom Ediciones.

_____ (2014) *El constitucionalismo del miedo*. Santiago: Lom Ediciones.

Cristi, Renato (2011) *El pensamiento político de Jaime Guzmán*. 2nd edición. Santiago: Lom Ediciones.

Derrida, Jaques (2005). *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford University Press: Stanford, California.

_____ (2011). *Khôra*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Ferrando, Monica (2018). *El reino errante: La Arcadia como paradigma político*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Fisher, Mark (2018). *K-punk: The collected and unpublished writings of Mark Fisher*. Londres: Repeater Books.

Foucault, Michel. (2010). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Garretón, Manuel Antonio. (1988) 'Problems of Democracy in Latin America: On the Processes of Transition and Consolidation'. *International Journal* 43(3): 357-377.

Guha. Ranajit (1999). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

Hirschl, Ran. (2007) *Towards Juristocracy. The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Jesi, Furio (2014) *Spartakus. The Symbology of Revolt*. London: Seagull Books.

Joignant, Alfredo (2023, 22 de Agosto). "Chile tóxico: polarización y nihilismo". Santiago de Chile, Chile: *El País*. Recuperado de https://elpais.com/chile/2023-08-22/chile-toxico-polarizacion-y-nihilismo.html

Karmy Bolton, Rodrigo (2022). *El fantasma portaliano: Arte de gobierno y república de los cuerpos*. Temuco, Chile: Ediciones Universidad de la Frontera.

_____ (2023) "El disenso. La política que viene y el nuevo peso de la noche". En: Zerán, Faride (Ed.) (2023). *De triunfos y derrotas. Narrativas críticas para el Chile actual.* Santiago: Lom Ediciones, 95- 104.

____ (2024) "Nelly vive en Alemania. La crítica sin abrazo y el abrazo de la crítica". En: Salazar, Mauro (Ed.) (2024). *Crítica, escritura y revuelta. Tentativas en torno*

a Nelly Richard. Santiago: Editorial Palinodia / Ediciones La Cebra, 41-64.
Kittrie, Orde F. (2016). *Lawfare: Law as a weapon of war.* Nueva York: Oxford University Press.
Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
_____ (2025). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Moulian, Tomás (1997). *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago: Lom Ediciones.
Oporto, Lucy (2022). *He aquí el lugar donde debes armarte de fortaleza. Ensayos y crónica filosófica*. Santiago: Editorial Katankura.
Peña, Carlos (2021). *Pensar el malestar: La crisis de octubre y la cuestión constitucional*. Santiago: Taurus.
_____ (2023) *Hijos sin padre. Ensayo sobre el espíritu de una generación*. Santiago: Taurus.
Richard, Nelly (1986). *Márgenes e instituciones: Arte en Chile desde 1973*. Santiago: FLACSO
_____ (1994). *La insubordinación de los signos: (Cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis)*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
_____ (2023). "Fallas de traducción". En: Zerán, Faride (Ed.) (2023). *De triunfos y derrotas. Narrativas críticas para el Chile actual.* Santiago: Lom Ediciones, 137-153.
_____ (2024). *Tiempos y modos. Política, crítica, estética*. Santiago: Paidós.
Rojas-May, Gonzalo (2020). *La revolución del malestar*. Santiago: Ediciones El Mercurio.
Romano, Silvina María (2019). *Lawfare: Guerra judicial y neoliberalismo en América Latina*. Buenos Aires: Mármol Izquierdo.
Ruiz-Tagle, Pablo (1989). "Debate público restringido en Chile (1980 - 1988)". *Revista Chilena De Derecho*, 16(1), 111–129.
Thayer, Willy (1996). *La crisis no moderna de la universidad moderna (Epílogo del conflicto de las facultades)*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
Tirado Sánchez, Arantxa. (2021). *El lawfare: Golpes de Estado en nombre de la ley*. Madrid: Ediciones Akal.
Tironi, Eugenio (1990). *Autoritarismo, modernización y marginalidad: El caso de Chile*. Santiago: Sur Ediciones.
_____ (2020) *El desborde. Vislumbres y aprendizajes del 18-O*. Santiago: Ediciones Planeta.
Ugalde, B., Schwember, F and Verbal, V. (2020) *El octubre chileno. Reflexiones sobre democracia y libertad*. Santiago: Instituto Democracia y Libertad.
Vergara, Camila (2020). *Systemic Corruption: Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic*. New Jersey: Princeton University Press.

Desecularización y pulsión anárquica

Alberto Moreiras

Lo que tengo que decir pasa por cierta reflexión sobre dos citas complicadas, pero creo que es a través de ellas como podría situar mis palabras en el contexto preciso de esta conferencia sobre desecularización y teología. La primera, de difícil y precaria traducción, es de uno de los cuadernos negros de Martin Heidegger de alrededor de 1947. Heidegger dice: "¿Hasta qué punto es el olvido, una vez pensado, lo que es inolvidable? Hasta el punto en que pensar el olvido de lo que hay [*Austrag*] significa: permanecer convocado al evento de lo preciso [*Brauch*]. Sin embargo, el olvido se da como evento; habita dentro de su conservación. Así, pensar ya no lo deja ir" (Heidegger, *Remarks*, 221). Ese olvido cuyo recuerdo en cuanto olvido es pensar—pensar no es otra cosa para el Heidegger de esos años--es lo que está en juego.[159]

La segunda cita es de un artículo de Elliot Wolfson: "La nada, en otras palabras, no está integrada en el ser como negación del ser, es decir, como concepto límite de lo que es y lo que no es, sino que más bien es la afirmación de no-existencia que facilita la llegada al ser de todos los seres, el algo que se revela en el ocultamiento de la algoidad de su revelación" (Wolfson, "The Nihil That Is," 20). Esa nada que no es el no-ser sino previa al no-ser y que designa lo absolutamente imprepensable de lo que depende el pensamiento mismo coincide con el olvido heideggeriano en su sentido más fuerte. No podemos desestimar la ecuación entre esa nada y el Ser que Heidegger escribe con y griega: *Seyn*. Y que tacha con frecuencia. En cualquier caso estamos, efectivamente, más allá de la diferencia ontológica entre ser y ser de los entes y más allá de toda diferencia entre inmanencia y trascendencia. ¿Nos autoriza esa posición a hablar de teología? Más bien no: se trataría aquí de una des-divinización, como afirma Wolfson en otro texto.[160] Pero es una des-divinización que tiene poco que ver con la secularización, la inmanencia, lo material, igual que tiene poco que ver con la religión, la trascendencia, lo inmaterial. ¿Será ese el lugar de la desecularización necesaria? Una desecularización que sería postreligiosa y ateológica, pero también supondría un abandono de la estructuración metafísica de la historia responsable del atolladero presente (para ser claros, es la metafísica la que explica el capitalismo, no al revés). Wolfson lo llama nihilismo místico—sin duda una designación provocativa que quizá Heidegger hubiera rehusado. O quizá no.

Quizá debiera concluir ahí mismo esta presentación, rogándoles que prestaran atención a ese cuaderno heideggeriano de la inmediata posguerra y a esos dos textos de Wolfson que he mencionado. Pero voy a aprovecharme de esta generosa invitación para elaborar un poco, no la posición que he establecido a través de esas dos citas, sino alguna de sus consecuencias en la medida en que alcanzo a entreverlas. Tendrán que perdonar el hecho de que lo que sigue es parte de un texto más amplio y por lo tanto mejor explicado, pero no quiero pasarme de tiempo.

Conocerán sin duda la expresión "Viva la muerte." Había oído que fue propuesta como lema de la Legión Española cuando fue fundada por el General José

[159] El pensar como recuerdo aparece numerosas veces en la serie de los cuadernos negros, pero el lugar paradigmático en la obra pública de Heidegger es el seminario *¿Qué llama (al) pensar?*

[160] Ver Wolfson, "*Gottwesen*."

Millán-Astray en 1920 para ayudar al Ejército Español a luchar contra los rebeldes del Rif en Marruecos. Unos años más tarde, Millán-Astray se convirtió en el padrino de mi madre, y enterarme de esto de niño tuvo un efecto poderoso en mí. Pero no importa. Recientemente me topé de nuevo con la frase al estudiar un texto publicado en 1998 por la psicoanalista francesa Nathalie Zaltzman, "*La pulsion anarchiste*." Zaltzman dice:

> La historia del grito "Viva la muerte" es la metáfora ejemplar de los dos posibles destinos de la pulsión de muerte. Viva la muerte fue el grito de la insurrección nacional española contra Napoleón (mayo de 1808). A pesar de la formidable desproporción entre las guerrillas autóctonas y el ejército imperial, la insurrección no pudo ser detenida por los ocupantes, duró cinco años y terminó expulsando a los franceses de España. Ya era un grito libertario. Fue retomado por los anarquistas españoles medio siglo después como grito revolucionario contra una vida de injusticia. Y los franquistas lo volvieron contra los anarquistas, en tanto otro destino de la pulsión de muerte, su destino como pulsión mortífera y destructiva. (Zaltzman, *De la guérison*, 141)

Volveré a esos dos destinos de la pulsión de muerte, uno mortífero y otro al servicio de fuerzas vitales, ambos supuesta u ostensiblemente políticos.[161] Pero antes de mirar eso quiero decir que, cuando Heidegger, por ejemplo, escribe en 1947 una nota presumiblemente dirigida a otros que dice "Todavía buscan re-sintonizar al humano para—no saben ustedes mismos para qué" (*Ihr wollt immer noch den Menschen umstimmen auf—ihr wisst Selbst nicht was*) (*Remarks*, 186) y luego añade, presumiblemente en primera persona, "nos gustaría sintonizar al humano con lo que 'es'" y "solo es el *Seyn*" (*Möchten wir doch nur den Menschen einmal stimmen auf das, was 'ist.' Allein ist: das Seyn*), no está principalmente anunciando un esfuerzo político ni haciendo una declaración política. Me pregunto por qué la sintonización con *das Seyn* es un objetivo tan aparentemente final. Por supuesto, si Heidegger pudiera averiguar, o decirnos, cuál es la meta de la re-sintonización, o el para-qué de la meta, el pensamiento quizás podría abrir caminos políticos. O no: también podría llevar a una configuración alternativa de la acción humana, una praxis no política o infrapolítica. ¿Es el proyecto de desecularización tematizado en esta conferencia fundamental o prioritariamente político?

Aun así—re-sintonizar. En aras de un objetivo indefinido y oscuro sobre el que hay que pensar. Ese objetivo ha recibido nombres en el pasado de Heidegger y continuará recibiéndolos en el futuro, y aun así permanece esquivo.[162] Ahora, en torno a 1947, dice: "Ser y: Ser en cuanto Ser [tachado]: este tachado siempre se pretendió que operara junto con el uso anterior del nombre, pensado como dejar *ser* (*Seynlassen*): ser" (*Sein und: Seyn als Seyn* [tachado]— *dieser Durchstrich war im früher gebrauchten Namen stets mitgemeint, gedacht als* Seyn*lassen: das Seyn*) (*Remarks*, 186). Sin duda debemos conectar ese pensamiento con la insistencia de Heidegger en la

[161] Voy a interpreter esos dos destinos de la pulsión de muerte en relación con la analítica existencial heideggeriana. Heidegger menciona esos dos destinos de forma oblicua: "What use is it to think death positively when one has forgotten to first contemplate the negative and thus to take heed that here both the negative and the positive limp along behind the matter in an equally painstaking way?" (*Remarks,* 217).

[162] Como ejemplo entre otros, la sintonización reactiva propuesta en *Contribuciones a la filosofía*: se trata de una reacción contra "the increasing authority of *calculation*, *speed*, and the *claim of the massive*. The obstinately distorted essence of the abandonment by being is hidden away under this cloak, and it makes the abandonment unassailable" (*Contributions,* 95).

extraña estructura del pensar como recuerdo, pero como recuerdo de lo no pensado. Otra cita del mismo cuaderno podría ayudar:

> La tarea de pensar es lo que sucede como evento para que el pensamiento se convierta en recuerdo. La tarea de pensar permanece la misma; nunca se convierte en algo pensado en el sentido de algo representado, que se guarda en su representación y se transforma en algo a la mano, listo para su uso. Todo lo que ha sido verdaderamente pensado solo lo es si permanece como ocasión para el recuerdo de la llegada, que es cuanto tal la tarea de pensar. (224)

El recuerdo de la llegada—Heidegger matiza así la noción de la recuperación del olvido en cuanto tal, la llegada. Y esa llegada es un dejar que el ser sea: Seyn*lassen* como una forma de recuerdo de lo no pensado con el objetivo de volver a sintonizar. Es una formulación, quizá no la final, y aun así podemos suponer que el propio Heidegger no sabe muy bien qué podría significar Seyn*lassen* o a qué podría llevar, un no-saber del que él acusa a otros. Nosotros, al menos algunos de nosotros, volvemos a sintonizar o nos gustaría volver a sintonizar con el Seyn*lassen*, pero lo hacemos, dejamos ser al *Seyn*, ¿por qué y para qué? Por el recuerdo. De lo no pensado. Por la llegada de lo impensado.[163] ¿Cuál es la conexión entre la muerte y lo no pensado? ¿Entre la muerte y el olvido, que debe ser recordado? Podríamos estar tocando un límite aquí. No es posible clarificar lo de dejar ser al *Seyn*, debe clarificarse por sí mismo, si es que alguna vez lo hace, y no sabemos qué pasará cuando lo haga. Al fin y al cabo todo eso es lo impensado. En *Conversaciones en un camino rural* Heidegger habrá dicho que se trata de "esperar sin esperar" a que ese acontecimiento se manifieste. En "Conversación por la tarde," por ejemplo, la espera sin esperar es un soltarse "hacia lo que viene," y lo que viene es "presumiblemente aquello ante lo cual no se puede pensar nada más: lo imprepensable" (*Country Path, 150).* La llegada es la llegada imposible de lo imprepensable en el pensamiento. Si no es la muerte, tiene algo que ver con la muerte.

Este imprepensable es quizás el punto de la figuración más extrema del re-ajuste, de la re-sintonización. ¿Llegará? ¿Y traerá consigo la libertad? (una libertad, dice Heidegger, más allá del poder y la impotencia: "La libertad descansa en poder dejar, no en ordenar y dominar... Esta libertad por sí sola es la verdadera superioridad, que no necesita tener algo debajo, sobre lo que debe apoyarse para permanecer por encima" [149]). ¿Es este un objetivo político? ¿Puede serlo, cuando nos damos cuenta de que depende de la llegada, y de la acogida, de lo impensable o imprepensable? Esperar la libertad que lo impensable podría otorgarnos implica un retorno radical al primer inicio, al punto radical en la historia antes del cual nada podría ser pensado. Si esto no es pura locura, postular un objetivo imposible, inalcanzable, impracticable, entonces valdría la pena detenerse en ello y reflexionar sobre sus implicaciones: el re-ajuste promete libertad, es una promesa, y como tal, como promesa, es una promesa siempre ya política. Incluso si debemos suspender la noción misma de promesa política al mismo tiempo que la mencionamos.

[163] Elliot Wolfson retraza este tema ya a *Ser y tiempo*: "como lo expresó en sus comentarios sobre *Sein und Zeit*, escritos en julio-agosto de 1936, la recuperación de la cuestión del ser (*die Wiederholung der Seinsfrage*) es un 'recordar reflexivo' (*denkerische Erinnerung*) o un 'pensamiento creativo que recuerda' (*andenkendes Erdenken*), lo que significa 'traerlo de nuevo a nuestra actualización', pero la recuperación del 'de nuevo' no es 'simplemente una imitación barata de lo mismo' porque nunca podemos ser los anteriores, ya que la distancia que nos separa necesariamente nos hace diferentes. No obstante, la recuperación es una 'transformación' (*Verwandlung*) que absorbe la paradoja de ser 'lo mismo y, sin embargo, no lo mismo' (*das selbe und doch nicht*). Por lo tanto, la recuperación, propiamente hablando, es 'la voluntad a la segunda iniciación', que es un retorno a lo que aún está por ser, la base de donde los seres se despliegan 'de sí mismos, por encima y más allá de sí mismos' en la verdad del ser" (Wolfson, "Nihil," 4).

Nuestra agencia solo puede ser preparatoria. Solo podríamos ajustarnos a la posibilidad de una re-sintonización—probable o improbable, en cualquier caso una posibilidad incierta y esquiva que probablemente contiene dentro de sí mucho de lo que todavía encontramos enigmático en el pensamiento de Heidegger. El pensamiento del *Seyn*, tachado o no, siempre ha sido solo preparatorio. Así que mi pregunta—es una pregunta infinita—tiene que ver con la naturaleza de esa preparación—llamémosle una preparación infrapolítica, ya que es anterior a cualquier política y a su misma condición. No tendría tiempo aquí de repasar las diferentes formas en las que Heidegger mismo entendió esa tarea. Es una larga historia que tendré que omitir en esta conferencia, aun consciente de que sin recorrer ese camino lo que Heidegger habrá estado llamando y seguirá llamando el otro comienzo del pensamiento permanece oscuro. El re-ajuste es el otro comienzo. Y el re-ajuste, en relación con el otro comienzo, es una reacción. Pero, ¿una reacción a qué? Podríamos hablar de una experiencia límite en el sentido explicado por Maurice Blanchot en *La conversación infinita* **(dar paginación).** Heidegger ya se sentía en situación-límite, y pensaba que todo Occidente la estaba enfrentando. En nuestro presente las cosas han empeorado en varios sentidos.

Si todavía estamos atrapados en lo que Heidegger solía llamar el *Grossfaschismus* que él asociaba con las iglesias cristianas y lo que "se llama democracia en América y Rusia" (*Remarks,* 211, 212), hay nuevas amenazas para el futuro de la humanidad. El cambio climático y el avance de la tecnología digital hacia la inteligencia artificial, que se dice está cerca de incursionar en la producción de la llamada superinteligencia, no son menos importantes que el caos que las redes sociales están causando en nuestra psique colectiva.[164] Y hay una nueva o vieja ideología emergente que, dice el New [165]York Times, causa la muerte de unas 600.000 personas cuando el Departamento de Eficiencia de Gobierno dirigido por Elon Musk, solo un síntoma de tal ideología, decide suspender los fondos de la Agencia para el Desarrollo Internacional de los Estados Unidos. Cuando Sigmund Freud escribía sobre cuestiones de antropología social, usualmente con una fuerte referencia a la religión, generalmente concluía que la sociedad, la sociedad de su tiempo, era, y había sido durante siglos, una producción neurótica.[166] Ahora podríamos encontrarnos en las etapas más o menos iniciales de una transición de la neurosis social colectiva a la psicosis social colectiva. No es solo la posverdad lo que define nuestro momento histórico (en Estados Unidos el negacionismo involucrado en el desmantelamiento sistemático de las regulaciones ambientales y la negativa a implementar regulaciones sobre la IA a nivel político son fenómenos de posverdad), sino que, como dice Jean Vioulac, estamos entrando en la post-realidad en nuestra aparentemente imparable pulsión de muerte.[167] Si necesitan un ejemplo para concretar esto, por favor miren el documental de HBO Max *Neighbors*. O, desde otra perspectiva, las dos temporadas de *The Capture*, una serie británica que se transmite en Peacock.

[164] Dean Bell, en una entrevista con Ezra Klein, dice que "todo el estado-nación tecnocrático que tenemos actualmente en los países capitalistas avanzados es un complejo institucional contingente tecnológicamente" (Klein, "Why the Pentagon," 6). Pero, añade, "el problema que presenta la IA es que cambia bastante las contingencias tecnológicas" (7). El complejo institucional, en otras palabras, se está moviendo hacia un posible cierre de las contingencias. El resultado sería o será catastrófico para cualquier pretensión de libertad. Pero las redes sociales y la posibilidad de un cambio climático más allá de sus *tipping points* largamente anunciados ofrecen similares augurios.

[165] Ver Williams, "Elon Musk."

[166] La religión, para Freud, es esencialmente una ilusión necesaria como compensación por el dolor y las inseguridades de la vida social. Así que la religión es una, quizá la más importante históricamente, de las compensaciones neuróticas por la represión y la ansiedad. Véase, por ejemplo: "La religión sería así la neurosis obsesiva universal de la humanidad; como la neurosis obsesiva de los niños, surgió del complejo de Edipo, de la relación con el padre" (Freud, *Future*, 55).

[167] "L'automatisation totale rend possible la soumission à des protocols de guidage en même temps que l'univers virtual propose un monde fantasmatique conforme aux désirs de chacun qui permet d'en finir avec la réalité: l'ére de la post-vérité est déjà devenue celle de la post-réalité" (Vioulac, *Philosophie,* 647).

Pensemos en la vieja noción político-teológica de que todo concepto moderno de lo político es un concepto teológico secularizado. El pensador reaccionario colombiano Nicolás Gómez Dávila deja clara su posición cuando dice que o creemos en Dios o creemos en la casualidad, y nada intermedio puede ser lo suficientemente persuasivo.[168] La tecnología, sin duda, está orientada y se hace posible gracias a una creencia secularizada en Dios, o quizá prefieran llamarlo el Espíritu del Mundo en términos hegelianos. El objetivo del espíritu del mundo para Hegel era la libertad, y para los cristianos, por ejemplo, Dios llevará al mundo a una Parusía apocalíptica final donde se llevará a cabo la salvación de los justos. Podría ser más fácil a estas alturas aceptar lo segundo que lo primero, como pensaba Gómez Dávila: la libertad universal no parece estar a nuestro alcance en el horizonte de la noche del mundo. Incluso la democracia liberal, que hace solo una o dos generaciones se presentaba como la realización final del fin de la historia, está en profunda crisis, mientras el tecnofeudalismo, el capitalismo financiero y la depredación económica general se apoderan del planeta frente a una resistencia solo simbólica. Mientras tanto, hay quienes dicen que incluso esa resistencia simbólica al progreso universal hacia la devastación total de lo humano debería entenderse como el Anticristo.[169]

El azar no ofrece mejores augurios. En ese contexto, creo que necesitamos echar otro vistazo al concepto de reacción, es decir, a lo que antes se llamaba reaccionarismo, hablando política y socialmente. Con una salvedad. Como bien se sabe, la comprensión misma de la política moderna en términos de izquierda y derecha es un producto de la Revolución Francesa, que también inventó la noción de lo que es políticamente reaccionario. Creo que la distinción izquierda-derecha sigue siendo válida como descriptor de diferentes opciones pragmáticas dentro de lo posible, pero creo que deberíamos esforzarnos—ya no tenemos opción—por imaginar una comprensión alternativa de la reacción política, quizás en primer lugar reacción contra la política misma, es decir, de lo que es reaccionario, ya que se ha vuelto posible y quizás incluso necesario decir que solo una reacción general a lo que ya nos afecta y seguirá llegando podría contener la catástrofe de la devastación humana y planetaria. Esta otra reacción, este reajuste, no tiene que ser mortífero.

Corey Robin, conocido estudioso del pensamiento reaccionario, sostiene que la reacción, entendida políticamente, es siempre "una meditación sobre—y una representación teórica de—la experiencia sentida de tener poder, ver que está amenazado y tratar de recuperarlo" (Robin, 4). Siempre implica un "ánimo contra la agencia de las clases subordinadas" (7), sin importar cómo se definan, y siempre afecta "la vida privada del poder" (10) para cada uno de sus partidarios. La reacción política va más allá del tradicionalismo en el sentido de que el reaccionario hace "un esfuerzo deliberado y consciente por preservar o recordar 'esas formas de experiencia que ya no se pueden tener de manera auténtica'" (23). La reacción es, por lo tanto, para Robin, siempre militante y no sólo beligerante. Pero todo esto admite modulaciones.

[168] "O Dios, o el azar: todo término distinto disfraza lo uno o lo otro" (Gómez Dávila, *Escolios*, 296).

[169] Peter Thiel,reconocido mentor del actual Vicepresidente de Estados Unidos JD Vance entre otras cosas, ha estado hablando del Anticristo un poco frenéticamente en los últimos tiempos. Ver Douhat para su contextualización y Povoledo sobre una de las últimas intervenciones de Thiel a este respecto.

En su libro *Hyperpolitics*, Anton Jäger estudia el pasado reciente, desde los años 90 entendidos como un momento de lo que él llama "postpolítica", pasando por la "década antipolítica" de los años 2010 hasta nuestro tiempo "hiperpolítico." Y se podría decir que Jäger ofrece una comprensión diferente de la reacción. Dice: "La hiperpolítica presenta un redoblamiento de la antipolítica, un modo de pánico viral típico de la era de internet con sus ciclos cortos de exageración e indignación. Visiblemente, el terreno de la postpolítica compartía muchas características clave con la hiperpolítica que finalmente acabaría por sustituirla: la desmovilización y el debilitamiento crítico de la sociedad civil, el vaciamiento de los partidos, el aumento del aislamiento del estado frente a la presión popular" (Jäger, 75). La antipolítica, la postpolítica y la hiperpolítica pueden en sí mismas ser entendidas como formas de reacción ante una escena política o un estado de cosas que deja mucho que desear, ya sea desde la izquierda o la derecha, aunque esas categorías—izquierda y derecha—queden radicalmente dañadas en el proceso.

Pensando en cómo reparar "la pérdida del objeto libidinal" (94), es decir, la política en su forma usual neurótica más que psicótica, Jäger cuenta un chiste: "Una pareja de turistas... le pregunta a un granjero irlandés cómo llegar a Dublín; el granjero responde: 'Bueno, yo no empezaría desde aquí'" (93). Cambiando los términos, quizá la política en su estado actual sea inarreglable, inviable, y no hay que empezar desde ella para ir a ninguna parte que merezca la pena. Podríamos estar en una situación donde la política ya no es pensable siguiendo la llamada de un objeto libidinal; es decir, la política para nosotros puede haber pasado del registro de Eros al registro de Tánatos, o que esté en camino de ello: del registro del deseo al registro de la necesidad en algún sentido existencial radical que aún debemos pensar y asimilar. ¿Cuáles serían las implicaciones? En cualquier caso, creo que podemos encontrar en Heidegger esta misma posibilidad: la posibilidad de pasar al registro de la necesidad en aras de una proyección de existencia que no sea meramente mortífera.

La posición reaccionaria de Heidegger, si se sigue cuidadosamente su vida tal como se presenta, por ejemplo, en la biografía de Guillaume Payen, podría asociarse efectivamente a la reacción en el sentido de Robin, y sabemos a dónde le llevaría eso en los años 30 y después.[170] Malinterpretó las cosas, hasta el punto de ofuscación y engaño, como lo indican un buen número de páginas en los treinta y cuatro cuadernos negros existentes al lector. Podemos recoger lo que queda detrás de todo eso, a pesar de todo ello, lo que podamos encontrar inspirador, y en ese sentido también es posible, si no probable, que Heidegger, a través de sus propias malinterpretaciones, sobredeterminara en exceso su comprensión de la reacción política hacia posiciones antipolíticas y postpolíticas (que Christian Sommer, por cierto, resume en su noción de una metapolítica heideggeriana).[171] Al inicio de un cuaderno negro de 1939 Heidegger dice:

> Donde de diversas formas la ejecución del poder de la maquinación se relega completamente a la "política," parece como si todo fuera en esencia "político" y esta esencia misma la primera de todo el ser humano. En verdad, sin embargo, esta total "política" es simplemente un desprendimiento de la esencia maquinacional de los seres, un desprendimiento transplantado a una institucionalización puramente tecnológico-historiológica y solo así capaz de ejecutar un poder. La maquinación conserva un poder genuino tanto más seguro cuanto más exclusivamente la ejecución del poder político se considera el alfa y el omega de todo. (Heidegger, *Reflexiones*, 6)

[170] Ver Payen, *Martin Heidegger,* y particularmente la sección titulada "L'oubli croissant de Messkirch" (149-80).

[171] Ver Sommer, *Mythologie* and *Heidegger 1933.*

Son palabras quizá controvertibles para una imaginación hiperpolítica, la nuestra, pero precisamente por ello más dignas de ser pensadas. Quizás en ellas ya estemos abandonando la metapolítica. Heidegger está denunciando decisivamente la hiperpolítica de su tiempo y la tendencia a reinterpretar el existencial llamado cuidado en *Ser y tiempo* en términos exclusivamente o quizá solo dominantemente políticos, como hoy tendemos a hacer sin apenas percibirlo conscientemente. La posición antipolítica de Heidegger podría entenderse en el sentido de que cualquier revolución posible sería, en primer lugar, una revolución (o una contrarrevolución) contra la política. Reacción significa aquí que lo que "debe decidirse es la verdad del ser mismo: si la ceguera del poder (tomado no moralmente, sino como un acontecimiento de la historia del ser) puede experimentarse como el olvido del ser—o si el ser humano es considerado digno por el ser de quedar instalado más allá del poder y de la impotencia" (14). Más allá del poder y la impotencia: es decir, más allá de la política. Heidegger añadirá inmediatamente una precisión adicional que solo puedo entender como a la vez antipolítica e infrapolítica. El siguiente párrafo quizás resuma, de cierta manera, lo que me gustaría plantearles:

> Ser un pensador significa saber... que solo **una decisión** debe ser preparada y en algún momento llevada a cabo: si la maquinación ilimitada de los seres devastará todo hasta la nada, y el ser humano, bajo la apariencia de animalidad del animal depredador, se desarrollará como animal institucional apático, calculador y siempre rápido del rebaño mejor organizado, del cual a veces todavía surgirán manadas de ejecutores de la devastación—o si el ser otorgará la base de su verdad como compromiso y lanzará al ser humano la necesidad, desde otro comienzo, de preservar la simplicidad de la esencia de todas las cosas, por lo que podría madurar hacia la firmeza en medio de la historia del ser, una firmeza que podría permitirle un descenso que es un comienzo del último dios. (18)

Se trata en mi opinión de un pasaje crucial y enormemente relevante para nuestro tiempo. En la pulsión civilizacional de muerte en la que estamos todavía habrá sectores del rebaño entregados a la devastación mortífera, pero algo otro es posible, y es eso otro lo que queda como decisión única para el pensador: el descenso hacia el último dios, dice Heidegger. Quiero conectar ese pasaje con el análisis en *Ser y Tiempo* de la cotidianidad promedio y su modificación existencial a través de la noción de autenticidad, *Eigentlichkeit*. El pensador, es decir, el pensador auténtico, el pensador esencial, debe preparar una decisión relacionada con la devastación que la maquinación ha traído al mundo. Pero la maquinación es una función de la animalidad de la razón animal, no solo del poder de la razón, la ciencia y la tecnología del animal, que son derivados. La maquinación está a punto de liberar la pulsión de muerte de forma sin precedentes para el rebaño humano, cuyo *Mitda-sein* seguirá produciendo ejecutores de la devastación como algo natural o tenido como tal. La decisión es oponerse a todo ello, oponerse al reino de la devastación depredadora mediante, inicialmente, un simple reconocimiento del apuro del ser humano. Pero ese apuro del ser humano, dice Heidegger en algún lugar, es *Seyn*. Reconocerlo es la re-sintonización en una de sus formulaciones, que implica la necesidad de, como él lo expresa, "un descenso que es el comienzo del último dios." Podemos llamarlo desecularización,

por ejemplo, una palabra que Heidegger no usa: el camino que podría abrirse a la llegada del último dios, como indica Heidegger, un camino de pensamiento que exige una revisión radical de nuestra relación con el "animal institucional" de una pulsión de muerte desatada y su objeto fundamentalmente confuso de deseo libidinal. Esta es la reacción que Heidegger propone: la decisión de pensar es una reacción en aras de una re-sintonización hacia *Seyn,* tachado o no. Pero incluso si aceptamos que la re-sintonización se mueve a través del reconocimiento del difícil apuro de la secularización radical en ausencia de dioses, el objetivo de la re-sintonización, su meta última, queda inespecificado.

Creo que podemos beneficiarnos de una referencia al análisis del "quién" de lo cotidiano en la analítica existencial de Heidegger para comprender la pulsión de muerte de la maquinaria desatada, que define al "animal institucional del rebaño mejor organizado," en palabras de Heidegger ya citadas. El "quién," dice Heidegger, es "lo neutro, el ellos" (*Being and Time*, 119). Y "el ellos" es "'los otros', de tal manera que los otros, como distinguibles y explícitos, desaparecen cada vez más en cuanto tales, en cuanto otros. En este inconspicuo incierto, el ellos despliega su verdadera dictadura" (119). La dictadura del ellos, o del se, como a veces se traduce, busca permanecer en lo medio o lo promedio y hacer desaparecer la excepción, busca, dice Heidegger, la nivelación general de todas las posibilidades de ser (119). A partir de esa nivelación general toda decisión se torna imposible o difícil. No es posible para la cotidianeidad promedio tomar una decisión, porque toda posibilidad de decisión ha sido ya secuestrada por la dictadura del *se*. Así el Da-sein promedio es el *ens realissimum* que opera el desahogo radical de toda responsabilidad (cf. *Being and Time* , 120). "Todos son el otro, y nadie es sí mismo. El se, que da la respuesta al quién del Dasein cotidiano, es el nadie ante quien todo Da-sein ya siempre se ha rendido, en su estar-entre-otros" (120). Unas páginas después, al analizar el existencial llamado sintonización, Heidegger vuelve a la noción de desahogo. Dice: "La falta de ánimo a menudo persistente, suave y pálida, que no debe confundirse con un mal ánimo, está lejos de ser nada. Más bien, en esto Da-sein se cansa de sí mismo. El ser se ha manifestado como una carga" (126-27).

En nuestra condición de cotidianeidad promedio huimos del ser. "En la misma evasión hay algo que se revela" (127); "que esté revelado no significa, como tal, que quede conocido. Justo en la cotidianeidad más indiferente e inofensiva, el ser del Da-sein puede estallar como el desnudo 'que es y tiene que ser.' El puro 'que es' se muestra a sí mismo, pero el de dónde y hacia dónde permanece oscuro" (127). Cuando eso se da, a la vez la huida y la presencia de aquello de lo que se huye, algo pasa, un pánico, una forma de pánico denegado, que se hace intolerable. Voy a aventurar que es precisamente la conjunción de la asunción radical de la carga del ser y de su igualmente radical rechazo lo que desbloquea la posibilidad de la pulsión de muerte en su sentido mortífero. En su libro reciente *Philosophie de la catastrophe,* Vioulac sostiene que la humanidad contemporánea se mueve cada vez más hacia una capitulación de existencia que tiene todo que ver con la pulsión de muerte en el sentido mortífero:

> La pulsión de muerte no es originalmente agresión o destrucción, porque no es una acción, es, al contrario, disminución, cesación, renuncia, inmovilización; su fuerza es la fuerza de la inercia, es la aspiración a salir del dominio de la lucha y la renuncia a la lucha por la vida, es el rechazo y el asco hacia la violencia, es antiviolencia: es en sí misma una capitulación. (*Philosophie*, 628)

Pensemos en Bartleby, el personaje de Hermann Melville, insólitamente glorificado por ciertos pensadores contemporáneos (**Citar Melville, y escritos sobre Bartleby de Deleuze, Ranciére, Derrida).** Es una forma de narcisismo negativo. Vioulac cita a André Green: "la progresión lleva hacia el yo uno (*le Moi Un*). La regresión a veces lleva más lejos: hacia el Cero de la ilusión de no-inversión, haciendo de este retiro regresivo una aspiración positiva, un progreso" (Green citado por Vioulac, 630). Hay "una *fatiga ontológica* en el corazón de la existencia" (630) que se está haciendo epocal como producción de pulsión mortífera, entendida como progreso en el sentido del narcisismo negativo de Green: progreso hacia un estatuto zombi de la existencia cotidiana, manifiesto como una aversión a la existencia que no debemos confundir con un deseo de morir, ya que "hay formas de ser del existente que satisfacen este deseo de no ser" (631). La pulsión de muerte, concluye Vioulac, no es ni violencia ni agresión, al contrario, es pasividad y sumisión, no un deseo de la nada, sino un deseo de liberarse de la vida, no un deseo de dejar de ser sino un deseo de estar sin vida" (632). Los jesuitas la habrían llamado una vida *perinde ac cadaver*, es decir, una vida al estilo de un cadáver: vida zombi. La organización de la vida como servidumbre voluntaria ya es consecuencia de la renuncia existencial incrustada en la noción de la pulsión de muerte. Si entendemos esta deriva de la cotidianidad promedio hacia la pulsión de muerte mortífera, un viva-la-muerte que es consecuencia primaria de condiciones contemporáneas, debemos considerar la alternativa. La pregunta es si la alternativa abre un camino para el último dios, y qué podría significar. La pregunta es entonces si el trabajo de Heidegger nos ofrece la posibilidad de una relación no mortífera con la pulsión de muerte. Imagino que muchos de ustedes habrán percibido ya que tal alternativa tendría que ver con lo que Heidegger entiende como autenticidad, y déjenme por lo tanto anticipar la objeción que veo venir.

La noción de autenticidad en Heidegger tiene mala prensa por un malentendido esencial que la asocia con su compromiso político nazi o hipernazi. Incluso el caso más egregio de la apropiación de temas heideggerianos en el pensamiento contemporáneo, que sería la deconstrucción, rechaza la noción de autenticidad como elitista y ejemplo de mal radical. Sin poder entrar de momento en esa discusión, pienso que hay que restablecer la viabilidad de la distinción *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*, autencidad/inautenticidad, que Jacques Derrida entre otros convirtió en tabú. El problema fundamental es que sin contar con ella no hay en realidad razón alguna para pensar la filosofía como práctica existencial—las nociones mismas de pensamiento esencial desaparecen. Pero si vamos todos a vivir en la diseminación general del se, en la nivelación propuesta por la dictadura de lo cotidiano, en donde todos los gatos son pardos, la deconstrucción misma se hace innecesaria y redundante. Podemos exigir algo más al pensamiento, a pesar de los riesgos, y así tratar de escapar de un nihilismo inconfeso a menudo interpretado como democrático o políticamente progresista. Lo que he llamado el apuro de la secularización radical ha sido reconocido como el apuro del nihilismo.

En "Reflexiones sobre el nihilismo," que es una sección de *La conversación infinita*, Maurice Blanchot dice, hablando de Nietzsche: "La fuerza única de su pensamiento consiste en no ser una doctrina metafísica entre otras, sino la culminación final de la metafísica: esa región donde durante mucho tiempo el acontecimiento central que el propio Nietzsche llamó nihilismo se ha anunciado" (Blanchot, *Infinite*, 141). Y continúa:

> Ciertamente, la pregunta "¿Qué es el nihilismo?" se puede responder sin dificultad, y Nietzsche ha dado muchas respuestas claras, por ejemplo, esta: "Que los valores más altos se devalúan a sí mismos." También indica claramente el origen de este declive: "Dios ha muerto." Este acontecimiento, que adquirió una especie de celebridad cansina por la forma dramática que le dio, no apunta al fenómeno personal de la incredulidad. El cristianismo de Kierkegaard y, más especialmente, el de Dostoyevski, al igual que el ateísmo de Nietzsche o el joven Marx ("Odio a todos los dioses"), pertenecen a ese punto de inflexión en la historia del mundo del que se ha retirado la luz de lo divino. Dios ha muerto; Dios significa Dios, pero también todo aquello que, en rápida sucesión, ha buscado ocupar su lugar: el ideal, la conciencia, la razón, la certeza del progreso, la felicidad de las masas, la cultura: todo lo que, no sin valor, sin embargo no tiene un valor propio; no hay nada en lo que el hombre pueda apoyarse, ninguna cosa de valor más que a través del significado, al final suspendido, que el hombre le da. (144)

Blanchot agrega que estas cosas son ahora tan familiares que dejan de conmovernos y nos encontramos huyendo de ellas. Pero luego señala que el pensamiento del Eterno Retorno vino a Nietzsche como la realización trágica de que el nihilismo volvería eternamente: "Es el pensamiento nihilista por excelencia, el pensamiento por el cual el nihilismo se supera absolutamente a sí mismo haciéndose definitivamente insuperable" (148). Dada esa situación tan familiar y, al mismo tiempo, extraordinaria, no es de extrañar que la gente pueda optar por negarla por completo o ignorarla. Es una reacción, pero es una reacción en el sentido de Corey Robin: el reaccionario hace "un esfuerzo deliberado y consciente por preservar o recordar 'aquellas formas de experiencia que ya no se pueden tener de manera auténtica'." Llamaré a esto reacción ontoteológica como forma de nihilismo consumado y al mismo tiempo inconfeso. Y creo que es mortífera.[172]

[172] Aunque quizá el prototipo ancestral del reaccionario ontoteológico es el Gran Inquisidor, en la versión heredada de Dostoyevski por mediación de Schiller. Se dice que Dostoyevski encontró una fuente para su personaje en la obra de Friedrich Schiller Don Carlos. Allí el Inquisidor aparece solo al final de la obra, en un par de escenas del Acto V. Es convocado por el Felipe II cuando este se ve enfrentado a la posible traición política de su hijo, Don Carlos, quien habría querido traer libertad a Flandes y al Imperio Español frente al despotismo de Felipe. Don Carlos había estado conspirando con Isabel de Valois, la esposa del Rey, y su amigo de infancia el Marqués de Posa, que se había granjeado la simpatía de Felipe. Pero Felipe mandó matar a este último al enterarse de la conspiración, y es entonces cuando aparece el Cardenal Inquisidor. El Inquisidor disputa el derecho del Rey a haber asesinado a Posa. Él dice: "Su sangre, que debería habernos glorificado a todos, ha manchado los dedos de un asesino a sueldo. Este hombre era nuestro—¿bajo qué autoridad empobreces a nuestra orden, señor? Su muerte era necesaria para la época, la ceremonia de la desgracia de su alma nos fue dada como una gracia divina" (Schiller, 197). El Rey protesta que el asunto con Posa era personal para él, dada su amistad, y el Inquisidor responde: "¿Por qué necesitabas a un hombre? La humanidad son números, nada más que números. ¿Debe mi canoso pupilo aprender una vez más las leyes del mando uno? El Dios que gobierna en la tierra no necesita compasión, y debe prescindir de lo transitorio. Si admites que los necesitas, les has concedido igualdad, y sobre los iguales, ¿cuál puede ser tu derecho?" (Schiller, 198). Como dijo en algún lugar el viejo historiador Henry Charles Leah, la Inquisición era un poder dentro del Estado superior al propio Estado, un poder onto-teológico que tanto usurpa como sostiene el poder de la divinidad. El poder debe ser absoluto e indivisible. No hay igualdad porque la equivalencia general de los hombres se limita a entender que todos son meramente números que una sola regla controla. La igualdad hace imposible la soberanía, y la soberanía delegada del Rey, que la Iglesia tolera solo hasta cierto punto, ha sido vulnerada por la simpatía mal guiada de Felipe. Y el reino ha perdido la ocasión de ser ejemplar. Solo debe contar el poder de la Iglesia. El resto son números. El Cardenal Inquisidor es un portavoz de la ontoteología entendida a la manera heideggeriana como la esencia de la metafísica, que también es la esencia de la política reaccionaria en el sentido de Robin. Schiller ya había vislumbrado, si no entendido por completo, y dicho que el dios de la ontoteología es también el dios del nihilismo. Dostoyevski lo dejará muy claro. El capítulo 5 del Libro V de *Los hermanos Karamazov* se titula "El Gran Inquisidor". Es un prólogo literario para un poema que Iván le cuenta a su horrorizado hermano Aliosha. La acción ocurre un día después de que se ha llevado a cabo un gran auto de fe en Sevilla, cuando fueron quemados "casi un buen centenar de herejes de una sola vez *ad majorem gloriam Dei*" (Dostoyevski, Hermanos, 324-25). Jesús había "concebido el deseo de visitar a sus hijos al menos por un instante y precisamente en aquellos lugares donde los braseros de los herejes habían comenzado a crepitar" (324). Él llega y "todos lo reconocen" (325). Pero el Cardenal Gran Inquisidor ordena a los alguaciles del Santo Oficio arrestarlo: "¿Por qué has venido a estorbarnos? . . . Todo se lo contaste al Papa y ahora todo eso está en poder del Papa, y ahora agradeceríamos que te mantuvieras completamente alejado y te abstuvieras de interferir por

Heidegger define la ontoteología de la siguiente manera: "la metafísica piensa el Ser de los seres tanto en la unidad que da fundamento de lo más general, lo que es válidamente indiferente en todas partes, como en la unidad de todo lo que da cuenta del fundamento, es decir, del Altísimo" (Heidegger, "Onto-Theo-Logical," 58). Si la metafísica describe el mundo, y si "la constitución esencial de la metafísica se basa en la unidad de los seres como tal en lo universal y en lo que es más alto" ("Onto-Theo-Logical," 61), entonces se prepara el terreno para un principio de jerarquía y dominación inquebrantable. El nombre del Altísimo es Dios, el portador del gobierno único. Este es aparentemente el dios de la Iglesia, el dios de la metafísica, el dios de la historia occidental. Heidegger añade: "El hombre no puede ni rezar ni sacrificar a este dios. Ante la *causa sui*, el hombre no puede ni arrodillarse con asombro ni tocar música y bailar ante este dios. El pensamiento sin dios que debe aban-

el momento, en cualquier caso" (326-27); "cuando te fuiste nos dejaste la tarea. Nos diste tu promesa, la sellaste con tu palabra, nos diste el derecho de atar y desatar" (328). Ha ocurrido una transferencia de soberanía absoluta, y la ontoteología, junto con la dominación de la ontoteología, ahora se ha convertido en un asunto de representación. También podemos elegir leer esto como una alegoría político-teológica: la transferencia de soberanía no es solo de Dios a la Iglesia sino también de Dios al Estado, de modo que el Gran Inquisidor, bajo esta clave, habla en nombre del Estado moderno. Pero obviamente, no solo: en cualquier caso, el Estado habría heredado poderes que antes tenía la Iglesia como poder dentro del Estado superior al Estado mismo. Ahora hay, en el presente de Iván y Aliosha, un nuevo poder dentro del Estado superior al propio Estado, que, según la representación del Gran Inquisidor, corresponde a la clase gobernante incluso si la propia clase gobernante no es responsable de ello. Después de todo, es el poder del diablo. Aquí es donde las cosas se complican. Es convencional pensar en el Gran Inquisidor como el reaccionario ontoteológico, pero en la narrativa de Dostoyevski, el Gran Inquisidor asume el papel de "el Espíritu terrible e ingenioso, el Espíritu de la autodestrucción y la inexistencia" (328), en otras palabras, el papel del nihilista moderno. Él puede ver en tal papel "toda la historia futura del mundo y de la humanidad" (329), que asume como su propio destino, que durará "hasta el fin del mundo" (331), mucho después de que "incluso los dioses desaparezcan de la tierra" (331). El rechazo de Jesús a las promesas de Satanás podría haberle atraído a "miles y decenas de miles", pero "¿qué pasará con los millones y decenas de millones de criaturas que no son lo suficientemente fuertes?" (330), aquellos que siempre habrán deseado encontrar "algo en lo que todos puedan creer y ante lo que se inclinen, y que realmente debería ser para todos, y que todos lo hicieran juntos. Es esta necesidad de una comunidad que se inclina la que ha sido el tormento principal de cada persona individual y de la humanidad en su conjunto desde los tiempos más antiguos" (331). (Deberíamos conectar esto con las meditaciones de Freud sobre la horda primitiva, sujeta al padre. Ver *Psicología de las masas y análisis del yo* en particular.) Cuando Jesús en el desierto rechazó los tres poderes que Satanás le ofreció, a saber, milagro, misterio y autoridad (333), condenó a los miserables humanos a una miseria interminable. La Inquisición, como precursora y reemplazo de la futura historia del mundo y de la humanidad, debe asumirlo con orgullo: "no estamos contigo sino con él, ocho siglos ya. Ahora han pasado solo ocho siglos desde que te quitamos aquello que tú rechazabas indignado, ese regalo final que te ofreció, cuando te mostró todos los reinos del mundo: te quitamos Roma y la espada de César y anunciamos que solo nosotros éramos los reyes del mundo, los únicos reyes, aunque hasta hoy no hemos logrado llevar nuestra tarea a su completo cumplimiento" (335). "Ocho siglos" atrás es una referencia a la asunción por parte del Papa Esteban II del poder secular en el año 755 d.C. La transferencia de soberanía de Dios a la Iglesia ahora está potencialmente completada con su continuación político-teológica en el poder secular, una tarea aún no consumada en el siglo XVI pero en pleno camino cuando Dostoyevski escribe. La modernidad es el tiempo en que los Inquisidores y sus herederos habrán asumido la tarea de la felicidad universal: "Oh, esta tarea aún está solo al principio, pero ha comenzado. El mundo tendrá que esperar mucho tiempo para su cumplimiento, y tendrá que sufrir mucho. pero alcanzaremos nuestra meta y seremos Césares y entonces pensaremos en la felicidad universal de los seres humanos" (335), "una felicidad tranquila, reconciliada, la felicidad de criaturas débiles" (337). Piensen en la felicidad prometida como una posibilidad por personas como Dario Amodei, CEO de Anthropic, tras la llegada de la superinteligencia artificial. En cualquier caso, esto podría ser una buena explicación de la sorprendente afirmación de Heidegger de que "las iglesias cristianas son los que mantienen esclavos para el Gran Fascismo" (Remarks, 211). El Inquisidor afirma haber corregido la gran obra de Jesús por amor a los millones. Y ahora, dice el Inquisidor, "mañana voy a quemarte" (339). Él es el nihilista moderno en el contexto de la reacción ontoteológica. ¿Eso lo hace un progresista? El Gran Inquisidor no está hablando a favor de la democracia liberal tal como la conocemos; ni tampoco está hablando a favor de ningún tipo de democracia, a menos que se refiera precisamente a la "democracia" en el sentido en que ha sido corrompida en nuestras propias sociedades: democracias de equivalencia y nivelación gobernadas por una autoridad que se niega a sí misma como tal, lo que Heidegger llamaba el Gran Fascismo. Ve la modernidad, en otras palabras, para él, el futuro que vendría al mundo y a la humanidad, como un movimiento hacia un despotismo creciente, donde la libertad sería solo la libertad de obedecer. Pero aquellos a quienes se debe obedecer son los sacerdotes, los que el destino ha dotado con el poder de mandar. Contra ellos, Dostoyevski ofrece solo la tranquila aquiescencia del propio Jesús, que obviamente también es una forma de negativa silenciosa: "Al anciano le gustaría que el Otro le dijera algo, aunque fuera amargo, terrible. Pero Él se acerca de repente al anciano sin decir nada y lo besa tranquilamente en sus labios sin sangre, de noventa años. Esa es Su única respuesta" (Dostoyevski, 342). El cuento de Dostoyevski es, precisamente, un cuento, una ficción. Como tal, cumple una necesidad, la necesidad de una alternativa. Como lectores, nos gustaría creer que podemos conservar la fe en Cristo, que es una fe en la libertad, si estamos resueltamente en contra de la cruel presunción del Gran Inquisidor y su distopía. En ese sentido, el anticlericalismo protege la pureza de la fe y ofrece una salida. Siguiendo la extensión teológico-política del argumento de Dostoyevski, podemos reformular el anticlericalismo como anticapitalismo o como odio hacia la clase dominante.

donar al dios de la filosofía... está así quizás más cerca del Dios divino. Aquí esto solo significa: el pensamiento sin dios está más abierto a Él de lo que la onto-teo-lógica querría admitir" ("Onto-Theo-Logical," 72). Si la reacción ontoteológica es válida para la mente convencionalmente reaccionaria según la definición de Robin, parece claro que Heidegger aquí señala una posibilidad alternativa de reacción. La llamaré reacción anontoteológica, siguiendo una indicación que Elliot Wolfson da a raíz de una observación de John Krummel.[173]

En los cuadernos negros de 1942-48 Heidegger hace una distinción entre cristianismo y cristiandad: "El cristianismo es metafísica que presenta la fe cristiana como conocimiento. La cristiandad es la fe-en-Cristo en la figura de Cristo" (Heidegger, *Remarks*, 172). Continúa:

> La etiqueta "cristiano" sigue siendo ambigua; expresa ya sea una relación con el cristianismo o una fe-en-Cristo. Quien hable en contra del "cristiano" debe, por lo tanto, hablar de manera ambigua. Cuando habla en contra del cristiano asociado con el cristianismo, todavía no está hablando en contra del cristiano en el sentido de fe-en-Cristo—pero tampoco está hablando a favor de ella. . . . Podría ser necesario, e incluso necesario por amor del pensamiento, hablar en contra del cristiano en el sentido del cristianismo. (173)

Heidegger había dejado de considerarse cristiano muchos años antes, de ahí su comentario sobre que no necesariamente se habla a favor de la cristiandad cuando uno habla en contra del cristianismo. Deja una apertura para la fe, particularmente la fe de los piadosos, en la que incluye el "elemento cristiano rural-campesino y maternal" (144), pero dice: "No soy cristiano por la única razón de que no puedo ser cristiano. No puedo serlo porque no tengo misericordia [*Gnade*] en el sentido cristiano. Nunca tendré misericordia mientras mi camino esté determinado por el pensar. El pensar mismo es la fisura de la fe" (168). Es difícil determinar qué podría significar la última frase, pero creo que, en todo caso, debe entenderse, al menos a medias, en el contexto de las reflexiones de Heidegger sobre el "recuerdo de lo no pensado". Por el momento, simplemente retengamos la noción de que el pensar, ahora entendido como algo con "carácter poético," debe abrirse a la "estancia del último dios:" "Lo que parece no ser más que la utopía de la poesía fallida podría algún día convertirse en la topología del ser. En leal adhesión a su esencia, el pensar permanecería siendo lo que es: la firmeza de un poeta que permite que el paso del último dios dentro del lugar del ser llegue al lenguaje" (170).

Afirmaré que este paso del último dios debe entenderse como la posibilidad de una reacción anontoteológica, tal como la desarrolló o insinuó Heidegger tras su "experiencia decisiva" del ser en 1921 y como continuación de las ideas obtenidas a través de *Ser y tiempo.*[174] En el curso de conferencias de 1942-43 sobre Parménides, se persigue una comprensión diferente de la divinidad o de lo divino mediante una

[173] "Perhaps it would be more suitable to speak of the anontological, to borrow the neologism that John Krummel has applied to the appropriation of Buddhist concepts by Nishitani, prominent member of the Kyoto school of philosophy and disciple of its founder Kitarō Nishida, to signify the midpoint between the affirmation of being and the negation of nonbeing, thereby avoiding the polarities of ontological reification and meontological disintegration" (Wolfson, "The Nihil That Is," 24).

174 En los cuadernos negros de 1942-1948, Heidegger insiste en lo que él llama su "experiencia decisiva del olvido del ser en 1921" (*Remarks,* 117): "La experiencia fundamental de mi pensamiento desde la preparación de *Ser y tiempo* (1921) es la experiencia de que el ser mismo permanece en el olvido, que este permanecer es de algún modo propio del ser mismo, y que lo no contemplado del ser humano es solo una consecuencia" (19).

elucidación de la comprensión griega de la verdad como *aletheia*. Según Heidegger, los griegos habitaban en un *daimonios topos* que también determinaba su comprensión del tiempo. La comprensión griega de la verdad determinaría la posibilidad de comprender lo divino y, con ello, de comprender el pensamiento, que la metafísica ya solo podía traicionar incluso en tiempos griegos clásicos:

> Los griegos, sin embargo, que son los únicos custodios del comienzo del Occidente, experimentaron inmediatamente en la *theoria* una relación esencial con los *theaontes,* con lo divino y con el *daimonion*. Por lo tanto, los griegos no necesitan primero atribuirle a la *theoria* un "valor" práctico para justificar sus "reclamos de verdad" o para justificarla frente a la sospecha de que es algo "meramente" teórico, depreciado como algo "meramente" abstracto que anda rondando como un horror. Con tal eliminación de lo "teórico", como lo "abstracto", de la *thea*, de la mirada del Ser, ¿podemos entonces sorprendernos del "ateísmo", que circula no solo entre los "librepensadores" y dentro del "movimiento ateo"? (*Parmenides*, 148)

La distinción metafísica entre religión y ateísmo es rechazada de la misma manera que la diferencia entre teoría y praxis como distinciones que no son eficaces en el momento del primer comienzo. Si la metafísica es la introducción de Occidente en un enredo inauténtico, y el consecuente abandono del *daimonios topos* como el lugar de habitación esencial de lo humano, este es quizás el lugar para continuar nuestra referencia al análisis existencial de *Ser y tiempo* y enfocarnos, aunque muy brevemente, en la modificación existencial de la cotidianidad promedio hacia el Dasein auténtico, y presentar esta modificación en el contexto de la comprensión de Nathalie Zaltzman de lo que ella llama la pulsión anarquista, la pulsión anárquica, siendo esta misma una de las modificaciones existenciales esenciales de la pulsión de muerte. Justo antes de su análisis de la angustia, Heidegger aclara que "la absorción del Da-sein en el ellos y en el 'mundo' a su cuidado revela algo así como un escape del Da-sein de su auténtica potencialidad de ser" (172-73). El Da-sein se enreda, está enredado: "Es cierto que existencialmente la autenticidad de ser uno mismo está cerrada y reprimida en el enredo, pero este cierre es solo la privación de una apertura que se revela fenomenalmente en el hecho de que la fuga del Da-sein es una fuga respecto de sí mismo" (174). Conocemos la fuga, y es porque conocemos la fuga que podemos vislumbrar aquello de lo que la fuga se fuga. El siguiente pasaje de *Ser y tiempo* es tan bueno como cualquier otro para introducir la pulsión anárquica de Zaltzman (ella lo llama "anarquiste," pero yo prefiero "anárquica"):

> El "mundo" no puede ofrecer nada más, ni el Mi-tdasein de los demás. Así, la angustia le quita al Da-sein la posibilidad de entenderse a sí mismo, cayendo presa, en términos del "mundo" y de la forma pública de ser interpretado. Esto lanza al Da-sein de vuelta hacia aquello que le causa ansiedad, su potencialidad auténtica de ser-en-el-mundo. La angustia individualiza al Da-sein hacia su ser-en-el-mundo más propio que, como entendimiento, se proyecta esencialmente sobre posibilidades. Así, junto a aquello que le causa ansiedad, la angustia revela al Dasein como *ser-posible*, y de hecho como aquello que puede ser individualizado en individuación singular. (175-76)

Este "ser-posible" es el comienzo de la libertad. Para Zaltzman, "la pulsión anárquica trabaja para abrir una salida para la vida allí donde una situación límite se

cierra sobre un sujeto y lo condena a la muerte" (Zaltzman, 137). Es una respuesta a la muerte dada. Cuando el Da-sein está fijado a una situación límite que no puede no ser enfrentada, el Da-sein se encuentra privado de un "derecho impersonal a la vida y expuesto a una posibilidad constante de muerte" (138). Zaltzman explica que, allí donde una situación límite mata o parece matar toda decisión posible, la pulsión anárquica "salva la posibilidad esencial de una decisión" (13). Es una decisión por la supervivencia: "allí donde la amenaza de muerte está excepcionalmente presente, el principio de supervivencia es la ley suprema" (148); "sobrevivir se convierte, libre de toda ideología, en el acto político puro, un acto para la restauración de la condición humana" (152). Zaltzman cita a Blanchot: "Cuando el ser humano… no necesita nada más que la necesidad misma," la negación de aquello que lo niega "es inmediatamente la necesidad de vida" (154-55). El registro de la necesidad ofrece la posibilidad de una decisión que el registro del deseo siempre ya ha amortiguado a través de sus enredos. Ahora solo se trata de supervivencia, en confrontación con la muerte, y el acto político puro—la necesidad de seguir viviendo, que no puede confundirse con la atracción libidinal por el objeto en el registro del deseo—puede, por lo tanto, manifestarse. Ofrezco la hipótesis quizá arriesgada de que el paso del último dios y el acto político puro de la decisión de seguir viviendo son una y la misma cosa. En la medida en que la decisión de seguir viviendo es, sin embargo, una modificación existencial de la pulsión de muerte, del ser-para-la-muerte, lo que se postula en el paso del último dios y en formulaciones como la recuperación o el recuerdo del olvido como tarea fundamental del pensamiento es una inversión de la relación mortífera con la muerte en favor de otra relación con ella, de una relación otra con ella.

En páginas cruciales del seminario de 1942-43 sobre Parménides Heidegger dice: "Pensamos lo 'político' como romanos, es decir, imperialmente" (42). Tanto a la derecha como a la izquierda. Heidegger presenta en estas páginas su propia teoría de la hegemonía política siguiendo términos romano-imperiales sobre la base de la traición a la noción griega de la verdad como *aletheia* en su traducción como *veritas*, y la consecuente sustitución de la noción griega de la contraesencia de la verdad como *pseudos* por el latín *falsum*:

> El gran y más interno núcleo de la esencia de la dominación esencial consiste en esto: que los dominados no son mantenidos abajo, ni simplemente despreciados, sino más bien, que se les permite, dentro del territorio del mando, ofrecer sus servicios para la continuación de la dominación. El derribar busca mantener al derribado en pie en cierto sentido, aunque no en lo alto. El derribar imperial, *fallere*, es por lo tanto un ir por detrás y un rodear que deja en pie. Para los romanos, la esencia de engañar, de llevar al error, de disimular, y por lo tanto de *pseudos*, es determinado por *fallere*, por derribar. Lo erróneo se convierte en *falsum*, lo derribado. (45)

Heidegger dirá unos años más tarde que "aletheia no es un nombre para *veritas*, sino para *esse*" (*Remarks*, 219). La traducción romana del ser como *veritas*, con el *falsum* como contraesencia, impide la posibilidad de un pensamiento conmemorativo como recuerdo de lo no pensado—en última instancia recuerdo de la muerte en cuanto olvido—y bloquea el paso hacia lo divino inmanente, el *theion*. Heidegger continúa diciendo que el logro imperial romano encuentra su fuerza operativa, después de la caída del imperio romano, en

> ya no el *imperium* del estado sino el *imperium* de la Iglesia, el *sacerdotium*. Lo "imperial" aquí surge en la forma de lo curial de la curia del papa romano. Su dominio también se basa en el mando. El carácter de mando aquí reside en la esencia del dogma eclesiástico. Por lo tanto, este dogma toma en cuenta por igual lo "verdadero" de los "creyentes ortodoxos" así como lo "falso" de los "herejes" y los "infieles." La Inquisición española es una forma del imperio curial romano. (46)[175]

Podemos entender la trayectoria política de Occidente como un movimiento hacia la dominación como hegemonía, ciertamente lograda en nuestras democracias liberales contemporáneas: cuando al pueblo "se le permite, dentro del territorio del mando, ofrecer sus servicios para la continuación de la dominación." Si el reaccionarismo pudiera entenderse, entonces, como un rechazo de la hegemonía en ese sentido, como imperio ontoteológico, entonces ese reaccionarismo es anontoteológico. Sin embargo, cuando el reaccionarismo se entiende únicamente en el sentido de modificar las condiciones de la hegemonía a favor de una clase dominante, como sea que se entienda, e incluso si se entiende solo en términos de meritocracia, la dominación de la inteligencia, entonces el reaccionarismo es nihilismo incompleto, lo que lo hace aún más insidioso. El reaccionarismo ontoteológico es nihilismo incompleto e insidioso: un nihilismo meramente reactivo que no ha logrado entenderse a sí mismo correctamente.[176]

Interpretar el otro comienzo como un reajuste hacia lo imprepensable como lo divino, el recuerdo de lo divino no pensado, de lo no pensado como lo divino, que es algo otro que el Dios ontoteológico, implica para Heidegger una promesa de libertad en y a través de un abandono de la política entendida como empresa imperial de dominación hegemónica. No otra es la política moderna. Esto no es un llamado a que restablezcamos una nueva dimensión trascendental como forma de regreso a la religión contra la política. El encuentro con lo imprepensable es estrictamente inmanente, si la palabra inmanencia conserva algún significado una vez que hemos

[175] Quizás inesperadamente, más o menos en la misma época en que Heidegger daba sus últimas clases sobre Parménides en 1943, Simone Weil estaba terminando su último libro, La necesidad de las raíces. Su postura sobre Roma y la herencia romana es bastante similar a la de Heidegger: "Lo que ocurrió en Roma fue la relación entre amo y esclavo. Cicerón ya admitía con vergüenza que se consideraba a sí mismo medio esclavo de César. Aparte de Augusto, el emperador era considerado como el amo de todos los habitantes del Imperio Romano, en el sentido de un dueño de esclavos" (212). La diatriba de Weil contra Roma continúa por unas cuantas páginas, y Weil analiza las repercusiones político-teológicas: por ejemplo, "La concepción romana de Dios todavía persiste hoy en día", y "atribuir a Dios un derecho soberano sin obligaciones es convertirlo en el equivalente infinito de un dueño de esclavos en Roma. Esto solo permite una devoción servil" (215). Y luego Weil dice: "En la tradición mística de la Iglesia Católica, uno de los principales propósitos de las purificaciones por las que el alma debe pasar es la abolición total de la concepción romana de Dios" (215), lo cual, como es obvio, influye en la política de Occidente hasta el presente a través de desarrollos político-teológicos.

[176] No tengo espacio aquí para examinar el polémico tema del nihilismo en la obra de Heidegger, pero debo referir, solo para señalar la complicación, una vez más a "The Nihil That Is" de Wolfson, donde dice, entre otras cosas: "La única manera de reflexionar sobre la esencia del nihilismo es a través de una discusión sobre la esencia del ser, que es lo único que pone en el camino para discutir la cuestión de la nada, una discusión que requiere abandonar el lenguaje de la metafísica porque este último impide pensar la cuestión sobre la esencia del ser, que es la esencia de la nada" (7). Superar el nihilismo sería entonces "un pensar que se extiende más allá del pensar, un pensar lo impensable" (7). Véase también: "la 'superación genuina del nihilismo' es así la 'realización de que la negación pertenece intrínsecamente a la esencia del ser,' que es el conocimiento que 'piensa el nihilismo aún más originariamente, hasta el abandono por el ser.' La superación del nihilismo concebida de esta manera anticipa la resolución de Heidegger de que el acontecimiento de la apropiación es simultáneamente una desapropiación (*Ereignis ist Enteignis*), la memoria (*Gedächtnis*) que es la esencia del pensar comportándose como la 'unión receptiva' (*Fügsamkeit)* que avanza 'hacia el secreto contrario' (*entgegen des Gegnendes Hehls*), el camino (*Weg*) del puente peatonal (*Steg)* que 'se abre a su debido tiempo.'" (9-10). Obviamente, ningún entendimiento del trabajo de Heidegger sobre el nihilismo puede evitar el estudio de "¿Qué es la metafísica?" (1929) y los textos adyacentes pero posteriores "Posfacio a '¿Qué es la metafísica?'" (1943) y "Introducción a '¿Qué es la metafísica?'" (1949), todos ellos incluidos en *Pathmarks*, el ensayo "La esencia del nihilismo" (1946-48), publicado en *Metafísica y nihilismo*, y "Sobre la cuestión del ser" (1955), también en *Pathmarks*. El Volumen 2 de Nietzsche es también esencial.

renunciado a la trascendencia. Por eso de la noción de lo divino inmanente hemos de sustraer tanto su recurso teológico como su residuo metafísico. Heidegger dice:

> *La superación de la metafísica*--es el dejar atrás conmemorativo de la trascendencia (la trascendencia causal y lógica en la ambigüedad de lo ontológico). La trascendencia se esencia en la diferencia que queda no pensada, no pensada porque no solo es ignorada, sino también impensable en la metafísica. La trascendencia permanece confinada dentro del causalismo de la maquinación. La trascendencia, junto con la maquinación, pertenece al olvido de lo que hay *[Austrag*]. (*Remarks*, 205)

Pero el rechazo a la trascendencia es también la negación de obediencia al César, la negación de la política romano-imperial. Podemos llamarlo la puesta en acto de una política posthegemónica, anárquica, que primero debe pensarse como infrapolítica anárquica. Y podemos entenderlo como una modificación existencial de la pulsión de muerte que abandona su elemento mortífero a favor de la decisión auténtica por la vida frente a la muerte. Este es el viva la muerte anárquico—que la muerte sea el estímulo de la vida--, y una política en el registro de la necesidad y ya no del deseo. ¿Por qué? Por el bien de un paso hacia la libertad, que es también al mismo tiempo el reencuentro con el *daimonios topos* en el que habita el último dios, tachado. Desecularización en favor de libertad anárquica como posibilidad de supervivencia. No sé si alguna vez estaremos listos para ello. A menos que ya lo estemos, lo suficientemente en secreto, porque todos somos demasiado dolorosamente conscientes de que la deriva de nuestro tiempo es insostenible y que algo cederá. Una reacción anárquica es, o se ha convertido, en la última posibilidad de la humanidad, en el registro de la necesidad.

Vigo, junio 2026

Obras citadas

Blanchot, Maurice. *The Infinite Conversation.* Prefacio y traducción de Susan Hanson. Minneapolis: U of Minnesota P, 1993.

Dostoyevski, Fyodor. *The Brothers Karamazov.* Traducido con introducción y notas de David McDuff. Londres: Penguin, 2003.

Douhat, Ross. "Peter Thiel and the Antichrist." *New York Times. https://www.nytimes.com/2025/06/26/opinion/peter-thiel-antichristross-douthat.html*

Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion.* Traducido y editado por James Strachey. Con una introducción biográfica de Peter Gay. Nueva York: Norton, 1989.

Gómez Dávila, Nicolás. *Escolios a un texto implícito.* Prefacio de Franco Volpi. Girona: Atalanta, 2024.

Heidegger, Martin. *Being and Time.* Traducido por Joan Stambaugh. Albany: SUNY P, 1993.

---. *Contributions to Philosophy. (Of the Event).* Traducido por Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu. Bloomington: Indiana UP, 2012.

---. *Country Path Conversations*. Traducido por Bret W. Davis. Bloomington: Indiana UP, 2010.

---. *Metaphysics and Nihilism. 1. The Overcoming of Metaphysics. 2. The Essence of Nihilism.* Traducido por Arun Iyer. Cambridge: Polity, 2022.

---. *Nietzsche. Volumes One and Two.* Traducido por David Farrell Krell. San Francisco: HarperCollins, 1991.

---. "The Onto-Theo-Logical Constitution of Metaphysics." En *Identity and Difference.* Traducción e introducción de Joan Stambaugh. Chicago: U of Chicago P, 1969. 42-76.

---. *Parmenides*. Traducido por André Schuwer and Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana UP, 1992.

---. *Pathmarks.* Editado por William McNeill. Cambridge: Cambridge UP, 1998.

---. *Ponderings XII-XV. Black Notebooks 1939-1941.* Traducido por Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana UP, 2014.

---. *Remarks I-V. Black Notebooks 1942-1948.* Traducido por Adam Knowles. Bloomington: Indiana UP, 2025.

---. *What is Called Thinking.* Traducido por J. Glenn Gray. Nueva York: Harper Perennial, 1976.

Jäger, Anton. *Hyperpolitics. Extreme Politicization Without Political Consequences.* Londres: Verso, 2026.

Klein, Ezra. "Why the Pentagon Wants to Destroy Anthropic." *New York Times*, 6 de marzo, 2015.

Schiller, Friedrich. *Don Carlos* and *Mary Stuart.* Traducido por Hilary Collier Sy-Quia and Peter Oswald. Oxford: Oxford UP, 2008.

Payen, Guillaume. *Martin Heidegger. Catholicisme, revolution, nazisme*. París: Perrin, 2016.

Povoledo, Elisabetta. "Peter Thiel Fears the Antichrist is Coming. In Rome, Some Call This View Heresy." https://www.nytimes.com/2026/03/17/world/europe/peter-thiel-rome-antichrist-catholics.html

Robin, Corey. *The Reactionary Mind. Conservatism from Edmund Burke to Donald Trump.* Nueva York: Oxford UP, 2017.

Sommer, Christian. *Heidegger 1933. Le programme platonicien du* Discours de rectorat. París: Hermann, 2013.

---. *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin.* París: PUF, 2017.

Vioulac, Jean. *Philosophie de la catastrophe. L'esprit du nihilisme et son destin.* París: PUF, 2025.

Weil, Simone. *The Need for Roots.* Traducido por Ros Schwartz. Con introducción de Kate Kirkpatrick. London: Penguin, 2023.

Williams, David Lay. "Elon Musk Confirms Ancient Concerns About the Superrich." https://www.nytimes.com/2026/06/21/opinion/elon-musk-trillionaire-wealth-plato.html?smid=nytcore-ios-share

Wolfson, Elliot. "*Gottwesen* and the De-Divinization of the Last God: Heidegger's Meditation on the Strange and the Incalculable." En M. Björk y J. Svenungsson eds., *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology*. Nueva York: Palgrave McMillan, 2017. 211-255.

---. "The Nihil That Is: Mystical Nihilism and the Skepticism of Faith." *Política común* 15 (2026): 1-64. https://politicacomun.com/the-nihil-that-is-mystical-nihilism-and-the-skepticism-of-faith/

Zaltzman, Nathalie. "La pulsión anarchiste." En *De la guérison psychanalytique.* París: PUF, 1998. 109-156.

No-literal: filosofía en órbita de Javier Agüero

Tres razones, entre otras

Nelly Richard

Me encontré por primera vez con el nombre de Javier Agüero al leer sus columnas publicadas en las revistas digitales *El Mostrador* y, luego, en *La Voz de los que sobran*. Me llamó la atención en esas columnas la firmeza de su lugar de enunciación política (un lugar que se declara refractario a la suma de miserias y crueldades que fabrica cotidianamente, mediante abusos y simulacros, el dispositivo neoliberal) y que, al mismo tiempo, genera irradiaciones significantes en torno al juego de las palabras que el autor deja flotar como excedente metafórico. Se mezclaba en esas columnas la nitidez de una declaración crítica frente a las vicisitudes del acontecer social y político con una vibración escritural que impide que sus comentarios se agoten en la mera efectividad práctica del comentario de actualidad. Quienes hemos transitado por las fronteras entre el ensayismo y las tribunas mediáticas, sabemos que no le es simple a la crítica resolver el dilema entre "escritura" (los pliegues de la lengua que le dan relieve e intensidad a la singularidad del decir) y "comunicación": la voluntad de no querer renunciar a que una argumentación discursiva referida al presente logre ser considerada de interés colectivo. Me parece que Javier Agüero ocupa dúctilmente los bordes de esta inevitable tensión entre *postura crítico-política* y *retóricas filosófico-literarias*, teniendo a la contingencia social como trasfondo de intervención pero sin que los bucles sintácticos de su lenguaje se rindan frente al pragmatismo de los hechos ni el utilitarismo de las palabras. Al hacer que pensamiento y la escritura se desplacen por varios escenarios ambulantes (la cátedra universitaria, las revistas electrónicas, lo sitios digitales, las publicaciones académicas y no-académicas, las entrevistas coyunturales), Agüero multiplica las interferencias críticas de una palabra viajera que atraviesa fronteras para entrar en contacto con lo que Edward W. Said llama "la resistencia y la heterogeneidad de la sociedad civil"[188]. Pero, al mismo tiempo, Javier Agüero se permite las vueltas y los rodeos que, al dispersar el sentido según los meandros de una subjetividad fluida, descentrada, le hacen el quite al requisito de cumplimiento socio-comunicativo de un saber-decir finalizado que se ajuste a los requisitos de una sociedad de los datos y la información[189].

Son varias las razones que se tiene para aceptar la invitación a escribir sobre este libro de un autor valioso, descartando el protocolo de la simple formalidad mediante

[188] Edward W. Said, *El mundo, el texto y el crítico*, Buenos Aires, Debate, 2004. P. 42.

[189] Javier Agüero ya había dado cuenta de su reticencia al formato académicamente reglamentado cuando, en *Tres ensayos portátiles sobre la guerra: Freud, Zizek, Butler*, comentaba sus tránsitos entre géneros fugaces: "Lo que se presenta es una especie de artefacto sin otra ambición más que la de la responsabilidad de una respuesta. Por esto es que el libro se escribe en primera persona y no tiene un estilo específico, jugando aleatoriamente con intercambios epistolares, notas de prensa, discurso, poemas, películas, novelas, en fin." Javier Agüero, *Tres ensayos portátiles sobre la guerra: Freud, Zizek, Butler,* Viña del Mar, Pecado Ediciones, 2023. P. 19.

una respuesta pasiva. En mi caso, depende de que el libro en cuestión me ofrezca un régimen de "afinidades electivas" cuya vecindad me resulte cercana y hospitalaria: una vecindad cuya zona de planteamientos e interrogaciones traten cuestiones teóricas e intelectuales que me atañen específicamente y que, además, me haga sentir que la posición del autor es suficientemente dialógica (abierta al otro, a la otra: a lo no-idéntico a sí mismo) como para que se puedan cursar, en los entremedios de una conversación tácita, eventuales desacuerdos que aporten al debate de ideas pero sin tener que pasar por la sentencia del enfrentamiento. Todo lo anterior se cumple ampliamente en el caso de esta invitación-incitación que me dirigió Javier Agüero a escribir un postfacio sobre su libro *No-literal. Ensayos de filosofía en órbita*, pero quisiera ser aún más precisa en el dar cuenta de, al menos, tres de las razones por las cuales los virajes de este libro me conciernen y atraen.

1. "Elogio del ensayo"[190].

Javier Agüero parte diciendo: "Este libro pretende, primero, homenajear al ensayo", contraponiendo dicho género a la máquina académica de la universidad globalizada que impone un productivismo del conocimiento según los rankings de competencias y rendimientos promovidos por la gestión neoliberal. Antes de haber leído *The University in Ruins* (1996) de Bill Readings, fuimos algunos pocos los que, a partir de 1990, alertamos sobre la tecnocratización de la función universitaria y la instrumentalización del conocimiento experto que relegaron hacia los márgenes de lo sobrante aquellas lenguas que no se plegaban al pacto ejecutivo entre redemocratización y neoliberalismo en el Chile de la transición[191]. No podría, entonces, dejar de suscribir este "homenaje al ensayo" que, en contra de la funcionalización de los saberes verificables, se atreve a optar por lo menor y lo desviado como tramas laterales, y a veces inconexas, de exploración sensible de aquellas partículas flotantes que buscaron suprimir de su horizonte de conocimiento las racionalidades explicativas de lo político y lo social que dominan la escena de opinión pública en Chile.

Lo que propone J. Agüero no es un "ensayo sobre el ensayo"[192], sino aprovechar las orillas de ciertas disciplinas. Eludiendo los recortes de especialización universitaria y saliéndose del marco de autorreferencialidad académica, para generar espaciamientos y dispersiones entre texto y contexto(s), entre el libro y sus afueras. *No-literal. Ensayos de filosofía en órbita* indaga en la conflictividad de lo social pero, fiel a la tradición del ensayo, no deja nunca de preocuparse por *cómo se dice lo que se dice* en tanto

[190] Así se titula un célebre texto de Horacio González, incluido en la selección de: *El discurso sobre el ensayo en la cultura argentina desde los 80* de Alberto Giordano, editor, Santiago, Mímesis, 2019. Pgs. 97-101.

[191] Conviene recordar que la defensa del ensayismo crítico, ya iniciado el ciclo transicional en Chile, tuvo lugar principalmente en revistas culturales independientes (por ejemplo: la *Revista de Crítica Cultural* (1990-2008)) y en publicaciones asociadas al proyecto editorial que dirigió Federico Galende en la Universidad de Arte y Ciencias Sociales ARCIS: la revista *Extremo Occidente*, la colección de cuadernos *La invención y la herencia* cuyo primer número (1995) se titulaba precisamente "Crisis de los saberes y espacio universitario en el debate contemporáneo". El libro de Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna. Epílogo del conflicto de las facultades* (Santiago, Cuarto Propio, 1996) ha sido clave para reflexionar sobre la posibilidad del sentido en tiempos de conversión de la Universidad a las reglas de facticidad que estandarizan el conocimiento. Mauro Salazar y Miguel Valderrama coordinaron la publicación de *Dialectos en transición* (Santiago, LOM, 2000) que sirvió oportunamente para deliberar sobre la condición intelectual, los formatos universitarios y las lenguas profesionales. A su vez, los libros publicados en la colección "Crítica y ensayos" de la Editorial Cuarto Propio reunieron, a partir de 1998, las voces más más relevantes del pensamiento filosófico y estético en América Latina que, a través del ensayo, analizaron el "pensar en/la postdictadura".

[192] Así se llamaba el libro de Martín Cerda, *La palabra quebrada. Ensayo sobre el ensayo*. Valparaíso, Editorial Universitaria de Valparaíso, 1982.

condición de una escritura que (se) piensa en el acto de modelarse estilísticamente. Al deambular por la política y la literatura, la filosofía y la estética sin un itinerario predestinado sino vagando según el rumbo de encuentros inesperados, *No-literal. Ensayos de filosofía en órbita* entrecruza marcas que se vuelven diseminantes, porque, entre texto y texto, asoma lo exploratorio de una búsqueda que escapa a la pretensión de resguardar un saber privilegiado. Muy por el contrario, el libro de Javier Agüero pone los saberes a prueba mediante las sorpresivas conjugaciones de nombres de autores que arman un zigzag entre la filosofía (Heidegger, Derrida, Althusser, Foucault, Deleuze, Badiou) y sus otros: Putin o Trump pero, también, Beckett, Cohen o Jullien, para expandir las redes de contagio entre universos irregulares de clasificación bibliográfica.

La reivindicación que hace el autor de aquella parte del título del libro que dice "*No*-literal" lo aleja de la obligación referencial a que la palabra cumpla con el dogma de la univocidad del sentido. Agüero exhibe su gusto por las derivas que lo hacen transitar entre la filosofía, la literatura y la crítica política, siguiendo el impulso de un nomadismo conceptual que recorre zonas de pasaje entre geografías cambiantes que usan cada una distintos vocabularios: un nomadismo de las fronteras que se reconoce en lo *evasivo* y lo *digresivo* como tácticas de no alineamiento del pensar-decir. La no-literalidad del sentido va acompañado de una disimilitud de armados conceptuales cuyos bordes no están forzados a juntarse en un misma composición de lugar. Por algo Javier Agüero deja espacios entreabiertos entre una proposición y otra cuyas líneas suspensivas admiten la vacilación y la paradoja, oponiéndose así a todo cierre maestro de un juicio categórico. No teme llevar la ambivalencia a ser parte del juicio crítico que se modula no desde lo impositivo de una verdad final (¿Qué *fue* Octubre 2019?, por ejemplo) sino desde la encrucijada de opciones cuyas marcas tentativas, provisionales, se van corrigiendo unas a otras en un camino de alternancias y variaciones continuas.

2. Las mujeres, lo femenino, el feminismo.

La prestigiosa revista *Anales de la Universidad de Chile* dedicó, en 2015, un Número especial sobre "El rol de los intelectuales públicos en la sociedad actual"[193]. En una de las intervenciones de la revista, Tomás Jocelýn-Holt recreaba el selectivo listado de los autores que, según él, habían elaborado un diagnóstico crítico de la transición: un listado que, además de su persona, incluía a Manuel Antonio Garretón, Tomás Moulián, Gabriel Salazar, Armando Uribe y José Bengoa. Independientemente de los respectivos atributos de cada uno de estos autores según el criterio de quién elige sus nombres, llamaba la atención de que se tratara de un listado exclusivamente masculino y que, además, lo identificado como "diagnóstico crítico de la transición" excluyera de su *corpus* aquellas voces disidentes que provenían, con su "*palabra quebrada*" (Martín Cerda, del ensayismo crítico nacido desde los extramuros de la Universidad. En 2016, una encuesta de *La Segunda* y Feedback, titulada "Chile en Movimiento", se propuso distinguir a las personalidades más influyentes en el debate nacional: desde José Joaquín Brunner y Carlos Peña hasta Fernando Atria y Alberto Mayol, pasando por Alfredo Joignant, Max Colodro, Ascanio Cavallo, Eugenio Tironi, entre otros. Más allá de los índices en base en los cuales fue confeccionado este listado

[193] *Anales de la Universidad de Chile*, Número 9, 2015, Universidad de Chile. Editora: Faride Zerán.

de autores (¿notoriedad intelectual, autoridad académica, certificación profesional, habilitación político-editorial, protagonismo mediático?), nuevamente: ni una mujer incluida y ningún eco de aquel pensamiento crítico que, lejos de las tribunas académicas e institucionales, exploró las trizaduras de le memoria postdictatorial, los desgarros de la lengua y la problematicidad del sentido.

Vino el mayo feminista del 2018 cuya energía rebelde traspasó los límites de la Universidad desde donde nacieron las primeras tomas estudiantiles, para alborotar la ciudad entera y desafiar la arquitectura simbólico-institucional de los poderes establecidos. Las prácticas de la desobediencia con las que la revuelta feminista de mayo 2018 impactó en la exterioridad social constituyen un antecedente decisivo para relevar la dimensión performativa de las coreografías de la subversión practicadas en octubre 2019. Sin embargo, tal antecedente permanece insuficientemente relevado en su condición de precursor de la revuelta, pese a que su "revolución simbólica" puso en escena "la festiva experiencia de una transgresión creadora de comunidades" [194] sin la cuál sería aún más difícil comprender la dimensión carnavalesca de las poéticas de la calle desplegadas en octubre 2019. Además, la reflexión y el debate feministas en torno a mayo 2018 cuestionaron la economía de los signos que, mediante su codificación de género, regula desigualmente los mundos privados y públicos, además de las esferas institucionales. El feminismo demostró cómo, dentro de la universidad y sus recintos disciplinares, la organización y legitimación del conocimiento avalan una violencia epistemológica que se basa en el supuesto de que lo neutro e impersonal del pensamiento abstracto funciona como garante (masculino) de universalidad.

No deja de ser curioso entonces que, después de que mayo 2018 hubiese activado esta revelación-impugnación feminista en torno a los mecanismos de valor y autoridad que sustentan la legitimación cultural de la dominación masculina en la canonización del saber, las escrituras de la revuelta de octubre 2019 volvieran a ser firmadas mayoritariamente por autores "hombres"[195] que suelen reconocerse entre sí autocitándose unos a otros[196]. Es cierto que varios de los autores que celebraron la revuelta de octubre 2019 están dispuestos a considerar el alcance de las movilizaciones feministas y su masiva capacidad de agenciamiento público concediendo, entonces, que el feminismo sí le da vitalidad a un movimiento social del que los proyectos de izquierda ya no pueden ni deben prescindir. Pero esta consideración sociológica dista mucho de que estos autores acusen recibo de cómo la teoría feminista ha revolucionado la crítica social, política y cultural. No es lo mismo (habrá que insistir una y otra vez en este punto) valorar al feminismo solo como *movimiento social* que reconocer que el feminismo es, además, una *teoría crítica.* En el caso del feminismo como *movimiento social*, las organizaciones de mujeres son *objeto* de la sociología que anexa su potencial vitalizador a sus estudios de la sociedad, pero sin modificar por ello su

[194] Michel de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México, Universidad Iberoamericana, 1995. Pp. 34-35.

[195] Coloco el significante "hombres" entre comillas para distanciarme del naturalismo sexual que sobredetermina las identidades de género, basándolas en la anatomía o biología del cuerpo sexuado. Siempre he defendido la perspectiva anti-esencialista según la cual no existe una correlación lineal entre cuerpo originario ("ser" hombre o mujer) y actuaciones de género. La categoría de "autores "hombres"" no condena mecánicamente estos autores a ser agentes de reproducción (activa o pasiva) del patriarcado, justamente porque la relación entre sexo, género y posición de identidad es susceptible de ser montada y desmontada en lo discursivo y representacional. Así y todo, debemos mantenernos alertas en torno a cómo se van naturalizando las cadenas de autorización que refuerzan, en el campo cultural, el paradigma de la autoría masculina a través de los sujetos "hombres".

[196] Para corroborar fácilmente este dato, basta con revisar el conjunto de la abundante producción editorial local en torno a octubre 2019 cuyas listas de autores ratifican la predominancia de lo "masculino" entre quienes firman las "escrituras de la revuelta".

racionalidad (masculina) del conocimiento. Cuando hablamos del feminismo *como teoría crítica*, esa teoría pasa a ser *sujeto* de reformulaciones epistemológicas que desestabilizan los marcos dominantes de estructuración del discurso de saber-poder. Las bibliografías de los principales autores del campo académico chileno y la ausencia en ellas de referencias a la producción teórica feminista local, confirma esta doble maniobra en torno al feminismo que lo visibiliza *hacia afuera* (aplaudiendo sus dinámicas de movilización social) y lo tacha *hacia dentro*, silenciando sus efectos de reconfiguración del pensamiento teórico. Y que lo hace, además, omitiendo reconocer que las escrituras del feminismo contemporáneo, en su giro ensayístico, se destacan por "no reconocer fronteras entre la reflexión especulativa, la estética y la política"[197]. Son escrituras que se abren a la dimensión "figurativa" del pensamiento: aquella que "no sólo expresa salidas alternativas a la visión falocéntrica del sujeto" sino que usan la "figuración" (distinta al molde de la "representación") como "versión políticamente sustentada de una subjetividad alternativa"[198] que innova con sus puestas en escena.

De ahí que valga la pena resaltar que lo que distingue a Javier Agüero es su atención colocada en la producción ensayística de mujeres. Desde ya, en su libro *Tres ensayos portátiles sobre la guerra*[199]*,* el autor le dedica a Judith Butler el lugar que ella se merece no sólo por su teorización crítica del género sino debido a sus aportes filosóficos en torno a la "guerra" cuyo dispositivo de poder, dominación y exterminio responde a una clave patriarcal como máxima expresión de violencia y destrucción habría que combatir desde la alternativa de una *ética feminista*: una ética de la vulnerabilidad y la solidaridad con los oprimidos que se proponga revertir el esquema de aniquilamiento del otro sostenido, implacablemente, por las ofensivas bélicas. Además, como editor de las *Conversaciones sobre un Chile que no fue*[200], Agüero invitó a Kathya Araujo y Rossana Cassigoli a compartir su espacio editorial junto con Manuel Canales y Alberto Mayol. En su Introducción a *No-literal. Ensayos de filosofía en órbita*, Agüero resalta nombres de mujeres autoras y, en el interior del libro, les dedica páginas a sus trabajos de reflexión y escritura[201]. Pero, más estratégicamente, el autor acusa que "frente a la influencia de los ensayistas hombres", sería necesario pensar "desde la deconstrucción, el registro de "género" en relación al ensayo", lanzando así una interpelación crítica en contra de los mecanismos que llevan la generalización masculina de la figura del intelectual público a omitir tanto la crítica feminista como las inflexiones de género(s).

Javier Agüero no sólo le da reconocimiento intelectual a las autoras mujeres en lugar de sacarlas del campo de visión para convertirlas en una zona ciega, como acostumbran hacerlo varios de sus colegas, incluso después de mayo 2018. Javier Agüero desordena los índices de *superioridad* (la filosofía como cumbre especulativa del "pensamiento del pensamiento") e *inferioridad*: la literatura, la crítica cultural como derivas estetizantes, femeneizadas, debido a su gusto por la oblicuidad del frag-

[197] Ana Amado, "Cuerpos intransitivos, los debates feministas sobre la identidad" en revista *Debate feminista* N.21, Abril 2000, México, p. 225.

[198] Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000. P. 26.

[199] Javier Agüero, *Tres ensayos portátiles sobre la guerra: Freud, Zizek, Butler*, Viña del Mar, Pecado Ediciones, 2023.

[200] *Conversaciones sobre un Chile que no fue*. Editor: Javier Agüero, Talca, Editorial Universidad Católica del Maule, 2023.

[201] En la Introducción de su libro, aparecen los nombres de Marta Brunet, Gabriela Mistral, Amanda Labarca, Diamela Eltit, Sonia Montecinos, Elvira Hernández. Dos capítulos del libro se llaman: "Rapsodia nictálope. Sobre *Hacer la noche* de Constanza Michelson" y "La historia va de Re-vuelta. Sobre *Tiempos y modos. Política, crítica y estética* de Nelly Richard". Estoy casi segura de que J. Agüero estaría de acuerdo conmigo en destacar otros nombres de autoras como los de : Julieta Kirkwood, Alejandra Castillo, Guadalupe Santa Cruz, Cecilia Sánchez, Elisabeth Collingwood-Selby, Pía Montalva, Paz López y varias otras autoras relevantes en la confección de un registro ensayístico en Chile.

mento. La escritura no saturada de Javier Agüero ofrece una plasticidad de ritmos y ángulos que estimula la capacidad -metamórfica- de que los puntos de vista sobre política y subjetividad cambien de forma y consistencia según los trazados discontinuos mediante los cuales, en el interior de su libro, un texto entra en correlación o desconexión con otros textos, sin pretensión de abarcar el total de una figura, por mucho que esta se haga llamar "Revuelta"[202].

3. Filosofía y revuelta.

Javier Agüero nos cuenta que el predicado "Filosofía en órbita" que forma parte del título de su libro reclama una filosofía "con filiación mundana", es decir, una filosofía que le preste atención a las circunstancias del mundo en cuyo presente vivo se inserta y con el cual dialoga o bien se enfrenta, desde fuera del refugio académico de las competencias disciplinares que pretenden mantener el conocimiento a salvo de aquellas controversias que provienen de "la resistencia y la heterogeneidad de la sociedad civil"[203]. Y no cabe duda que el trabajo de Agüero toma posición -interviene, se pronuncia- frente a cuestiones decisivas tales como las que incluye en su libro bajo los nombres de "capitalismo", "derechos humanos". "Gaza", "democracia del odio" o "política de la crueldad", "Chicago Boys", invocando una "ética de la responsabilidad de cara a una realidad estremecida, herida y en la que las guerras, los genocidios, las sonoridades terribles y pavorosas de los nuevos fascismos, en fin, que requieren de una filosofía, justo, en despliegue y contacto con lo que pasa".

Y, por supuesto, "lo que pasa" -*lo que ya pasó pero no cesa de retornar como fantasma*- tiene, en su último capítulo, el nombre de "revuelta": un nombre que apunta a aquella ruptura explosiva (octubre 2019) que dislocó todo el ordenamiento político-institucional, económico y social que sujetaba el diseño neoliberal de la democracia excluyente y de mercado de una transición chilena que capturó en sus redes las vidas cotidianas para adecuarlas a un molde de falsa integración social vía el consumo. Octubre 2019 fue leído como irrupción y disrupción de lo que una corriente filosófica contemporánea llama el "Acontecimiento": el surgimiento de lo intempestivo cuyo *ahora* (único e irrepetible) reviste la excepcionalidad de aquel momento que desintegra la secuencia temporal de toda sucesión programada de razones, acciones y finalidades. Mientras la sociología y, también, la historia social evidenciaban el haberse quedado cortas de palabras frente a lo inanticipable del acontecimiento de octubre 2019 y su sublevación de las multitudes, no sabiendo explicar la magnitud de tal desborde, las voces más fulgurantes de la filosofía no solo adhirieron incondicionalmente al fervor destituyente de la revuelta sino que hablaron -en gloria y majestad- en su nombre: "*Chile vive su momento filosófico* (…) porque la revuelta trajo a las calles su potencia de pensamiento que suspendió el *continuum* histórico"[204]. Coincido con Javier Agüero en que "se vuelve necesaria la palabra o contrapalabra filosófica" cuando lo que prevalece, comunicativamente, es el compacto de los lenguajes -disciplinantes- de las ciencias sociales que persiguen explicar procesos y sucesos mediante una lógica del conocimiento que busca permanecer intacta, indemne, frente a las convulsiones expresivas de los quiebres y abismos de la historia. Pero, tal como parecería reconocerlo el propio Agüero, la revuelta no se manifestó a través de un solo idioma (por grandioso o sublime que este fuera en el sentido filosófico de su estatura) sino de una mixtura de dialectos errantes, tránsfugas, sin afán de pertenencia domiciliar. La abigarrada proliferación de estas hablas desancladas que se resisten a la traducción (a ser traducidas a la banalidad de la política común pero también -quizás- a la idealización filosófica de lo descomunal que se juega en el apocalipsis del Todo o Nada) no hizo sino confirmar la dispersión de la *multitud* en tanto conjunto de pulsiones cuyos flujos inorgánicos pueden ser concordantes en sus rechazos frente a lo establecido y, al mismo tiempo, discordantes en cuanto a sus orientaciones de futuro. Esta dispersión de la multitud la aleja del *Pueblo* como sustrato orgánico de aquel "nosotros" indivisible que guiaba la voluntad programática de la izquierda. ¿Por qué esperar que los dialectos de la revuelta, precarios y disgregados, se dejaran hiperbolizar por una filosofía del Acontecimiento que, demasiado confiada en la infinita virtualidad de apertura de los posibles desatada por su ruptura absoluta, tiende a subestimar el hecho de que la realización de algunos de estos posibles depende de un materialismo crítico-político atento a las bifurcaciones entre el mundo soñado y el mundo real de la efectuación del cambio? El énfasis puesto en la imagen de Octubre 2019 como *desajuste radical* que haría explotar todo el diseño neoliberal, ocultó los *desajustes internos entre significantes y significados* que escindieron la imagen de la Revuelta, disparando partículas no todas ellas compatibles entre sí ni tampoco alineadas por un mismo vector antineoliberal. En su libro *Futuro anterior. Apuntes sobre un tiempo mutante*, Javier Agüero ya había incorporado estos desajustes internos a su lectura crítica de la revuelta, admitiendo incluso la palabra "fracaso" a propósito del Plebiscito de septiembre 2022: "se perdió sin apelaciones y de manera estruendosa"[205]. Decía Javier Agüero, con tinte melancólico: "Quiénes, embelesados por el romance octubrista, negamos todo principio de realidad" …. "dejamos a Octubre solo y cada vez más enterrado, esperando ingenuamente que su radioactividad simbólica … nos alcanzara para derrotar a la derecha" para confesar, finalmente, que "todo es desolador para quienes vivimos durante este último en la vigilia refundacional[206]".

No-literal: filosofía en órbita concluye con una parte titulada "Volver *de* la Revuelta" y me parece que, en ella, se superponen y entrecruzan las tramas necesarias para, a través de la figura del "palimpsesto", conjugar sugerentemente la relación entre temporalidad, acontecimiento, huellas y desciframiento: una relación que supone que lo acontecido (la revuelta) no debe desaparecer en tanto sustrato afectivo pero que insinúa, también, que sus distintas fracciones de sentido son susceptibles de ser recombinadas, poniendo en acción un diagrama de relacionalidad móvil entre aquellas partes que no encajan con el todo. Tal como lo consigna Javier Agüero, "palimpsesto" es "una palabra del griego antiguo que se traduce como «grabado nuevamente». Se trataría de un manuscrito en el que se inscribe una escritura sobre las marcas de otra que fue borrada. En breve, las huellas de una escritura que fue, se dejan entrever en la que ahora es". La técnica del palimpsesto permite, entonces, la conservación de huellas que, aunque no sean expresamente visibles en la superficie, permanecen en estado de latencia (en espera de…: en suspenso), disponibles para

[202] Dice J. Agüero: " Defiendo la múltiple formación de los sentidos, pero nunca la imposición canónica de las verdades. Sospecho de quien, a la verdad, la sensacionaliza y retoriza construyendo pirámides conceptuales y sistemas cerrados en donde los puntos de fuga quedan para siempre en latencia". *Futuro anterior*, op. cit.. P. 43.

[203] Edward W. Said, *El mundo, el texto y el crítico*, Buenos Aires, Debate, 2004. P. 42.

[204] Rodrigo Karmy, *Stasiología, Guerra civil. Formas-de-vida, Capitalismo*, Valparaíso, Voces Opuestas Ediciones, Valparaíso, 2024. P. 49. Las cursivas son mías.

[205] P. 19.

[206] *Futuro anterior*. Op. cit. Pp. 19, 37 y 20.

que cualquier nueva demanda de inscripción las haga reaparecer para *desordenar(se)* otra vez. Agüero insiste -y tiene razón en hacerlo- en decirnos que " aunque hoy la escritura que supura la superficie sea la de los poderes tradicionales, (la revuelta) no puede ser tachada porque … dejó una archihuella que no podrá ser borrada". Pero, si bien las trazas del acontecimiento persisten como inscripción vivencial de lo inédito de octubre 2019, esas trazas requieren de una memorialización crítica para que la relación entre tiempo, acontecimiento y relectura (o entre síntoma y crisis) se beneficie de un desdoblamiento del recuerdo que pase de la *irrupción* a la *tachadura*, de la *tachadura* al *resurgimiento*, del *resurgimiento* a la *transfiguración* de tal modo que Octubre sea parte (*no-literal*) de una memoria-palimpsesto que se reconfigura permanentemente. La memoria-palimpsesto que nos propone delicadamente Javier Agüero supone no la *repetición* sino el *desplazamiento* de las huellas: lleva creativamente la revuelta a estar "*de vuelta*" no para coincidir consigo misma en la imagen detenida de un Octubre mítico, sino para ser reconvertida críticamente en función del *dar vueltas* (girar, virar) de nuevas potencialidades significantes que subviertan el original. *No-literal: filosofía en órbita* retiene lo que la revuelta de Octubre 2019 contiene de abismante como marca irrenunciable de lo que dejó como impronta en nuestras biografías existenciales. Pero también impulsa, sutilmente, su materia y experiencia a seguir trabajando *intersticialmente* en el presente ocupando las hendiduras no para rellenarlas con la misma euforia de antes, sino para meditar sobre el tamaño y la profundidad de aquellas grietas que le impiden a la subjetividad individual y colectiva volver a la ficción de origen de la revuelta como el Todo indisociable de una promesa de culminación anti-neoliberal. Este es el gesto *deconstructivo* que rescato, agradecida, del libro de Javier Agüero, acentuándolo a mi manera con la ayuda de Jacques Derrida que le importa tanto a su autor: el de decirle que "sí", decididamente, al acontecimiento en cuanto ruptura posibilitadora de futuros imprevistos o sin tener que abandonar, al mismo tiempo, el "sí *pero* no" o el "sí y no *a la vez*" que, interrogativo, no rehúye de las contraposiciones internas sino que, al revés, les da vida reflexiva y creativa a lo que divide una figura mediante el juego de inclinaciones de posturas que activa, intermitentemente, la subjetividad crítica.

Escribir, no reseñar

Sobre *No-Literal. Ensayos de filosofía en órbita* de Javier Agüero Águila (Editorial Deriva, 2025)

Aldo Bombardiere Castro

No-reseñar

¿Qué es una reseña? ¿Cuáles son los rasgos que definen, constituyen y dirigen el sentido más esencial de una reseña? Acaso, ¿esos rasgos siempre se han de manifestar a la hora de reseñar un libro, cualquier libro, con independencia de la temática y estilística que irradie tal libro? Entonces, ¿qué significa escribir una reseña?

Podríamos decir que los griegos inferían dos principios negativos a partir de su ontología. Un principio de epistémico: nada viene de la nada. Y un principio ético: no puede haber acción buena que no se derive de la idea de bien ni que deje de tender hacia ella. Asumiendo aquellas máximas y aplicándolas bajo una fórmula analógica, bien podemos decir: de un libro de Javier Agüero Águila nunca podrá surgir una mera reseña, pues su escritura tiende hacia el comentario.

El propósito de la reseña yace orientado por una actitud humilde, cuando no vergonzosa: se limita a dar cuenta de un texto preexistente, predominante y, en cierta medida, originario, llegando a aportar una panorámica esquemática, abreviatoria y clarificante. En ella, toda la escritura queda a merced de lo ya escrito. Es en ese punto de apego exacerbado, o mejor dicho de subordinación, por parte de la reseña con respecto al texto reseñado, donde aquella encuentra su verdad: la negación de cualquier intento de creatividad escritural, con el fin de prolongar una versión reducida y transparente acerca del texto reseñado. La reseña siempre termina dejando una suerte de moraleja epistémico-hermenéutica, una valoración instructiva y anímica en dependencia semántica del texto al cual, más que juzgar, ella misma reproduce tautológica y reductivamente. Su destino, por ende, se encuentra delineado desde un comienzo: despertar el interés de lectura en un potencial lector, quien, paulatina y transparentemente, se aproxima al texto originario. En realidad, el sentido de la reseña no va hacia ningún lugar; su destino no termina coincidiendo con el texto reseñado, sino, más bien, su existencia se halla completamente acoplada a éste, en cuanto sintético remedo, biempensante pleonasmo o tautología abreviada. La reseña surge como emanación de una subalternidad originaria proveniente de la fuente original.

Desde tal perspectiva, entonces, el éxito de toda reseña consta del fracaso de la escritura que la constituye. Su tesitura es la descripción informativa, no la escritura. Una buena reseña logra su cometido cuando, en lugar de decir algo, reitera abreviadamente lo ya dicho.

Sin embargo, lo verdaderamente nocivo no reside en el tono insulso y la voluntad conformista que rige al subgénero de la reseña, sino en cómo los lectores de reseñas, por desgracia, padecen un perjurio. En efecto, y al contrario de lo que creemos, toda reseña ejerce una violencia furtiva y soterrada, que en su subalternidad también parasita y contamina al texto reseñado: mientras lo abrevia, lo cercena; mientras lo aclara, lo distorsiona; mientras lo presenta, lo domestica. Dicho con una fórmula: la reseña *rediseña* la experiencia que el lector mantendrá con el texto, incluso antes

de que realice tal experiencia. En calidad de súbdita rebosante en resentimiento, la reseña se venga del texto originario que la esclaviza: ella despotencia y banaliza, rediseña y cartografía aquel texto, modelando el acceso que el lector haga a él. Porque la reseña prejuzga, más que el juicio del lector, la relación entre su vivencia lectora y las imágenes por aflorar, en este caso desvivificadas, y encargadas de animar tal vivencia. Introduce al lector a partir de imágenes simplificadas que, de una u otra manera, deja adheridas al texto reseñado. Imágenes que obturan la imaginación.

Así, la reseña concretiza un registro de la servidumbre, en cuanto grado más deficitario de la *mímesis*. Sin embargo, al mismo tiempo, manifiesta su odio soterrado ante el texto original: reflejo debilitado e impotente de un texto-amo del cual ella resulta una *cuasi* parodia, ha de proceder -resentida y subrepticiamente- a vengarse de dicho texto-amo, adosándole la burda simpleza de sí misma como si, realmente, emanara de éste. Por lo tanto, a la vez que nos introduce al texto original con el paso firme de la idea previa, lo amputa, culpabiliza y re-señala; lo remeda al tiempo que lo elogia; lo precariza al tiempo que lo privilegia ante la escena pública. La reseña, lejos de abrir la experiencia al abrupto, lacerante y riesgoso acontecimiento de la lectura (lectura que, por cierto, constituye otro modo de escritura), nos previene de esa experiencia, docilizando el texto reseñado, justamente, a causa de no cesar de re-seña(la)rlo, a razón de continuar re-seña(lá)ndolo sin sosiego ni vergüenza, y sólo terminando de hacerlo allí donde, la reseña con lo reseñado, habrán de tocarse: en el contagio de su mutua nece(si)dad.

Para escribir una buena reseña, entonces, se debe ir más allá de la reseña. Mejor dicho: para escribir -lo que se llama escribir- no se debe escribir una reseña. Porque en última instancia escribir significa arrojarse al abismo de un pensamiento común y múltiple, disruptivo y polisémico, arrojarse a los pies oscuros de texturas no palpadas, sin esperar encuentros y sin rehuir a los desencuentros que hilvanan y horadan las pieles e intersticios de toda escritura. Escribir. Sí, escribir; escribir es leer, imaginar y pensar en común.

Al decir de Agüero Águila, hablamos de un tipo de escritura

> que *no* se resuelva en la repetición, que *no*, necesariamente, obedezca a una coordinación ni pueda ser descifrada a partir de una logarítmica contingente. Este es un texto-palimpsesto, es decir, escritura sobre escritura, huella sobre huella en busca de su inteligibilidad (o no). (2025, p.18)

Ahora bien, retomando lo dicho, vale recordar que el presente texto que escribo no es una reseña. ¿Por qué? porque los libros de Javier Agüero Águila no resultan susceptibles de ser reseñados. Ellos distan de transmitir información o constatar sucesos, procesos o teorías; ellos, en contraste, son capaces de hacer emerger y emanar escritura. Y en esa misma línea, se entroncan con una espléndida frase de Bolaño acerca de la infinitud de la escritura: “La literatura, de todas formas, continuará, aunque no existan libros. La literatura es el único lugar donde la soledad no es absoluta y donde los fantasmas no son sólo fantasmas.” (2007, p.106)

Los griegos ya decían que nada proviene de la nada. Toda escritura proviene de la escritura. El pensamiento prolonga el pensamiento. Estas letras son su estela: no una reseña; son la escritura de un comentario movido por la escritura de Agüero Águila. Su escritura extiende y demanda lo inacabable de la escritura: la carne de los fantasmas.

Ensayo

Las primeras páginas de *No-Literal. Ensayos de filosofia en órbita* dibujan una suerte de inconmensurabilidad: la proliferación imaginal del ensayo, en cuanto inagotable excedente de sentido. Situado desde Latinoamérica, Agüero Águila emprende un breve recorrido sobre las posibilidades de pensamiento que ha abierto el género ensayístico. Pero, lejos de tratarse de un recuento académico o de una mención anecdótica, su reflexión sobre el ensayo expresa tanto la voluntad como la experiencia escritural del libro: ensayar un pensamiento a tientas, riesgoso, afirmativo en sus divagaciones, pletórico de intensidades, generoso en imágenes conceptuales, cuya hidalguía nunca aspira a lo definitorio o culminante; un pensamiento escritural, estilístico pero no estilizado, estético pero no estetizante, experimental, en tránsito, en órbita y siempre metaforizante.

Por ende, el acto de *ensayar* que define al ensayo no guarda relación alguna con la transposición cientificista operada por el sistema de producción de conocimiento académico propia del ámbito universitario. Si este sistema -impuesto sobre las humanidades a partir de los modelos de datos codificables y cuantificables que imperan en las ciencias formales, naturales y empíricas- desaloja la reflexión y el pensamiento de las universidades y, por lo tanto, marca un proceso de aislamiento, tecnificación e hiper-especialización de las prácticas escriturales académicas, la ensayística de Agüero Águila es capaz de mantener con vida a la ritmicidad, la imaginación y el pensamiento cuya potencia se perfila el escribir, en cuanto ella *hace* escritura. Esta declaración ensayística, empero, no marca ningún compromiso con el género ni tampoco un repudio hacia el saber académico. Más bien, hace uso de los conocimientos universitariamente institucionalizados, pero, ahora, a través de un prisma distinto: el de un pensamiento errante y, por lo mismo, reencontrado con el febril y también melancólico, con el erótico y a la vez lacerante, pulso escritural.

Así, *No-literal*, más que un título descriptivo, una posición sin compromisos definitivos, insinúa un gesto imposible de ser atribuido a un único rostro: gesticula la expresividad del pensamiento. Se nos revela como el ensayo de una escritura en conexión y tensión, en agradecimiento y resistencia con diversos saberes. Dicho con otras palabras, se trata de un filosofar: ensayar una filosofía en órbita, un pensamiento que, en su actividad y performática, recorre el tiempo y la tierra que aún compartimos. Así, en plena época de guerras, de genocidio en Gaza y avance de los neofascismos, requerimos un filosofar como aquel propuesto por Agüero Águila; es decir, una filosofía “en despliegue y contacto con lo que pasa, apostando todo por dar con una ética situada que no propulse una filosofía *des-orbitada*, más bien por el contrario, fusionada con el mundo que se vive, se padece, pero también se ama.” (2025, p.19)

La primera de las tres partes que configuran No-*literal*, llamada “Capitalismo y mal de guerra”. Ella se encuentra compuesta por una serie de artículos relativos a eventos políticos de escala planetaria, cuya emergencia ha venido a corroer definitivamente la solidez de los pilares que alguna vez sostuvieron a la Modernidad, en cuanto proyecto constituido por los principios de una racionalidad secular y emancipadora, de un optimismo en el desarrollo de la autonomía subjetiva y su garantía del progreso civilizatorio. Sin embargo, sería inadecuado catalogar estos textos como artículos sin más. Aunque algunas versiones preliminares hayan aparecido en diversos medios digitales (desde portales noticiosos, como *El Mostrador* y *La voz de los que sobran*, hasta sitios web de filosofía contemporánea y crítica cultural, como *Ficción de la Razón* y *Carcaj*), ninguno de ellos resulta rotundamente clasificable dentro de una categoría inapelable.

Así, por ejemplo, la oscuridad expresiva de las notas que Agüero Águila escribe sobre el genocidio que la entidad de Israel perpetra en Gaza, parece florecida desde los escombros y aún vivos dolores de los cuerpos palestinos descuartizados.

> Escribir sobre un genocidio, pensarlo a distancia y asumir que se trata de dolores indescriptibles que no podemos siquiera alucinar, implica tomar un vuelo ciego al fondo de un abismo que nos es extraño; es saber que se ingresa desde lejos a las pasiones humanas más deformadas; apostar por sumergirse en el horror que se filtra en el *dar la muerte* sin reparar jamás en el rostro de quien recibirá la bala, la bomba, la tortura (p. 46)

Pero, a la vez, dicha oscuridad expresiva se anuda con una profundidad filosófico-existencial y etérea lucidez, desplegadas por el autor en comunión con la dignidad de lucha y la resistencia imaginal que encarna el pueblo palestino en nombre de todos los pueblos del mundo. Así, Gaza deviene

> como lo infigurable, como el siempre incalculable gesto de lo inanticipable que no se pondera ni se mide; acontecimiento sin tiempo y sin espacio predeterminado que invade, sin previo aviso, la normalidad de lo representado dinamitándolo y, ahora, desfigurando la sociología y lo nómico, pero ciertamente neutralizando nuestras certezas relativas a la tranquilidad de nuestro mundo plagado de apariciones, de manifestaciones y de imágenes que nos apaciguan en el centro y el confort de la contingencia. (pp. 43-44)

Por lo mismo, esto vuelve superfluo preguntarse por el género al cual habrían de pertenecer los textos. ¿Por qué? Porque en Agüero Águila reverbera la potencia de una pulsión escritural que, a ratos abrasiva y a otros ratos alada, marca y sacude la dilación de sus frases, como si se tratara de la desenvoltura de una, o la única, lengua del universo. Nos referimos a la ritmicidad que nos lega Agüero Águila, a aquel crisol de impresiones cromáticas cuya forma de entretejerse parece ser fruto, más que de su intelectualidad, de un hechizo provocado por un misterioso orfebre, tan melancólico como demoníaco, que ha logrado arrebatarle la mano a Javier y, al mismo tiempo, hacernos bordear el abismo.

En suma, cuando la intensidad e imaginación que porta su pluma aborda temáticas asociadas a ese terreno que solemos llamar "actualidad política", asistimos a un ejercicio de elaboración del pensamiento, el cual hace de la estilística formal un campo de creatividad afectiva. Y esto, en contraste con cualquier lenguaje constatativo y descriptivo, la prosa de Agüero Águila exuda, antes que destreza o simple inventiva, *creación* propiamente dicha. Incluso dentro del ámbito de las temáticas coyunturales, su escritura no se limita a informar, a explicar, a reseña(la)r, o a criticar las estructuras y procesos histórico-culturales que estarían a la base de la actualidad política mundial. Más bien, su escritura, a la hora de indagar y denunciar los dispositivos de dominación y genocidio, a la hora de rescatar y metaforizar las luchas de la resistencia de los pueblos, no deja de gesticular una política y poética del habitar. En una palabra: la no-literalidad ofrecida por *No-literal* cuenta con la fascinante valentía de, asumiéndolos, despejar el polvo, la peste y los residuos de guerra, para dejar atisbar aquella hendidura olvidada, pero aún reconocible, entre los pliegues de nuestro cuerpo y de todos los cuerpos.

Más allá de lo explicitado por Agüero Águila, pero en plena sintonía con la tonalidad escritural que él ha abierto, podemos decir que su mirada perfora la actualidad

para, al unísono, generar una hendidura. Hendidura capaz de derrocar la normatividad, utilidad y explotación con que la *polis* no cesa de devastar la naturaleza y aniquilar las formas de vida. Hendidura: sin saberlo, Agüero Águila desliza el vaticinio de la asintótica venida de un espaciamiento nuevo, de una profundidad inquieta, de un pensar sensible, al compás de una ternura salvaje y no cronometrable, como lo es la de los abismos. Hablamos de hospitalidad, de cuerpos cuyos brazos habrán de generar dicha hendidura compartida -y no literal- desde la cual resistir, imaginar y pensar en común, siempre con miras a alentar una ética sin mandamientos y un habitar inaudito, no calculado, afectivo, inconmensurable.

Lectura

La tonalidad afectiva del pensamiento, prolífica en regresiones y protensiones poéticas, lúcida en acotaciones filosóficas, llega a puerto en la lectura. "Hablar de mundo (voces del otro)", segunda sección de *No*-literal, está consagrada a un ejercicio hermenéutico a primera vista menor, pero donde brilla, aún más que el saber, la sabiduría de Agüero Águila. Se trata del despliegue del comentario, ese reconocimiento de la condición dialógica y común al acto de pensar, el cual toma relevo de lo dicho por otro, de lo que, en cada lectura, otro autor nos murmura al oído.

Dentro de este conjunto de comentarios de libros, artículos e ideas filosóficas, los textos remitidos se van filtrando hacia nuestros ojos por medio del prisma errante del autor. Entre ellos, a mi gusto, destaca la presentación acerca de Althusser, cuyo original fue leído en un Congreso sobre el filósofo francés desarrollado en La Paz, Bolivia.

A partir de una cita de Althusser sobre la fuerza política de la metáfora, Agüero Águila da curso a un pensamiento, en sí mismo, metafórico: "Habría que resguardar la metáfora como principio aneconómico de la filosofía." (p.92) Es decir, la metáfora debe ser salvada del trajín burocrático de los tecnicismos conceptuales y cuidada ante la ambición totalizante que abundan en las pretensiones de sistematización filosófica:

> Habría que hacerla venir de nuevo y en intermitencia diacrónica al perímetro siempre extensivo de la filosofía y auspiciar, desde y con la plataforma siempre insurgente de las categorías althusserianas, una revuelta de la metáfora o una *resistencia metafórica*. (p. 93)

En esta línea, nuestro autor concluirá el artículo enfatizando la implicación donativa y el nunca retribuible compromiso existencial que, en calidad de herederos comunes, le debemos a la metáfora heredada y, también, a la metáfora de la herencia:

> Esta herencia es la metáfora de una revolución siempre por venir y que nos afectará como fantasmas, cada día, apuntando a nuestros deseos y subversiones. (...) La revolución es metáfora sin concepto, indeterminación siempre abierta y, por lo mismo, lo más real de lo real. (p. 97)

Por otra parte, las reflexiones que Agüero Águila despliega acerca de la valoración que Badiou realiza de la literatura de Becket representa un punto luminoso, y al mismo tiempo enigmático, en *No*-Literal. En aquel pequeño texto, casi fragmentario, somos testigos de una suerte de canon (o estilística anti-canónica), capaz de condensar la manera en que el autor genera pensamiento en devenir en torno a la literatura. Así, como si se tratara de un juego entre espejos y fractales, como si acudiéramos a

una experiencia irremediablemente diferida, pero a la vez decisiva e inquebrantable, en relación a las herencias escriturales compartidas entre Becket y Badiou, Agüero Águila prolonga un inagotable movimiento de entrelazamiento y desfase, a modo de un tercer autor proyectado y desterritorializado con respecto a otros dos.

En efecto, novelando y discurriendo, suspendido en una dimensión intertextual y develando que todo el pensamiento es intertextualidad, Agüero Águila -a mi manera de ver- resulta integrado al triángulo de amor del cual él mismo participa, del cual Becket hizo literatura y Badiou filosofía, y de cuya tersura nunca nadie puede renegar: un amor, o el amor, si bien posible de desarmar, imposible de desamar. El amor, "fruto del desborde del sentido que nos impacta como sinsentido; fábula de lo completamente nuevo" (p. 107). Para, acto seguido, culminar en referencia a los amantes:

> Y esto porque el uno y el otro en el amor no se emparentan nunca en la misma experiencia, si bien el encuentro, como dice Badiou permite que emerja el *Dos*, cada cual se aferra a su propia caída, pero, y es la diferencia con la soledad, plenos de alteridad. (p.107)

Muy afines con el pensamiento afectivo-imaginal que Agüero Águila desarrolla en este comentario relativo a Becket y Badiou, y aunque no entremos en ellas, resultan las notas sobre Heidegger y Françoise Jullien. Sin embargo, en interesante contraste con estas derivas anteriores, se debe mencionar la agudeza analítica de Agüero Águila al momento de resaltar el texto de Carlos del Valle titulado *Economía política del enemigo. Arqueologías de la guerra y el genocidio* (Palinodia, 2024). Por cierto, tomando distancia del pensamiento metafórico y de los filosofemas imaginales, nuestro autor adopta un prisma sociológico-cultural.

Luego de la exposición reconstructiva del interesante concepto de "enemización" propuesto por del Valle, correspondiente a los dispositivos y ensamblajes comunicacionales de carácter estructural, que, en plena arena pública, determina la producción de otredades espectrales y atractivas de discursos de odio (por ejemplo: migrante-narcotraficante, manifestante-terrorista, etc.), Agüero Águila inicia una serie de valoraciones y anotaciones críticas.

Así, advierte cómo la producción de otredades concretas en la circulación mediática, sólo posible gracias al *apriorístico* principio de "enemización", debe ser complementada en función del lugar enunciativo donde encuentran su eficacia: el registro de una cultura de masas contemporánea que, en su pasividad, parece capaz de conceder a tal proceso de "enemización" el derecho de cuajar socialmente. En ese sentido, Agüero Águila complementa la agudeza de del Valle, inquiriendo acerca de las condiciones de posibilidad que permitirían el éxito funcionalista de la producción de enemigos identificables.

> ¿Tiene la enemización como fuerza ontológica de la producción del enemigo una condición espectral? ¿Es la enemización la potencia sin tiempo de los fantasmas que viene a producir una fisura en la historia de los enemigos como región de constitución de *el* y *lo* otro. (p. 143)

Dicho de otra manera, más allá de la maquinaria mediático-comunicacional y de una desvencijada vertebración de la opinión pública, nuestro autor pregunta por las condiciones histórico-políticas y socio-culturales capaces de dotar de terreno fértil a los tecnodispositivos comunicacionales y, con ello, permitirles plasmar figuras tangibles y reconocibles de enemigos y destinatarios de odio.

En resolución, las notas intertextuales contenidas en la segunda parte de *No*-Literal, distan de restringirse a la rústica labor de señalamiento imperante, como vimos al inicio, en el subgénero de la reseña. Al contrario, Agüero Águila intenciona sus lecturas (que también son escrituras, pues toda buena lectura lo es) en la modalidad de comentarios. Es decir, acepta la invitación para tomar la infinita posta del acto de pensar en común, acto de pensar -vale recordarlo- surgido en virtud de la participación de la filosofía en una comunidad de pensamiento y en un movimiento común de las cosas y el universo. De ahí que en Agüero Águila la lectura exhiba su superávit escritural: sobrepasa toda firma autoral, remitencia temática o clarificación reproductiva para, en oposición, devenir movimiento y fluidez imaginal, motivación vivificante que anima toda lectura recibida y pensamiento retornado, toda filosofía en órbita y escrituralidad arrojada al infinito.

Revuelta y amor al mundo

La revuelta nada tiene que ver con la revolución. Menos aún con una revolución frustrada, consumida en las barricadas. Sólo si cometemos el error "metodológico" de considerar la revuelta desde el marco teórico, exitista e ilusorio, instalado por el sueño de la revolución, se podría catalogar la revuelta como un intento fallido, justamente, de revolución. Pero la revuelta no se jacta de ser lo que la revolución quiere que sea. No se le puede exigir que cumpla con aquello que jamás prometió. La revuelta no requiere prometer ningún mundo nuevo para llegar a ser lo que es, pues, desde ese mismo presente donde ella irrumpe, interrumpiendo el tiempo del capital, imagina y libera los *mundos otros* que nunca han dejado de estar aquí. Amor al mundo.

El tercer conjunto de textos que integran *No*-Literal lleva el título "Volver *de* la revuelta". El último apunte de este conjunto se titula "Amar al mundo". En su último párrafo, tras un escueto diálogo con Derrida, Agüero Águila escribe: "Amor-mundo: sin presencia y sin tiempo, pero, también, aquí y ahora." (p.175) Es este amor lo que, una vez más, nos jugamos en la revuelta.

En sí misma, en el latir de su corazón acéfalo, en el núcleo ausente de su excentricidad sin órganos, la revuelta nada tenía que ver con la revolución. Si la revolución busca refundar el mundo en virtud de la ilusión de un sueño transmundano inscrito en el horizonte, la revuelta de octubre de 2019 se contentó infinitamente con habitar el acontecimiento que sacude y desnuda la violencia esencial que sustenta a la epistemología del orden y a los procesos del capital en su fase neoliberal.

La revuelta de Octubre de 2019 no tuvo futuro, empero, abrió nuestra experiencia a la imaginación común de lo por venir: irrumpió como la esperanza que, sin necesidad de proyectos ni planificación, emerge y nos impulsa desde el presente hacia el cosmos allí cuando se ha perdido toda esperanza. Hoy, gracias a ella, sabemos que nuestros cuerpos detentan la potencia dormida de recorrer sus recovecos, de vivificar las alegrías que allí anidan, lanzándose no a un futuro, no a los planes de un mañana, sino a la radical apertura de lo por venir, esto es, a la cósmica reverberación de un pasado mañana.

La revuelta no conduce hacia ningún lado: ella abre espacio; allí donde todo parecía agotado, fisura el acero y carcome las pantallas para traslucir el advenimiento de un universo fugaz, imposible de ser conservado y, no obstante, por lo mismo, siempre a un paso de retornar con la desbordante singularidad de lo intempestivo. Sus *cuasi*-instituciones clandestinas, es decir, los innumerables cabildos convocados

por redes sociales, las miles de ollas comunes y entornos solidarios, las avenidas colmadas de bailes, coreografías feministas e improvisados conciertos, la primera línea dando cara a la policía militarizada, las brigadas de socorristas durante las marchas, las acciones espontáneamente coordinadas para derribar esos monumentos sostenidos sobre una historia de los vencedores, los equipos de jardineros sembrando estrellas en lugares cualquiera, las irreprimibles asambleas de textos labrados a pulso, de una mañana a otra, pululando por internet y de mano en mano…ninguna de estas *cuasi*-instituciones, autoorganizadas por la imaginación popular, vieron luz teniendo a la revolución en mente como horizonte final.

No se trata de un destino. La revuelta suspende, depone, destituye el tiempo histórico; hoy, desde las sombras apenas visibles, desde los cientos de ojos machacados y en las cicatrices ocultas de innumerables víctimas de violaciones a los DDHH, la revuelta no deja de mostrarnos el colapso de toda una época. Porque octubre de 2019 trajo consigo esporas de una ética del habitar, la cual, junto con afirmar inquebrantablemente el erotismo de los cuerpos y de sus derrames callejeros, también multiplicó lo impredecible de la imaginación, la poética del pensamiento. Grafitis en coloratura plagando los muros de cada ciudad, versos escritos con tiza en pastelones mancillados, banderas de Wallmapu fundidas con un sol que hizo arder todo monumento, coreografías feministas pletóricas de siluetas, confrontando siglos de patriarcado estructural y micromachismos, miles, millones de gestos y de cuerpos que, en ese instante eterno donde el tiempo del capital desnudó su colapso, pudieron habitar los brotes de una tierra que, de golpe, se nos donó inconmensurable como la revuelta misma.

Nunca quisimos tomar por asalto La Moneda; nuestro habitar no era un hábitat ni la habitualidad de una liturgia elitista; nuestro habitar estaba allí, era aquí, en cada minuto, donde nos toca la ceniza ardiente de un recuerdo inesperado, donde se tocarán los cuerpos en exposición a otros cuerpos negados, abusados, humillados, y en los cuales, ese pasado mañana, volverá a alzarse la valentía y dignidad, el pensamiento imaginal y relampagueante, contra la brutalidad de los balazos. No fue una revolución impotente, no lograda; fue la común experiencia de habitar un porvenir presente allí donde, al igual que hoy, no había porvenir.

Sí, la revuelta lanzó por los aires el último pacto oligárquico, la Constitución del 80, que ha conocido la historia de Chile. Tal pacto, a decir de Rodrigo Karmy (2022), fue el último en reactualizar aquella máquina de dominación y dispositivo espectral que, a modo de matriz mítico-gestional, cruza la historia republicana de nuestro país: el fantasma portaliano. O al decir de Agüero Águila:

> Octubre fue la querella de la multitud siendo entonces desacato en el corazón de las ceremonias del mercadeo. (p.156)

Aunque actualmente restituida y gozando de sus últimos días ante la inevitabilidad de su colapso, la máquina de dominación y mercantilización de la vida fue neutralizada y destruida por la revuelta, exponiendo la miseria en que se funda, los abusos que disemina y la alienación de las consciencias que posee como condición de posibilidad. Las filosas esquirlas resultantes de la explosión de dicha máquina de dominación mercantil, que la revuelta lanzó por los cielos, ardieron cual relámpago ante nuestros ojos y, también, ante los ojos lúcidos de los sin ojos. Entonces, por un segundo, alumbramos la luz de las estrellas y devenimos comunismo cósmico, movimiento común de todas las cosas.

La escritura de Agüero Águila -como él mismo señala al contestar a Nelly Richard-, no es escritura *de* la revuelta, sino testimonio desbordante y en acto, cuya potencia destituyente forzó a todas las manos y a todas las plumas a escribir *en* la revuelta. La potencia popular de la revuelta, así, sigue movilizando las manos con que (ella misma se) escribe (en) la tercera parte de *No*-Literal.

Palimpsesto

Para iniciar este tránsito final (valga la paradoja del oxímoron) quisiera adherirme a una cita de Agüero Águila.

> Entonces la revuelta habla desde el palimpsesto, y aunque hoy la escritura que supura superficie sea la de los poderes tradicionales, no puede ser tachada porque su descomunal impresión en la historia dejó una archihuella que no podrá ser borrada por más que la historia misma sea reescrita -mil veces- por los titiriteros del octubrismo, por los patrones del tiempo. Octubre permanece en desacato. (Agüero Águila. p.152)

La sensibilidad de nuestro autor avanza de la mano con su agudeza intelectual, dando a luz a imágenes metafóricas desbordantes de sentido. Sin embargo, seré insultante: su escritura no es suya. Como todo lo grande, pertenece a cada uno de quienes la leemos. Por cierto, no sólo se trata de una escritura producida *en* la revuelta, ni de textos brotados durante ese abismo temporal que entrecortó la historia. Al contrario, su escritura resplandece similar al *vibrato* de las trompetas barrocas, pues vive del aliento que continúa resoplando la revuelta, ya sea después de haberse marchado, ya sea desde antes de haber irrumpido. La escritura de Agüero Águila constituye lo inconstituible de un palimpsesto.

¿Palimpsesto? Una superficie densa y rugosa, de un papel grueso, históricamente reutilizable, cuya cualidad distintiva consiste en soportar capas de escrituras borradas y reescritas unas sobre otras, como huellas de huellas colindantes con el olvido, mas nunca susceptibles de ser aniquiladas. A través de la belleza de la imagen del palimpsesto, Agüero Águila escribe no sólo *acerca de* la revuelta, no sólo *desde* la revuelta; por él escribe la revuelta.

Ahora detengámonos. Estamos cerca del fin. Por lo tanto, volvamos al inicio.

Si este texto que aquí escribo se jacta de superar la precariedad estilística de la reseña para, al contrario, tender a emparentarse con el pensamiento común y la comunidad del pensamiento que anima al comentario, es porque el texto comentado cuenta con la potencia de seguir movilizando al pensamiento. Participa del texto comentado, así como lo pensado participa del pensamiento y lo dicho sólo puede ser dicho porque participa del lenguaje. A este fenómeno a primera vista paradójico, es decir, a esta aporía de comentar algo iluminador acerca de un texto originario que, desde un inicio, ya porta implícitamente aquel sentido iluminado por su comentario, por lo que de él, y siempre en relación de pertenencia a él, se comenta, cabe darle su espacio de reflexión. En *El orden del discurso* Foucault lo plantea así

> Por una parte, [el comentario] permite construir (e indefinidamente) nuevos discursos: el desplome del primer texto, su permanencia, su estatuto de discurso siempre reactualizable, el sentido múltiple u oculto del cual parece ser

> poseedor, la reticencia y la riqueza esencial que se le supone, todo esto funda una posibilidad abierta de hablar. Pero, por otra parte, el comentario no tiene por cometido, cualesquiera que sean las técnicas utilizadas, más que el (decir *por fin* lo que estaba articulado silenciosamente *allá lejos*). Debe, según una paradoja que siempre desplaza pero a la cual nunca escapa, decir por primera vez aquello que sin embargo había sido ya dicho. (Foucault, 2005, pp. 28-29)

Javier Agüero Águila nos da qué pensar: el título de su libro, en una maravillosa coincidencia, ha abierto curso al pensamiento, esto es, reclama la necesidad del comentario, no de la mera reseña. Su escritura, como la revuelta, dona y activa lo simbólico, lo figurado y no figurado, los inalcanzables alcances de la metáfora, en una palabra, nos dona la no-literalidad. De un libro de Javier Agüero Águila sólo puede surgir escritura, pensamiento e imaginación. Comentar *No-literal* significa leer no-literalmente: implica pensar; pensar en escribir, pensar en escribir lo que se está leyendo. Comentar es intuir e imaginar aquello que alguna vez se escribió o no se llegó a escribir en la hondura del palimpsesto. Un comentario, quizás, es un palimpsesto que ha olvidado que lo es.

Pero ahora, sólo ahora, reparo en un acontecimiento digno de asombro. Este texto que aquí escribo, esta no-reseña, esta no-literalidad, ya no guarda vinculación con el subgénero del comentario. Se trata, en contraste, de una huella más que se incorpora, contaminando y refulgiendo, al palimpsesto. Y tal saber oscuro, enigmático y, al mismo tiempo, conmovedor hasta lo numinoso, se lo debo a Agüero Águila y a lo que él no puede contener, más que *de* sí mismo, en *sí* mismo: la potencia del pensamiento.

Me esforzaré en decirlo con una imagen a la altura de aquellas que resplandecen en *No*-Literal. El signo que simboliza al comentario es el punto y coma, pues él marca la ruptura en la continuidad, donde quien escribe el comentario, diferenciándolo de lo comentado, prosigue misteriosamente dando curso al pensamiento vivo que le ha sido legado por una mano de mirada invisible. Pero, en realidad, un comentario, siendo más que la simple reseña, no llega a ser nunca un comentario: un comentario, en última instancia, simboliza una huella, una huella más, hundiéndose en el caudal oscilante de un río de huellas. Alrededor de todo signo orbita una huella sin fin; en todo signo resuena ya resuena el palimpsesto en el cual quedará grabado y luego borrado. Los signos atenuados que esconde el palimpsesto, al ser concebidos en su indescifrabilidad, exponen el pensamiento en el que no dejan de participar, en pensamiento desde el que dichos signos emanan. Se trata de una resignificación de la escritura, de la vibración de una imagen, de los inapropiables porvenires que palpitan junto a los arreboles de la imaginación.

Referencias

Agüero Águila, Javier (2025): *No-literal. Ensayos de filosofía en órbita.* Editorial Deriva. Villa Alegre, Chile.

Bolaño, Roberto (2007): *El secreto del mal*. Editorial Anagrama. Barcelona, España.

Foucault, Michel (2005): *El orden del discurso* [Alberto González Troyano, Trad.] Fábula Tusquets Ediciones. Buenos Aires, Argentina.

Karmy Bolton, Rodrigo (2022): *El fantasma portaliano. Arte de gobierno y república de los cuerpos*. Ediciones Universidad de la Frontera. Chile.

No-literal. Contrabando e institución.

Comentario crítico a *No-literal: filosofía en órbita* de Javier Agüero Águila (Editorial Deriva, 2025)

Mauro Salazar

EX-ERGON: *No-literal: ensayos de filosofía en órbita* (2025), es un libro que no se deja situar en la estela de un solo *contrabando*, sino en la zona de intersticios e incomodidades de tres economías de la escritura que hicieron del género discursivo un problema antes que un repositorio: el agotamiento beckettiano de una voz que persiste más allá de toda capacidad y de todo deseo de expresar, el goce barthesiano que infiltra la pulsión del cuerpo allí donde la teoría exigía la asepsia del concepto y la *destinerrancia* (Derrida) de un envío que porta en su estructura misma la posibilidad de no llegar nunca a destino. El subtítulo, «filosofía en órbita», nombra una temporalidad que no coincide con ninguna de esas tres (no habría parergon del saber académico) y que sin embargo las requiere a todas como condición de su propia inteligibilidad: la de una escritura que gira alrededor de lo real sin la pretensión (*epistémica*, *disciplinar*, *programática*) de convertirlo en objeto de apropiación cognitiva, que se mantiene en la zona de atracción del mundo resistiéndose a la ficción de que el conocimiento pueda atrapar aquello que orbita, porque atraparlo sería fijarlo, y fijarlo sería *matarlo como pensamiento* para resucitarlo como *dato*. La «órbita» es la forma chilena del *contra-bando* (ensayo de extramuros); una textualidad que va más allá de las biografías existenciales y los territorios vigilados de la academia filosófica. Tal operación se produce *después* de octubre de 2019, que dejó a la escritura crítica en estado de orfandad hermenéutica, desprovista de las categorías que antes le garantizaban un lugar en la distribución de lo legible.

Al escribir estas líneas no podría dejar de reconocer la distancia, provincial, si se quiere con la marca de un *desvío* que es también una posible fidelidad, que sus aproximaciones a la deconstrucción no han sido nunca sino eso, aproximaciones, tanteos en los bordes de un armatoste teórico que muchas veces intimida no solamente por su dificultad (toda dificultad es habitable) sino por la sospecha de que comprender del todo sería ya traicionar lo que en ese pensamiento se resiste a ser comprendido del todo. Quizá la cercanía, y también lejanía, sea siempre Deleuze. Pero lo que importa decir aquí, es que estas páginas están en el corazón de una conversación con Agüero Águila que es, al mismo tiempo, una deuda: no la deuda saldable del intercambio intelectual entre pares sino la otra, la insaldable, la que se contrae cuando alguien nos da a pensar lo que no habríamos pensado solos y eso que nos da no tiene precio porque no tiene medida. Cabe consignar la turbación sobre la fertilidad -actual- del *margen* (Nelly Richard, 1989) contra el vaciamiento de las ciencias sociales: aquí *contra*bandear sentidos y admitir impurezas, implica extenuar otras aduanas que no necesariamente tienen como dorso la academia metropolitana. No se trata de la compulsiva obsesión de un afuera institucional, dado un paisaje donde lo prevalente es la Universidad sin libros (*College*). El contrabando se abre al mundo, para evitar la enfermedad de la prosa, «adjetivación como vicio» (inflamación del signo) según Borges (1931).

I. La destinerrancia. Para Shakespeare Lunfardos

No-literal: no es un índice, sino prosa de prosaico. Tampoco una tabla de contenidos acumulativos que organizan los temas de izquierda a derecha. De arriba abajo, del principio al final, esa secuencialidad es ya una forma de policía (contabilidad) sobre el «régimen de lo sensible» (Rancière, 2009). Las imágenes de Agüero se disponen como un diagrama de intensidades donde las figuras tartamudean, se tropiezan y abrazan la vacilación vocálica. No migran según el orden en que aparecen, sino en líneas de fuerza que se atraen, se repelen y se contaminan entre sí. La noción derrideana de *destinerrancia* es aquella condición estructural por la cual todo gesto, mensaje o carta porta consigo la posibilidad de «no llegar nunca a su destino», haciendo de ese extravío la condición misma del movimiento del deseo (Derrida, 1980/2001). Esta categoría, elaborada por Derrida a partir de *La tarjeta postal*, implica que en la estructura de todo envío —postal, lingüístico, político— habita ya la posibilidad de extraviarse, de no arribar, de ser recibido de maneras imprevistas (Derrida, 1980/2001). *No Literal* cultiva una glosa torrencial, la anáfora y la repetición intensificada. Todo al riesgo de comprometer pares que deberían permanecen intactos: literal/no-literal, paz/guerra, derechos humanos (existentes/inexistentes), filosofía del acontecimiento (válida/insuficiente). Desde la deconstrucción no se trataría de invertir estas oposiciones, poner lo no-literal sobre lo literal, la guerra sobre la paz, sino en mostrar que la oposición misma es inestable, que cada término habita al otro, que el «no» de «no-literal» no se opone simplemente a lo literal sino que lo parasita desde dentro.

Los pliegues de Agüero son «fragmentos mundanos» (en desplazamiento y fragmentación) que responden al Chile de la post-revuelta como un nodo posible: no el nodo que organiza ni el que clausura, sino el que conecta intensidades dispersas, el que permite leer en la dislocación misma una forma de pensamiento que no se deja reducir ni al lamento ni al diagnóstico. En *Espectros de Marx* (Derrida, 1993), se introduce la «hantologie» como desplazamiento de la ontología. No se trata de una mera sustitución terminológica sino de un desplazamiento del régimen de la presencia. La *ontología* piensa el ser bajo la égida de la presencia: solo es aquello que se presenta, y lo que no se hace presente queda expulsado del ser. La «hantología», en cambio, concierne a lo que comparece sin llegar a ser (la revuelta chilena del 2019, en este caso), a lo que retorna sin haber alcanzado nunca la plenitud de la presencia, a lo que insiste desde un régimen que no es ni el de la existencia plena ni el de la simple ausencia (cf. Derrida, 1995).

La filiación mundana que el libro reclama —«una ética de la responsabilidad de cara a una realidad estremecida»— no es concesión al empirismo ni rendición ante el dato: es la exigencia de que el pensamiento no se des-orbite, no se eleve a la abstracción desafectada que convierte el dolor en categoría y la herida en objeto de seminario, sino que permanezca «fusionado con el mundo que se vive, se padece, pero también se ama» (p. 16). La profanación, aquella filigrana entre filosofía y pensamiento, opera como reclamo de «una filosofía con filiación mundana», atenta a las circunstancias del presente, fuera del refugio de las competencias disciplinares.

En el centro, si un mapa sin jerarquía puede tener centro, la revuelta: significante que irradia hacia todos los bordes y que todos los bordes devuelven modificado. Pero la revuelta no está sola: está atravesada por Gaza (la herida que la conecta con la violencia planetaria, la que le impide ser solo un acontecimiento local) y por la universidad-empresa, sino por la máquina de expertos que aplanan (normalizan) lo que la revuelta despertó y lo convierten en indicador, en dato, en paper sobre octubre.

Lateralmente, sin subordinación: Derrida, *Glas*, *La tarjeta postal*, *Envíos*. Una letra que rompe la linealidad del argumento filosófico, que multiplica las columnas, los registros, las voces, que se niegan a conducir al lector por un camino único. Cabría admitir como nombre de una forma de padecer la lengua, no como autoridad teórica; la paz que no existe como reverso de la guerra que es la continuación de la guerra; los derechos humanos como fetiche vaciado que, justamente por estar vacío, deja ver la obscenidad de lo que recubre (Agüero cita *Sobre la cuestión judía* (Cf., Marx).

En diagonal, cruzando el mapa como cicatrices que no respetan la distribución de los territorios: el feminismo como quiebre epistemológico que desordena la jerarquía entre filosofía y crítica cultural; la primera persona como riesgo y como ética; el ensayo como contrabando que ingresa al territorio vigilado cargando material ilícito. Y en los márgenes, pero los márgenes son aquí lo decisivo, lo que el mapa oficial deja afuera y que esta cartografía restituye como nervio del texto: el llanto, la órbita, el fracaso, la melancólica confesión de haber dejado a octubre solo. En el prólogo, Nelly Richard consigna la dimensión no compositiva del texto, «Me parece que Agüero ocupa dúctilmente los bordes de esta inevitable tensión entre *postura crítico-política* y *retóricas filosófico-literarias*, teniendo a la contingencia social como trasfondo de intervención, pero sin que los bucles sintácticos de su lenguaje se rindan frente al pragmatismo de los hechos» (2026).

Agüero no hace de octubre un objeto político, sino un material de escritura doliente (tampoco se resta: se arriesga, se expone). Tal vulnerabilidad, que no es debilidad sino la forma más rigurosa de la responsabilidad, es la condición de toda escritura que merezca el nombre de escritura y de toda política que merezca el nombre de política.

Nada conduce a nada en este mapa.

No hay objeto (aporía admitida).

Hay que decirlo así, de golpe. No hay objeto porque el objeto es un recurso que se cuenta a sí mismo para sostenerse en su temporalidad productivista: la ficción de que lo real puede ser recortado, enmarcado, reducido a la unidad de un problema que una disciplina administra como quien administra una finca con cercos, cuerpos, escrituras de propiedad y corretaje. El centro que el objeto supone es el centro que el sujeto soberano necesita para seguir creyéndose soberano: ese sujeto que delimita, que clasifica, que convierte el desorden del mundo en procedimiento ordenado, en secuencia de pasos lógicos, en esa fantasía positivista que ha hecho del pensamiento un trámite y del trámite una forma de gobierno.

En *Canallas* (2005) Derrida aclaró que «por venir» no significa futuro: «La democracia por venir no es una democracia futura que un día será 'presente'. No se trata de un concepto regulador en el sentido kantiano. La locución 'por venir' se refiere a una promesa que siempre puede no cumplirse» (Derrida, 2005: 123). Esa distinción es crucial, porque si la «órbita» es la forma de la escritura que no llega, la democracia por venir es la forma de la política que no se realiza, y no por impotencia sino porque su realización la destruiría. La «órbita», la «constelación» y la democracia por venir comparten estructura: ambas son promesas que se sostienen en la no-realización, y ambas corren el riesgo de convertirse en coartadas para la inacción si no se las entiende como exigencias permanentes, como urgencias que no se satisfacen.

II. REVUELTA Y ACONTECIMIENTO.
Temporalidad de la memoria crítica.

No-literal responde a un Chile que se abrió violentamente en 2019 y que no ha logrado suturarse, ni debería, porque la sutura prematura es siempre cómplice de lo que desgarró. Lo que Agüero propone no es una lectura del estallido porque las lecturas se archivan, se citan, se depositan en el anaquel donde los «archivales disciplinarios» guardan sus trofeos— sino una escritura que órbita alrededor de lo que el estallido dejó expuesto y que nadie ha querido mirar de frente: la crisis terminal del lenguaje institucional que ya no puede nombrar lo que ocurre sin mentir, la obscenidad de los derechos humanos convertidos en fetiche globalizado que funciona como coartada de lo mismo que dice combatir, la necesidad —urgente, impostergable, anterior a todo protocolo metodológico— de pensar desde la herida y no sobre la herida, porque pensar sobre la herida es ya haberla convertido en objeto y el objeto es siempre la domesticación de lo que duele. El subtítulo lo dice todo: «filosofía en órbita». La revuelta (2019) como palimpsesto es la revuelta como *archiescritura*: no un evento que se clausura en su acontecer, sino una marca que desordena todo orden posterior precisamente porque no puede ser ni recuperada en su plenitud originaria ni borrada definitivamente. Desde la «archihuella», la relación se invierte: la revuelta no vino *después* del neoliberalismo para impugnarlo; estaba *inscrita* en el neoliberalismo como su condición de posibilidad reprimida. El malestar, la precariedad, la deuda, la indignidad no eran accidentes exteriores al modelo: eran sus huellas constitutivas, las marcas que el sistema producía al mismo tiempo que producía su discurso de éxito. Octubre no interrumpió un orden: reveló las inscripciones que ese orden necesitaba reprimir para sostenerse.

En el apartado «Octubre, revuelta y palabra filosófica» el autor termina vitalmente atribulado (octubre nos cortó la lengua) y agrega «Veo y leo todo lo escrito durante el tiempo que duró la Revuelta y constato que nunca volverá esa escritura; aquella que se consumió como expresión de sentido en el mismo momento en que intentó ser letra impresa, párrafo, texto» (p. 180). Un pensamiento que gira sin tocar tierra, que se mantiene en la zona de lo real sin la ilusión de poseerlo como objeto de conocimiento —porque poseerlo sería matarlo, porque el conocimiento que posee es el conocimiento que ya no piensa, que ya solo administra lo que alguna vez pensó—. La sociedad chilena, después de octubre (2019) oscila entre la restauración cínica y la melancolía como ausencia de futuro —entre los que quieren olvidar y los que no pueden. Tal órbita es quizás la única posición que le queda a la escritura crítica si no quiere convertirse en cómplice de ninguno de los dos polos que se disputan el derecho a clausurar lo que octubre abrió.

Con todo, el «momento afirmativo» de Agüero Águila, sus «flujos de expresión», en la medida en que se presenta como gesto político de la escritura, corre el riesgo de convertirse (eventualmente) en cuasi-programa. Pero ya sabemos (el autor también) que la afirmación que se sabe afirmativa antes de afirmar ha perdido ya lo que la hacía necesaria. Y sin embargo, es precisamente esa tensión entre el programa y lo improgramable lo que mantiene la escritura de Agüero en estado de órbita: girando entre la certeza de que hay que escribir y la incertidumbre radical sobre lo que la escritura puede.

III. LA MEMORIA-PALIMPSESTO.
Temporalidad del desplazamiento.

La memoria que Javier Agüero despliega no es repetición. La repetición supone un original que se conserva intacto esperando ser restituido, y no hay tal cosa, nunca la hubo (copia). Es «*palimpsesto*»: escritura sobre escritura, huella sobre huella, donde cada capa no borra la anterior sino que la desplaza, la desfigura, la vuelve a herir de otro modo. Llevar la revuelta a estar «de vuelta» no es regresar; el regreso es la fantasía del sujeto que cree que el tiempo le obedece sino girar: virar, dar vueltas, convertir el significante «octubre» en una fuerza que ya no coincide consigo misma, que no puede coincidir consigo misma porque lo propio del significante es justamente esa incapacidad de reposo, esa condena a decir siempre algo distinto de lo que dijo la primera vez. No hay octubre mítico: la imagen detenida, la postal de la revuelta, el monumento que la izquierda construye para no tener que pensar lo que ocurrió de verdad.

Hay un movimiento que reconvierte críticamente lo que fue en función de lo que insiste en ser: las nuevas potencialidades significantes que subvierten el original precisamente porque el original, en sentido estricto, no existe —nunca existió sino como efecto retroactivo de las vueltas que se dan sobre él, de las heridas que se le infligen cada vez que alguien escribe «octubre» y octubre dice otra cosa, algo que nadie previó, algo que duele de un modo nuevo—. El «*palimpsesto*» no conserva: transforma. Y en esa transformación —que es pérdida, que es duelo, que es la aceptación de que lo vivido no vuelve sino como espectro— la escritura de Agüero encuentra su tempo propio: no el de la cronología que avanza ni el de la nostalgia que retrocede sino el del giro, el de la vuelta que no llega, el de la «órbita» como única forma de fidelidad a lo que se resiste a ser fijado. Como escribe Agüero: «Dar a estos ensayos el predicado 'Filosofía en órbita' intenta expresar, en simple, nuestra atención al mundo (...) Todo pasaría por estar dentro de su órbita y no sin filiación» (p. 17).

La operación es filológica y política a la vez: «palimpsesto» designa un manuscrito donde «se inscribe una escritura sobre las marcas de otra que fue borrada» y donde «las huellas de una escritura que fue, se dejan entrever en la que ahora es» (p. 173). La política es entonces «siempre escritura sobre escritura, tiempo sobre tiempo, historia sobre historia», y la revuelta «habla desde el palimpsesto» porque «dejó una archihuella que no podrá ser borrada» (p. 175). Octubre permanece inédito —in-editable, irresuelto, sin concepto— no porque carezca de sentido sino porque su sentido no se deja clausurar en la gramática contingente de quienes administran el tiempo político.

IV. LA CICATRIZ TIPOGRÁFICA.
Temporalidad de la incisión.

El título ya opera como dispositivo de desajuste. *No-literal*: esa partícula negativa que antecede al sustantivo, separada por un guión que funciona menos como enlace que como tajo (cicatriz tipográfica, marca de una herida en el cuerpo mismo de la nominación), desmonta desde la portada la pretensión de transparencia analítica que organiza los regímenes de legibilidad del discurso académico-institucional. El *No* en cursiva —enfatizado, subrayado en su fuerza de corte y de interrupción— no se limita a negar lo literal: fisura aquella economía del sentido único que pretende que las palabras lleguen intactas a su destino significante, que la cadena de la significación

se clausure en el perímetro cerrado de lo dicho, que el texto sea la restitución sin resto ni residuo de una intención previa que lo domina desde afuera.

Agüero instala desde el umbral mismo de su libro una sospecha que vertebra la escritura entera y la recorre como un nervio: la sospecha de que *lo literal* es siempre cómplice de lo disciplinante, de que la obturación de la metáfora coincide — estructuralmente— con la obturación de lo crítico, de que la transparencia del lenguaje, lejos de ser un valor neutro, es una forma de policía simbólica al servicio de la norma. «Hay una obturación de la imaginación en el texto literal que sutura la liberación no solo de la palabra de su contexto, sino que obliga a evitar toda precipitación de la escritura» (p. 15). No se llega a esta figura por la vía de un recorrido previo: se irrumpe en ella como se irrumpe en una herida; por el filo, por el corte, por la interrupción de lo que parecía continuo—.

V. EL ENSAYO COMO CONTRABANDO. *Temporalidad de la infiltración.*

Podría haberse comenzado por aquí, o podría no haberse llegado nunca. La decisión de género —no el género sexual, que también interviene aquí de maneras que habrá que precisar, sino el género discursivo— constituye una toma de posición frente a la maquinaria productivista de la universidad neoliberal que ha reducido la escritura intelectual al paper indexado, al formato codificado que canjea palabras por puntos de acreditación en la bolsa de valores del capitalismo académico. El libro abre con un homenaje al ensayo que no opera como genealogía erudita sino como gesto de filiación político-estética: inscribirse en una tradición donde la escritura no se separa de la intervención pública, donde la subjetividad del que escribe no se borra bajo la máscara de la objetividad disciplinar para garantizar su ingreso al mercado de las publicaciones científicas. Contra-bando, 'contra-bando: un fardo que viaja sin garantía de llegar, que puede ser desviada, confiscada, mal leída, y cuyo extravío no es un accidente sino una condición estructura'. Materiales narrativos infiltrados en la crítica, materiales poéticos de contrabando en el concepto, materiales literarios circulando sin visa por el territorio vigilado de la filosofía: lo que esa operación desnuda no es una transgresión sino la ficción misma de la frontera —*decisión editorial*— que necesita reprimir la impureza para seguir administrando lo decible como si su neutralidad no fuera, ella misma, un acto de policía. (Beckett, 1955)[207].

La «órbita», esa figura que Agüero arriesga como disposición no-lineal de la escritura filosófica, vendría a ser la modulación chilena del contrabando: no ya la

[207] El contrabando hereda del *margen* richardiano (1989). Importa la desconfianza hacia las gramáticas institucionales, la atención a los residuos, la voluntad de trabajar con lo que la administración del saber descarta, pero desplaza la operación entera a otra temporalidad: del lugar al tránsito, de la posición a la circulación, del borde a la órbita. No lo reemplaza; lo transfigura. Lo que se conserva en ese pasaje (Escena de Avanzada) no es la topología de Richard —el margen como sitio— sino algo más resistente: la convicción de que la escritura crítica solo tiene sentido si opera donde el poder no la espera. Para Whily Thayer la operación marginal supone una distinción entre centro e institución, pero demuestra que el golpe destruyó esa distinción al consumar la vanguardia: rebasada la institución —con su conflicto interno entre facultades— por la facticidad del mercado, la pretensión de ocupar un margen crítico contra ella se vuelve ilusoria. ¿Qué ocurre cuando la institución misma se ha vaciado, cuando la universidad ya no funciona como centro de legitimación del saber sino como plataforma de circulación de métricas? El margen richardiano operaba bajo la materialidad del libro. Ello implica que después de octubre (2019) se requiere una mutua interpelación entre *márgenes y contrabando*. Para una lectura del borde activ0 richardiano -del cual reconocemos una deuda, ver: *La estratificación de los márgenes* (1989).

operación furtiva que hace pasar, por debajo de los controles aduaneros de la institución disciplinar, los materiales que la filosofía académica necesita excluir para seguir funcionando como máquina clasificatoria —la confesión, el fragmento, el poema, el manifiesto, el desahogo que no calza en ningún formulario de acreditación—, sino algo más: la decisión de que esos materiales no pidan permiso de ingreso, de que irrumpan en el territorio vigilado del discurso sin credenciales ni justificación metodológica, portando consigo la carga desregulada de lo que ningún paper sabe tramitar. Agüero lo enuncia en la introducción: «la irradiación significante en torno al juego de las palabras que el autor dejaba flotar como excedente metafórico» (p. 19). El contrabando (contra-bando como adulterio) no tiene hora de llegada: se infiltra en cualquier momento del texto —y del mapa—, y es justamente esa capacidad de aparición imprevista lo que lo hace peligroso para los regímenes de la clasificación.

VI. LA MÁQUINA DEL «CAPITAL HUMANO». *Temporalidad de la depredación.*

Esta figura no sigue a la anterior ni la precede: la atraviesa como una esquirla. La consolidación de la máquina educacional terciaria en Chile ha sido el corolario previsible, metódico e implacable del desmantelamiento de la «Universidad sin libros»: una profanación urdida desde la episteme gestional, sus mediciones algorítmicas y sus formatos de higienización —objetos profesionalizantes que abjuran de subjetividades, cuerpos y territorios— que han instaurado la soberanía gubernamental de la técnica como régimen de verdad.

El collage de la docencia serializada asegura el aumento de plusvalía del «precariato» inscrito en las relaciones mercantiles de la modernización post-estatal. Una máquina produce índices y formatos (propios de lo que no sería exagerado llamar depredación académica) validan la holgura estadística del conocimiento serial, la «axiomatización de los argumentos» y la acumulación de plusvalía cognitiva que consagra la figura del experto indiferente: ese sujeto que sabe mucho de algo y nada de lo que importa (indexación). Las humanidades están cada vez más confinadas a la burocratización de los espacios, a ficcionar la «razón cínica» mediante adornos en las mallas curriculares. Es contra ese paisaje, y desde ese paisaje, porque no hay un afuera del que hablar, que la apuesta de Agüero por el ensayo adquiere su dimensión de resistencia. Como advierte el propio libro: «se creía devotamente en una forma de arte emancipado y resuelto en su toma de posición política, intelectual y literaria» (p. 10).

Hay que señalar, además, que la taxonomía del saber que la máquina universitaria administra no opera solo mediante la indexación sino mediante la distribución jerárquica de las disciplinas, y frente a esa distribución Agüero mantiene una actitud permanente de reivindicación de las ciencias sociales críticas. Muchas veces se devuelve a esas formas de investigación crítica que trabajan en la intersección entre estructura social y subjetividad, entre dato empírico y horizonte crítico, entre análisis institucional e interrogación radical del orden que la institución naturaliza. Los trabajos de Kathy Araujo sobre las formas de autoridad y el lazo social en Chile, de Manuel Antonio Garretón sobre los modelos de democracia y sus agotamientos, de Manuel Canales sobre las hablas populares y la fractura del lenguaje público, de Gabriel Salazar sobre la historicidad de los sujetos sociales que el relato oficial suprime: esas líneas de investigación constituyen para Agüero interlocutores que la filosofía

académica prefiere no reconocer como tales, precisamente porque reconocerlos obligaría a admitir que el pensamiento crítico no se produce solo dentro de los muros de una academia filosófica (por momentos *precrítica*), sino también en el territorio impuro de quienes piensan con los pies en el barro de lo social.

VII. EL SUJETO QUE LLORA EN LA PÁGINA. *Temporalidad de la herida.*

Se puede entrar a esta figura sin haber pasado por ninguna otra o habiéndolas atravesado todas, lo que a efectos de la lectura produce el mismo vértigo. La escritura de Agüero no compromete una «mañana cartesiana». Esa ficción fundante de un sujeto que se piensa a sí mismo en la transparencia del cogito, desafectado de cuerpo, limpio de historia, inmune a las turbulencias del sentido. Lo que comparece en estas páginas es otra escena de enunciación, otro régimen de la subjetividad que escribe: un sujeto que llora en la página y que habita esa página como se habita una herida que no cierra ni debe cerrar, porque su apertura es la condición misma de que algo sea dicho.

Un sujeto que no separa (que se rehúsa a separar) el cuerpo que escribe del cuerpo escrito, que padece la lengua antes de articularla en concepto, que sabe, con un saber anterior a toda epistemología, más arcaico que cualquier protocolo de investigación, que la deconstrucción no fue nunca un método aplicable a un objeto, sino una forma de sufrir el sentido en su diseminación, en su fuga, en su resistencia a dejarse capturar por la fórmula. Su nombre propio es precisamente aquello que la escritura descompone cada vez que intenta firmarse —cada vez que la mano traza esas letras que deberían decir «yo» y dicen, en cambio, una proliferación de voces que el yo no alcanza a contener ni a administrar ni a silenciar—. La temporalidad de la herida no es cronológica: no viene después ni antes de la depredación académica ni del contrabando ensayístico. La herida es simultánea a todo, late debajo de cada figura como el pulso que las sostiene.

VIII. LA DESUBLIMACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS. *Temporalidad del estrépito.*

No hay camino que conduzca a esta figura: se cae en ella como se cae en la cuenta de algo que se sabía pero que se prefería no saber. «Los derechos humanos no existen»: la frase se repite como martillazo sobre la superficie pulida del consenso, como liturgia invertida que desacraliza aquello que la política internacional ha convertido en fetiche y coartada simultáneamente. Agüero ejecuta ahí una operación de desublimación crítica: arrancar los derechos humanos de su nicho retórico, del pedestal donde funcionan como ícono inerte de la buena conciencia occidental, para exhibirlos como dispositivo legitimante del horror, como vulgata semántica que recubre la barbarie con un léxico piadoso.

La reiteración —«no existen»— funciona como golpe rítmico que fractura la buena conciencia del lector progresista. Gaza opera como herida abierta que impide cualquier reconciliación con el lenguaje diplomático. Cuando la muerte se describe como *vibrato,* como tajo adherido al cuerpo, la prosa abandona la argumentación filosófica para volverse registro sombroso, casi táctil, de lo intolerable. «Los derechos humanos no existen. Hoy son una trama trivial, un fetiche globalizado que no reporta querella» (p. 51). Pero la escritura que denuncia corre siempre el riesgo de reinstalar aquello mismo que combate: cuando el texto acumula cifras de muertos, la enumeración del horror puede deslizarse hacia la retórica de la contabilidad humanitaria que el propio Agüero cuestiona en otros pasajes. ¿Cómo escribir sobre el genocidio sin reproducir la lógica estadística que convierte a los cuerpos en datos? El libro roza estas preguntas sin instalarse del todo en ellas, y quizás esa sea precisamente su forma de honestidad.

El estrépito no tiene lugar fijo en la secuencia: retumba en cada una de las otras figuras, les impone su urgencia, las interrumpe. «Tal vez, y solo tal vez, se trate de la batalla de la imaginación de vida contra la repetición feroz de la muerte» (p. 63).

IX. LA FILOSOFÍA COMO DUELO. *Temporalidad de la destinerrancia.*

Esta figura podría ser la primera o la última: la destinerrancia no reconoce puntos de partida ni de llegada. El capítulo sobre Derrida y Palestina introduce un registro que modifica el régimen de lectura del conjunto: la filosofía como acto de duelo y como intervención política que no separa el concepto de la herida que lo engendra. Agüero recupera en el campo de la deconstrucción, la autoinmunidad, la *destinerrancia*, la guerra contra sí mismo, para pensar la diáspora palestina y el derecho a la resistencia desde un lugar que no es ni la solidaridad abstracta ni el análisis geopolítico desafectado.

Ahí la escritura encuentra una articulación más conseguida entre filosofía y urgencia: no es la filosofía la que se aplica al caso político como grilla interpretativa preexistente, sino el caso político el que revela algo que estaba latente —reprimido, quizás— en la filosofía misma. La noción de «democracia por venir» —que no es promesa ni programa ni horizonte regulativo sino apertura radical a lo que aún no tiene nombre— le permite a Agüero esquivar tanto el mesianismo revolucionario como el cinismo pragmático que administra lo dado como si fuera lo único posible. En esa doble evitación el texto produce su efecto más interesante: una política de la escritura que no clausura el futuro ni lo abandona, que lo mantiene en estado de promesa sin garantías. En palabras de Agüero: «la destinerrancia, la posibilidad que tiene un gesto de no llegar nunca a su destino, es la condición del movimiento de deseo que, de otro modo, moriría» (p. 81). La destinerrancia es eso: una temporalidad que no llega, que erra entre las otras figuras sin detenerse en ninguna.

X. EL QUIEBRE EPISTEMOLÓGICO DEL FEMINISMO. *Temporalidad de la fisura.*

No importa cuándo se lea esta figura: la fisura que introduce reorganiza retroactivamente todo lo que se haya leído antes —y todo lo que se lea después—. El postfacio del libro que desarrolla Nelly Richard aporta un encuadre decisivo: el feminismo como quiebre epistemológico que excede su condición de movimiento social para constituirse en teoría crítica capaz de reformular los marcos mismos del saber. Richard observa que Agüero, a diferencia de la mayoría de sus colegas varones, «desordena los índices de superioridad e inferioridad» que la filosofía académica ha natura-

lizado: la filosofía como «cumbre especulativa» versus la crítica cultural, la escritura ensayística, la teoría feminista, como «derivas estetizantes, feminizadas» —rebajadas por su gusto por la oblicuidad del fragmento y la opacidad de la forma.

Después del mayo feminista de 2018, las escrituras sobre octubre 2019 volvieron a ser firmadas mayoritariamente por autores hombres que se reconocen entre sí autocitándose en una circularidad que reproduce lo que dice cuestionar. Richard inscribe así una fisura críticamente irreductible: la distancia entre reconocer al feminismo como movimiento social —aplaudirlo hacia afuera, concederle visibilidad— y acusar recibo de su revolución epistemológica. Esa fisura que no se cierra, atraviesa lateralmente cada una de las figuras anteriores y posteriores, preguntándoles desde qué cuerpo hablan, desde qué género escriben, qué suprimen para poder enunciar. «El feminismo demostró cómo, dentro de la universidad y sus recintos disciplinares, la organización y legitimación del conocimiento avalan una violencia epistemológica» (p. 23).

XI. LA ÓRBITA COMO DESTINO DE LA ESCRITURA. *Temporalidad de la inminencia.*

El tramo final del libro —«Volver de la Revuelta»— es donde las capas de escritura superpuestas alcanzan su mayor densidad. Agüero regresa a octubre 2019 no como celebración, ni como duelo clausurado, sino como retorno a un significante que se resiste tanto a la idealización filosófica del Acontecimiento puro como al pragmatismo sociológico que lo reduce a variable. La revuelta se manifestó como mixtura de dialectos errantes, tránsfugas, sin afán de domicilio consagrado —esa dispersión la aleja del Pueblo como sustrato orgánico del «nosotros» indivisible de la izquierda clásica—. Y es ahí donde el libro acusa su quiebre más honesto: Agüero admite la palabra «fracaso», confiesa que quienes se embelesaron con «el romance octubrista» negaron todo principio de realidad, reconoce que dejaron a octubre solo. Esa confesión —dolorosa lucidez, más desolación que programa, más desamparo amoroso que reconstrucción— es quizás el momento más críticamente productivo de sus escansiones, incisiones y tartamudeos.

Las continuidades del texto son tan reveladoras como sus quiebres: la fidelidad obliterada a la deconstrucción (pero siempre fiel) como horizonte filosófico, la apuesta por la primera persona que no se esconde detrás de la impersonalidad del concepto, la dedicatoria —«a mi madre, que nunca me dejará solo»— que instala una economía afectiva que el libro no traiciona. Y las discontinuidades: entre el capítulo sobre Heidegger y Celan —donde la filosofía se confronta con la herida del silencio— y el capítulo sobre Gaza —donde la escritura grita, acusa, se desespera— hay un salto de registro que ningún hilo narrativo sutura. Agüero no intenta suturarlo, y en esa renuncia hay un saber crítico: las tensiones son constitutivas. No-literal sería entonces un libro-síntoma: síntoma de la imposibilidad de sostener al mismo tiempo la escritura oblicua del ensayo y la exigencia de responder al horror que no espera.

El subtítulo —«filosofía en órbita»— condensa la apuesta y su riesgo. Orbitar es girar alrededor sin tocar, mantenerse en la zona de atracción de lo real sin caer en la ilusión de poseerlo como objeto de conocimiento. Pero orbitar es también estar suspendido, sin suelo, en una zona donde la gravedad del mundo tira sin dar reposo. El movimiento orbital, que podría parecer indecisión para quienes miden la escritura con el metrónomo de la tesis demostrable, es la forma más honesta que encuentra la

escritura crítica para no reducir la complejidad de lo real a la fórmula del concepto. *No-literal* es un libro que apuesta por no llegar: por mantenerse en esa zona donde la palabra aún no deviene cósica y conserva su potencia de alteración.

Al final, la pregunta que el libro (formación textual) deja abierta, y quizás sea la pregunta que atraviesa a toda escritura crítica en Chile después de octubre, es si es posible una escritura que no sea cómplice de la literalidad del poder ni de la literalidad de la denuncia. Una escritura que sea, en el sentido más riguroso del término, no-literal: que diga más de lo que dice, que abra más de lo que cierra, que deje temblando la significación en el filo exacto donde el concepto y el afecto aún no se han separado. Agüero subvierte el otoño con su don de Obispo triste. Que lo intente —con esta insistencia, con este riesgo, con esta vulnerabilidad que no se disfraza de sistema— es ya una forma de resistencia en un campo intelectual que ha preferido, hace décadas, la seguridad del formato al vértigo del ensayo. «La paz no existe, nunca, es una esterilidad histórica y culturalmente falsa» (p. 59). Estas diez figuras no se leen de la primera a la última: se barajan, se cruzan, se interrumpen mutuamente.

El subtítulo condensa la aporía: orbitar no es indecisión sino fidelidad a lo que se resiste a ser fijado. El libro «desautoriza la secuencia de un ordenamiento textual, pero en un mismo gesto se desautoriza a sí mismo sin abdicar del mundo que nos implica» (p. 17). La constelación —disposición no jerárquica de palabras que «queman con el fuego poético» (p. 160)— opera como el reverso formal de esa aporía: las figuras no se ordenan en secuencia demostrativa sino en campo de fuerzas donde cada intensidad atrae y repele a las demás sin subordinación ni síntesis.

El vínculo con la deconstrucción es aporético y explícito: «la deconstrucción es una práctica institucional para la cual el concepto de institución es un problema» (Derrida, 1990: 88) y «no va sin institución» —fórmula que Agüero hace suya para pensar la imposibilidad de un afuera puro desde el cual desmantelar estructuras—. La «órbita» replica esa aporía: desautoriza la secuencia desautorizándose a sí misma, como la deconstrucción desmonta la estructura reconociéndose dentro de ella. El «palimpsesto» es la différance hecha memoria política: huellas espectrales que reaparecen negándose a ser escritura muerta, gestualidad espectral que «aparece y reaparece dejándose intuir» (p. 174), acoplándose a lo literal desde una espiritualidad que ninguna borradura institucional consigue colonizar.

Hay otros temas que conviene consignar. Los nudos entre Richard (2007a; 2007b) y Valderrama (2009; 2010) (que en otros contextos han mantenido posiciones intelectuales distintas y a veces divergentes) se produce exactamente en este punto: ambos entienden que la escritura de extramuros no es la negación de la universidad sino su espectro, su fantasma, su retorno reprimido: aquello que la institución expulsó para constituirse como máquina de gestión y que vuelve, insiste, ronda los pasillos vaciados de contenido como una exigencia que ningún protocolo de acreditación puede tramitar ni ningún indicador de impacto puede medir. Cuando la universidad anula los saberes que alguna vez albergó, esos saberes no desaparecen: se desplazan hacia los márgenes, mutan en escrituras que ya no responden al formato que la institución reconoce como legítimo, adoptan la forma del ensayo, del fragmento, de la crónica filosófica, de esos géneros bastardos que la clasificación disciplinar necesita reprimir para que el sistema de las taxonomías siga funcionando como si fuera neutro. Los saberes anulados siguen exigiendo justicia —no la justicia calculable del derecho institucional sino la otra, la incalculable, la irreductible al programa de reforma, la que se enuncia desde la herida y no desde el expediente—: exigen ser leídos, ser oídos, ser restituidos no al lugar que ocupaban sino a un lugar

que aún no existe, que habrá que inventar cada vez, que ninguna política universitaria puede prever porque preverlo sería ya domesticarlo. La escritura de Agüero se sitúa exactamente en esa encrucijada: hereda la operación del margen como posición crítica, hereda la desaparición como condición del saber, y las proyecta sobre un escenario que es ya post-universitario —no porque la universidad haya sido abolida sino porque ha sido vaciada de contenido sin que nadie la clausurara formalmente, porque sigue funcionando como cáscara institucional que administra créditos, emite títulos, genera indicadores, mientras el pensamiento que alguna vez la habitó circula afuera, como fantasma, como contrabando, como escritura que no debería existir según la lógica de la producción académica contemporánea—. *No-literal* es una zona móvil, demasiado personal para ser un paper, demasiado filosófico para ser una crónica, demasiado cronístico para ser filosofía: su existencia misma es la prueba de que los saberes expulsados no mueren sino que regresan bajo formas que la institución no puede reconocer como propias, y que justamente por eso —por esa irreductibilidad al formato, por esa resistencia a dejarse clasificar— conservan la potencia crítica que la universidad indexada ha perdido.

A modo de cierre.

Hay una promesa en los pliegues de Agüero cuando «no compromete una mañana cartesiana». No se trata de un gesto reactivo ni de una renuncia al rigor: se trata de otro rigor, el rigor de lo que Deleuze llamaba la «experimentación» (1993) por oposición a la «interpretación» —no preguntar qué quiere decir el texto sino qué funciona en él, qué conexiones traza, qué líneas de fuga abre, qué intensidades hace circular—. El ensayo de extramuros, en esta perspectiva, es la forma que adopta el pensamiento cuando se rehúsa a las capturas del aparato de producción académica, cuando prefiere la línea quebrada a la verticalidad del árbol, cuando elige la velocidad del nómada frente a la sedentariedad del funcionario. *No-literal* es, adicionalmente, un libro que piensa desde la amistad: la amistad con los autores que cita, con los colegas con quienes discrepa, con la tradición del ensayo que hereda y transforma. Derrida escribió *Políticas de la amistad* (1994) para exponer que toda amistad está constitutivamente atravesada por una asimetría irreductible: el duelo que anticipa la muerte del otro y la promesa de fidelidad que esa misma muerte torna, simultáneamente, necesaria e imposible (Derrida, 1998). Escribir sobre el libro de un amigo —como el propio comentario señala en su epígrafe— es la forma más expuesta de la amistad: la que no protege ni consuela sino que lee. Quizá obliterar (sin restarse) al «pecado de la adjetivación es vicio decorativo» (Borges, 1931).

Cismática: al final un eco que evoca la cita con Beckett en *El innombrable* (1953), «no puedo seguir, [no puedo, pero] voy a seguir [escribiendo]». Agüero Águila, escribe este texto no solo desde el *yirar* de una ciudad, sino desde los extramuros de instituciones (Universidades) que exilian escrituras sin eficacia.

Referencias

Agüero Águila, J. (2025). *No-literal: ensayos de filosofía en órbita*. Villa Alegre: Editorial Deriva.

Araujo, K. (2009). *Habitar lo social: usos y abusos en la vida cotidiana en el Chile actual.* Santiago: LOM.

Araujo, K. (2016). *El miedo a los subordinados: una teoría de la autoridad*. Santiago: LOM.

Borges, J. L. (1931). «*La supersticiosa ética del lector*». En *Azul*, enero de 1931. Recogido en *Discusión* (1932).

Barthes, R. (1973). *Le plaisir du texte.* Paris: Seuil.

Barthes, R. (1977). *Leçon*. Paris: Seuil.

Barthes, R. (1980). *La chambre claire*. Paris: Gallimard/Seuil.

Beckett, S. (1955). *Nouvelles et textes pour rien*. Paris: Minuit.

Bilbao, F. (1844). *Sociabilidad chilena*. Santiago: Imprenta del Progreso.

Brunet, M. (1923). *Montaña adentro.* Santiago: Nascimento.

Canales, M. (ed.) (2020). *Octubre en Chile*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Celan, P. (2002). *Obras completas*. Madrid: Trotta.

Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco.* Barcelona: Paidós. (Original: 1988).

Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica.* Barcelona: Anagrama. (Original: 1993).

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu. (Original: 1968).

Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Anagrama. (Original: 1991).

Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos. (Original: 1980).

Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). Diálogos. Valencia: Pre-Textos.

Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Original: 1967).

Derrida, J. (1986). *Glas.* París: Denoël/Gonthier. (Original: 1974). [Trad. esp.: Clamor – Glas. Madrid: La Oficina, 2015].

Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*. México D.F.: Siglo XXI. (Original: 1980).

Derrida, J. (1990). Du droit à la philosophie. París: Galilée.

Derrida, J. (1995). Espectros de Marx. Madrid: Trotta. (Original: 1993).

Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley.* El «fundamento místico de la autoridad». Madrid: Tecnos. (Original: 1994). Derrida, J. (1998). Políticas de la amistad. Madrid: Trotta. (Original: 1994).

Derrida, J. (2001). «Fe y saber». En La religión. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Derrida, J. (2005). *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre-Textos. (Original: 2003).

Derrida, J. (2005). *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.

Garretón, M. A. (2021). *La democracia incompleta en Chile: la realidad tras los rankings internacionales.* Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2005). ¿Qué significa pensar? Madrid: Trotta.

Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible: estética y política*. Santiago: LOM.

Richard, N. (1989). *La estratificación de los márgenes.* Santiago: Francisco Zegers.

Richard, N. (2007a). *Márgenes e instituciones: arte en Chile desde 1973.* Santiago: Metales Pesados.

Richard, N. (2007b). *Fracturas de la memoria: arte y pensamiento crítico.* Santiago: Francisco Zegers.

Richard, N. (2020). *Reescrituras y contraescrituras de la Escena de Avanzada.* Santiago: Ediciones DAV.

Richard, N. (2026). «Prólogo». En J. Agüero Águila, Carcaj. Santiago: Pólvora.

Salazar, G. (2012). Movimientos sociales en Chile: trayectoria histórica y proyección política. Santiago: Uqbar.

Thayer, W. (2006). *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*. Santiago: Ediciones Metales Pesados. [Incluye "El Golpe como consumación de la vanguardia", pp. 15-46.]
Valderrama, M. (2005). *Posthistoria: historiografía y comunidad.* Santiago: Palinodia.
Valderrama, M. (2008). *Modernismos historiográficos: artes visuales, postdictadura, vanguardias.* Santiago: Palinodia.
Valderrama, M. (2009). *La aparición paulatina de la desaparición en el arte*. Santiago: Palinodia.
Valderrama, M. (2010). *Heterocriptas.* Santiago: Palinodia.
Valderrama, M. (ed.) (2012). *Patricio Marchant: prestados nombres*. Buenos Aires: La Cebra.

sombras imperiales, restos soberanos, espectros

Jaime Donoso

> El cazador de monstruos se ha convertido en el lobo que acecha su propia aldea.
>
> Anónimo

I. La gramática del pánico

Bombas sobre Teherán y drones sobre Sinaloa comparten algo más que la gramática de la urgencia: comparten la misma ontología del pánico[208], esa modalidad contemporánea del poder que ya no puede distinguir entre el veneno que administra y la sustancia de su propia vida, entre el flujo de capital que sostiene su hegemonía y el flujo de fentanilo que atraviesa sus fronteras como si las fronteras fueran ya solo una ficción jurídica que el territorio hace tiempo dejó de respetar, como si el cuerpo del imperio hubiera aprendido, en los cuarenta años que median entre los corredores de Los Ángeles donde la CIA introducía el crack para financiar la contrainsurgencia y los desiertos de Sonora donde hoy los drones trazan la geometría de una soberanía en ruinas, que no hay exterior posible, que todo lo que proyectó hacia afuera regresa con la puntualidad de una deuda que el olvido no cancela sino acumula con intereses, sedimentándose en los cuerpos, en las instituciones, en el lenguaje mismo con que el poder intenta nombrar lo que ya no puede contener.

Avital Ronell (*Crack Wars*, 1992) lo dijo antes de que fuera visible: la guerra no es contra las drogas, la guerra es la droga, el estado de excepción como prótesis de un cuerpo soberano que ha hecho de la urgencia su único régimen de verdad, que necesita el flujo de violencia para aplazar el reconocimiento de su propio colapso, que produce enemigos con la misma lógica compulsiva con que el adicto produce pretextos, y aquí es donde la serie *Snowfall* (FX, 2017–2023) deja de ser ficción televisiva para convertirse en el archivo visual de una decisión ontológica: introducir el veneno del otro en el propio cuerpo social no fue un error táctico de la Guerra Fría sino la demostración de que el imperio siempre supo que su orden se sostenía sobre un flujo de violencia química que cruzaba los mismos corredores que el capital, que la contrainsurgencia y el narcotráfico eran dos nombres para el mismo metabolismo, y que el fentanilo que hoy atraviesa en sentido inverso esos mismos corredores no es una invasión sino un bumerán, no es la amenaza del exterior sino el retorno de lo que el centro sembró en la periferia creyendo que la periferia era un lugar suficientemente lejano como para que el veneno no encontrara el camino de regreso.

Pero la periferia siempre encuentra el camino de regreso, y lo que regresa no viene solo: viene cargado de todas las tecnologías que el centro le enseñó, de todos los métodos que perfeccionó en los laboratorios de la Escuela de las Américas y que en Chile, bajo la mano teológica de Jaime Guzmán, cuyo pensamiento Renato Cristi ha analizado como la articulación más coherente entre autoritarismo y liberalismo en el Cono

[208] Paul Virilio. Seguridad en la Pobación.

Sur (*El pensamiento político de Jaime Guzmán*, 2000), alcanzaron su forma más pura y más duradera, esa arquitectura jurídica construida para proteger la democracia de sí misma, para blindar el orden contra el desorden que la democracia lleva en su interior como una enfermedad autoinmune, esa figura del enemigo interno que no es el adversario político sino el ente estructuralmente maligno que amenaza el ser de la nación, que no se combate con argumentos sino con exorcismos, con constituciones diseñadas como trampas, con tecnologías de la sospecha que convierten el tejido social en un campo de identificación permanente de lo propio y lo ajeno, de la luz y la sombra, y que ahora, con la puntualidad espectral que William V. Spanos (*American Exceptionalism in the Age of Globalization*, 2008) reserva para el Vietnam que el imperio no puede dejar de repetir ha encontrado su traducción en el diccionario de otro régimen. Deep State[209], radical left, invasión, los mismos conceptos bajo otras mayúsculas, la misma teología política del espanto operando en el corazón del centro que creyó haberla exportado definitivamente hacia las periferias del Cono Sur y el sur global.

Porque eso es lo que William V. Spanos llama la sombra: no la oscuridad como ausencia de luz sino la oscuridad como condición de posibilidad de la luz, esa zona que el excepcionalismo americano necesita proyectar hacia afuera para poder verse a sí mismo como claridad o claro de bosque, como faro, como modelo, y que produce en ese gesto de proyección de los monstruos que luego regresan, los *"atados"* (sujetos anclados a una maldición ontológica) que *Us* (Jordan Peele, 2019) muestra emergiendo desde los "espacios umbrales heterópicos" con la lentitud de lo que ha esperado demasiado tiempo, esa imagen que no funciona como alegoría sino como operador teórico, como el momento en que el cine produce conocimiento que la teoría todavía no tiene palabras para nombrar. Los monstruos no vienen del exterior, viven en los umbrales que el propio cuerpo familiar construyó bajo sus pies, por el lado, por arriba, para poder vivir en la superficie con la conciencia limpia, y cuando emergen no traen nada ajeno, traen el reverso exacto de lo que la superficie reprimió, el doble que el cuerpo social engendró en el acto mismo de negarlo, y que ahora, en la figura de ese liderazgo que Eric L. Santner (*The Royal Remains*, 2011) describiría como el "resto real", el cuerpo soberano vaciado de su dimensión simbólica, reducido a exceso somático, a carne paranoica y grito sin forma institucional que lo contenga, sube a reclamar su parte de la carne del mundo, su parte del orden que se le negó, su parte de la violencia que el centro siempre administró en nombre de la paz.

II. El espíritu de Guzmán

Y sin embargo hay algo anterior al espejo, algo que el espejo solo refleja sin haber producido, una arquitectura del miedo que precede a la imagen y que Jaime Guzmán entendió mejor que nadie porque Guzmán no era un político sino un teólogo, un tecno-teólogo, que no construía mayorías sino ontologías, no buscaba convencer sino consagrar, y lo que consagró en los artículos de esa constitución diseñada como cerrojo no fue un orden jurídico sino una metafísica del enemigo, la figura de un adversario que no disputa el poder sino que amenaza el ser, que no tiene programa sino naturaleza, que no se derrota en las urnas sino que se extirpa del cuerpo social con la misma lógica con que la medicina extirpa el tejido canceroso, y esa figura (el

[209] Mike Lofgren, *The Deep State: The Fall of the Constitution and the Rise of a Shadow Government* (New York: Penguin Books, 2016),

enemigo interno como entidad ontológicamente maligna, como la sombra que debe ser nombrada para que la luz pueda justificarse) fue la contribución más duradera de la "periferia al vocabulario del poder", más duradera que los regímenes que la administraron, más duradera que los cuerpos que desapareció, porque las figuras retóricas sobreviven a los cuerpos que las encarnan y encuentran nuevos organismos donde reproducirse, nuevas bocas que las pronuncien creyendo haberlas inventado, nuevos teatros donde representar la misma teología bajo decorados distintos.

Esa es la forma precisa del espectro en Spanos. No el fantasma que aparece sino el lenguaje que regresa, el vocabulario del terror que el centro creyó haber depositado en la periferia como en un archivo que nadie volvería a consultar y que sin embargo sigue operando, sigue organizando percepciones y produciendo cuerpos enemigos con la eficiencia silenciosa de lo que ya no necesita justificarse porque se ha vuelto sentido común, porque Deep State y enemigo interno e invasión y cáncer marxista son variaciones de la misma figura que la Escuela de las Américas perfeccionó en los sótanos de Fort Gulick y que Guzmán elevó a doctrina constitucional —lo que Cristi describe como un "constitucionalismo del miedo" (*El constitucionalismo del miedo*, 2014) que blinda el orden económico contra cualquier mayoría que amenace modificarlo, y que ahora, traducida, mutada, vestida con las ropas del populismo evangelista y la retórica de las redes sociales, recorre los pasillos del Capitolio con la familiaridad de quien regresa a una casa que siempre fue suya, porque siempre lo fue, porque el centro nunca exportó esa tecnología sin conservar para sí el original, sin guardar en algún lugar de su memoria institucional el método del que los regímenes periféricos no fueron sino las aplicaciones experimentales, los laboratorios donde se probó la dosis antes de administrarla en el propio cuerpo (Noami Klein).

René Girard (*La violencia y lo sagrado*, 1983) lo llama crisis mimética: el momento en que la comunidad ha perdido las diferencias que la organizaban y todos sus miembros se vuelven intercambiables en el caos, indistinguibles en la violencia recíproca, y entonces el mecanismo sacrificial busca una víctima sobre la que descargar la violencia acumulada, un cuerpo que concentre en sí toda la culpa de la indiferenciación, un chivo expiatorio cuya muerte o expulsión restaure provisoriamente el orden que el desorden había disuelto, y lo que el trumpismo ofrece es exactamente eso: la promesa de que existe un cuerpo donde depositar la causa de todo el malestar, que el migrante o el cartel o el ayatolá o el deep state son el origen del caos y no su síntoma, que basta con expulsar o bombardear o encarcelar al portador del mal para que el orden regrese, para que la luz vuelva a encenderse, para que la aldea de *The Village* (M. Night Shyamalan, 2004) recupere la paz que los monstruos del bosque le robaron, sin que nadie en la aldea quiera reconocer lo que la película revela con crueldad: que los monstruos los fabricaron ellos mismos, que el bosque no encierra ninguna amenaza exterior, que el miedo fue siempre una tecnología de gobierno y no una respuesta a un peligro real, que los ancianos de la aldea mienten porque saben que sin el monstruo la comunidad se disuelve, y que es preferible sostener la mentira del espanto antes que enfrentar la verdad de que el vacío que protegen es el vacío de un orden que ya no existe.

Y es *Sicario* (Denis Villeneuve, 2015) la película que lleva ese vacío hasta su consecuencia última, la que muestra con la frialdad de un documento forense lo que ocurre cuando el Estado ya no puede distinguirse del crimen que dice combatir, cuando el operativo de la DEA y la lógica del cartel convergen en el mismo túnel bajo la frontera, cuando Alejandro (el sicario que ha perdido toda su familia y cuya subjetivad esta colgando de la venganza) ese instrumento puramente biológico que la

CIA opera como se opera una herramienta, sin nombre propio, sin historia que no sea la de su propia devastación, lleva a cabo el asesinato que la ley no puede ordenar pero que el orden necesita, y en ese gesto la película nombra lo que la teoría de Walzer (*Guerras justas e injustas*, 2001) sobre la guerra justa no puede sostener frente a la guerra global de Galli (*Political Spaces and Global War*, 2010): que el jus ad bellum y el jus in bello son ficciones que el Estado moderno nunca respetó más allá del tiempo que le tomó convencerse de que no podía permitírselas, que la distinción entre combatiente y civil, entre territorio propio y territorio ajeno, entre el agente del orden y el agente del caos, se disuelve en el espacio liso de la frontera con la misma naturalidad con que el humo de un incendio cruza la cerca que se levantó para contenerlo, y que lo que llamamos soberanía es cada vez menos una forma jurídica y cada vez más lo que Santner llama el "resto de lo real": ese residuo de autoridad que queda cuando el cuerpo político se ha vaciado de contenido simbólico y solo permanece la voluntad desnuda de continuar, el grito sin forma, la violencia sin justificación que ya no busca legitimarse porque ha entendido que la legitimidad es otro nombre para la ilusión que ya no puede sostener.

En ese túnel de *Sicario*, bajo la frontera que separa lo que el mapa llama México de lo que el mapa llama Estados Unidos, se consuma algo que ningún comunicado de prensa ni ningún análisis geopolítico puede nombrar sin traicionarlo: el momento en que el centro descubre que es indistinguible de la periferia que construyó para diferenciarse de sí mismo, que el método que exportó ha regresado como la única gramática que le queda, que la sombra que proyectó durante décadas sobre el sur del mundo es ahora la única luz que tiene para verse, y que lo que ve en esa luz invertida es su propio rostro, envejecido y fanatizado, con los ojos de todos los Guzmanes que formó y que ahora lo miran desde adentro.

III. El resto de lo real y la teología del fin

Porque lo que Santner (*The Royal Remains*, 2011) llama el "resto de lo real" no es simplemente la degradación de una institución ni el síntoma clínico de un liderazgo patológico sino algo más antiguo y más perturbador: es el momento en que el cuerpo del soberano, habiendo perdido su dimensión simbólica, habiendo sido abandonado por la ficción jurídica que le daba forma y sentido y límite, regresa a una condición que la modernidad creyó haber dejado atrás definitivamente, la condición del cuerpo sagrado y monstruoso a la vez, del cuerpo que concentra en sí la totalidad de la vida política precisamente porque ya no puede distribuirla en instituciones que la sostengan, que la medien, que la vuelvan gobernable, y en esa concentración se vuelve exceso, se vuelve desborde, se vuelve ese grito que no encuentra forma institucional que lo contenga y que por eso mismo suena como profecía, como revelación, como el lenguaje de alguien que habla desde un lugar que la razón política ordinaria no puede cartografiar porque ese lugar no está en el mapa de la modernidad secular sino en el mapa mucho más antiguo de la teología política, ese mapa que Carl Schmitt (*Teología política*, 1922) trazó con precisión inquietante y que Guzmán leyó con la atención devota de quien reconoce en un texto ajeno la gramática de su propia fe, la gramática que dice que la soberanía es siempre en último término una decisión sobre la excepción y que la excepción es siempre en último término una decisión sobre quién vive y quién muere, sobre qué cuerpos pertenecen al orden y qué cuerpos encarnan el caos que el orden debe extirpar para poder seguir llamándose orden.

Y Trump habita ese mapa con la comodidad de quien nunca necesitó el otro, quien nunca creyó verdaderamente en la ficción secular de la democracia liberal como algo más que un procedimiento para administrar lo que en el fondo es siempre una guerra, una guerra por la definición de lo real, por el control del nombre que organiza la percepción y decide quién es el ciudadano y quién es el invasor, quién es el patriota y quién es el deep state, quién es el elegido y quién es el sacrificable, y en esa guerra Trump no opera solo sino en una constelación teológica que lo excede y lo sostiene a la vez, una constelación cuyo nodo más visible es Netanyahu, no como aliado estratégico en el sentido que la ciencia política convencional le daría a esa palabra sino como el otro polo de una misma electricidad apocalíptica, de una misma convicción de que la historia tiene un guion escrito antes de que cualquiera de sus actores naciera, un guion que nombra a Israel como el escenario del fin de los tiempos y a sus enemigos como los instrumentos de una oscuridad que la luz elegida debe dispersar con fuego si es necesario, con fuego sobre Gaza, con fuego sobre Teherán, con fuego sobre cualquier cuerpo que el guion designe como obstáculo entre el presente y la consumación de la promesa, y las bases evangélicas que sostienen a Trump leen ese fuego no como crimen de guerra sino como señal, como el cumplimiento de una profecía que no teme el fin del mundo sino que lo ansía, que no busca evitar la catástrofe sino precipitarla porque la catástrofe es la condición de la redención y la redención justifica cualquier catástrofe, de modo que los misiles sobre Teherán no son política exterior sino liturgia, no son estrategia sino sacramento, no son la decisión racional de un Estado que calcula intereses sino el gesto ritual de un cuerpo soberano que ha abandonado el cálculo porque el cálculo pertenece al tiempo secular y este liderazgo opera ya en otro tiempo, en el tiempo de la consumación donde las consecuencias no importan porque más allá de la catástrofe está la gloria y la gloria borra todas las deudas y todos los crímenes y todos los cuerpos que el fuego dejó en el camino.

Ese es el estrato más profundo del "resto real" de Santner: no solo el cuerpo biológico del soberano vaciado de contenido institucional sino ese cuerpo revestido de sacralidad apocalíptica, ese cuerpo que ya no gobierna sino que oficia, que ya no administra sino que consagra, que ha encontrado en la teología del fin de los tiempos la única forma de legitimidad que le queda cuando todas las formas seculares se han agotado, cuando la democracia liberal ya no puede sostener su autoridad y la autoridad necesita otro fundamento o se disuelve en la violencia pura, y lo que Trump y Netanyahu y el espíritu de Guzmán comparten en ese estrato es precisamente eso. La convicción de que existe un fundamento más sólido que la ley, más antiguo que la constitución, más verdadero que el voto, un fundamento que no se discute sino que se revela, que no se construye sino que se recibe, y que una vez recibido autoriza cualquier excepción, cualquier muro, cualquier dron, cualquier bomba, cualquier cuerpo desaparecido en el nombre de la luz que el orden elegido debe preservar contra la oscuridad de los que el orden ha decidido que encarnan la sombra, esa sombra que Spanos rastreó desde Vietnam, que Ronell rastreó desde los laboratorios de la adicción imperial, que Peele rastreó desde los umbrales donde los amarrados esperaban su turno, y que ahora, en el resplandor de los misiles sobre Teherán, en el zumbido de los drones sobre Sinaloa, en el grito sin forma del cuerpo soberano que ya no sabe si está gobernando o está desintegrándose, ilumina con una claridad que ningún análisis político ordinario puede sostener. Que esto no es el fin de un régimen sino la consumación de un diseño, su consumación. Un diseño que lleva décadas construyéndose en los sótanos del mundo que el imperio creyó haber dejado atrás.

IV. En el fin de los nombres..

Porque hay un momento en que el lenguaje imperial deja de nombrar y empieza a percutir, un momento en que la retórica que durante décadas organizó la percepción global bajo los nombres de la libertad y la democracia y el orden internacional revela que siempre fue una catacresis, un uso forzado de términos que nunca tuvieron el referente que pretendían tener, que libertad nunca nombró otra cosa que el derecho del centro a decidir las formas de la servidumbre de la periferia, que democracia nunca nombró otra cosa que el procedimiento mediante el cual el capital legitimaba sus decisiones antes de haberlas tomado, que orden internacional nunca nombró otra cosa que la arquitectura de la desigualdad administrada con suficiente elegancia retórica como para que sus beneficiarios pudieran dormir sin pesadillas, y que ahora —cuando esa elegancia se ha agotado, cuando el cuerpo soberano ya no puede sostener la ficción de su propia benevolencia, cuando el "resto real" de Santner ha desplazado al cuerpo político y lo que queda es pura voluntad de percusión— lo que el lenguaje imperial produce ya no son argumentos sino nombres de operaciones, no son justificaciones sino coordenadas, no son discursos sino blancos, y en esa reducción se consuma lo que la catacresis siempre fue desde el principio: el uso de una palabra en el lugar de otra porque la palabra propia no existe o porque la palabra propia diría demasiado, porque decir masacre en lugar de operación o decir adicción en lugar de guerra contra las drogas o decir colapso en lugar de transición sería admitir que el lenguaje del orden siempre fue el lenguaje del orden sobre los cuerpos de los que el orden necesitaba desordenar para poder seguir llamándose orden.

Y cuando el lenguaje percute, cuando las bombas son el único mensaje que queda, no es porque el poder haya perdido las palabras sino porque ha encontrado en la percusión una forma de enunciación más honesta que cualquier discurso, más transparente en su violencia que cualquier doctrina, más fiel a su propia naturaleza que cualquier tratado firmado en una sala de conferencias con moqueta y traducción simultánea, porque la bomba no miente, la bomba no necesita el rodeo de la justificación ni el ornamento de la legitimidad ni la prótesis de la ley internacional que Walzer construyó para dar a la guerra una gramática moral que la guerra nunca respetó más allá del tiempo que le tomó convencerse de que no podía permitírsela, y lo que *Sicario* muestra en el espacio de la frontera y lo que la Furia Épica sobre Teherán muestra en el espacio del Golfo Pérsico y lo que los drones sobre Sinaloa muestran en el espacio donde el mapa de México y el apetito del imperio se superponen sin resolverse es que hemos entrado en el período que Carlo Galli llama de la guerra global no como estado de excepción sino como condición permanente, no como el intervalo entre dos paces sino como el fondo continuo sobre el que la paz fue siempre una figura provisional, un paréntesis en la violencia que el orden necesitaba para reproducirse y que ahora ya no puede ni quiere disimular porque la disimulación requiere una energía simbólica que el cuerpo soberano ha gastado en otra parte, en los gritos, en los muros, en los nombres propios para el vacío, en la liturgia apocalíptica que promete que después de la catástrofe viene la gloria y que por lo tanto la catástrofe no es el fracaso del orden sino su consumación.

Ronell lo anticipó en el registro de la adicción: el momento en que el adicto ya no puede distinguir entre el deseo de la sustancia y el deseo de acabar con ella, entre el impulso de consumir y el impulso de destruir, entre el flujo que sostiene la vida y el flujo que la devasta, ese momento en que la estructura del deseo se ha vuelto tan indistinguible de la estructura de la autodestrucción que cualquier movimiento hacia

la cura reproduce la enfermedad, cualquier operación terapéutica es también una dosis, cualquier guerra contra el veneno es también el veneno, y lo que el fentanilo y los BGM-109 Tomahawk comparten no es solo la gramática de la urgencia sino la lógica del síndrome de abstinencia: el cuerpo imperial que ataca a México porque ya no puede sostener el reconocimiento de su propia dependencia, que bombardea Teherán porque ya no puede sostener el reconocimiento de su propio colapso, que levanta muros porque ya no puede sostener el reconocimiento de que las fronteras que construyó siempre fueron porosas para el capital y solo sólidas para los cuerpos que el capital no necesitaba, los cuerpos que debían quedarse del otro lado del mapa, en la zona de sombra, en el espacio donde el orden descargaba lo que no podía integrar sin reconocer que su luz siempre dependió de esa oscuridad administrada.

Y sin embargo la sombra no se administra indefinidamente, y los atados de Peele lo saben con la certeza silenciosa de los que han esperado demasiado tiempo en los túneles, y lo que emerge de esos túneles no es el caos que el orden temía sino algo más perturbador: es el orden mismo, es el reverso exacto del orden, es la imagen especular de todo lo que el centro construyó para no verse, y cuando esa imagen emerge y se planta en la superficie y levanta las tijeras y reclama su parte del mundo el gesto aterroriza no porque sea ajeno sino porque es idéntico, porque el doble no trae nada que no venga de la misma fuente, porque los monstruos del bosque de *The Village* llevan los mismos huesos que los ancianos que los fabricaron, porque el sicario que opera en el túnel bajo la frontera aprendió su oficio en la misma escuela que el Estado que lo emplea, porque el espíritu de Guzmán que recorre los pasillos del Capitolio habla el mismo idioma teológico que los pastores evangélicos que ungieron a Trump como el Ciro persa de los tiempos finales, ese rey pagano que sin saberlo cumple la voluntad del Dios del orden, ese soberano que no necesita creer porque su función no es creer sino percutir, no es iluminar sino consumar, no es gobernar sino clausurar el paréntesis secular que la modernidad abrió entre la teología y el poder y que ahora se cierra con la misma violencia con que se cierra cualquier herida que no fue tratada a tiempo, con la misma puntualidad espectral con que Vietnam regresa en cada nueva operación de nombre propio, con la misma fidelidad de la deuda que el olvido no cancela sino acumula, sedimenta, espesa, hasta que el texto de la historia ya no es legible como argumento sino solo como síntoma, solo como la marca que deja en el cuerpo lo que el cuerpo no pudo ni nombrar ni expulsar ni enterrar suficientemente hondo como para no escuchar, en el silencio de la madrugada, el sonido de los atados subiendo por las escaleras.

Bibliografía.

Cristi, Renato. *El pensamiento político de Jaime Guzmán: Autoridad y libertad.* Santiago: LOM Ediciones, 2000.

Cristi, Renato. *El constitucionalismo del miedo: Propiedad, libertad y democracia.* Santiago: LOM Ediciones, 2014.

Derrida, Jacques. *Canallas: Dos ensayos sobre la razón.* Traducido por Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: Trotta, 2005.

Galli, Carlo. *Political Spaces and Global War.* Editado por Adam Sitze. Traducido por Elisabeth Fay. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

Girard, René. *La violencia y lo sagrado.* Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1983.

Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology.* Princeton: Princeton University Press, 1957.

Mike Lofgren, *The Deep State: The Fall of the Constitution and the Rise of a Shadow Government* (New York: Penguin Books, 2016)

Ronell, Avital. *Crack Wars: Literature, Addiction, Mania.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.

Santner, Eric L. *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty.* Chicago: University of Chicago Press, 2011.

Schmitt, Carl. *Teología política.* Traducido por Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009. [Orig. 1922]

Spanos, William V. *American Exceptionalism in the Age of Globalization: The Specter of Vietnam.* Albany: State University of New York Press, 2008.

Walzer, Michael. *Guerras justas e injustas: Un razonamiento moral con ejemplos históricos.* Traducido por Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Paidós, 2001.

Peele, Jordan, dir. *Us.* Universal Pictures, 2019.

Shyamalan, M. Night, dir. *The Village.* Touchstone Pictures, 2004.

Singleton, John, Eric Amadio y Dave Andron, creadores. *Snowfall.* FX, 2017–2023.

Villeneuve, Denis, dir. *Sicario.* Lionsgate, 2015.

La fisura posthegemónica de Gerardo Muñoz

A propósito de *La fisura posthegemónica* (Doblea Editores, 2025), de Gerardo Muñoz

Ángel Octavio Álvarez Solís

La demonología está de vuelta, a pesar de que ya no tenemos un baremo para clasificar a los ángeles de los demonios. Quizá siempre hemos vivido el tiempo de los demonios. No en vano el profeta Isaías describió a Lucifer como *el que nace por la mañana*. Haciendo alusión a la formación matinal de lo demoniaco, el poeta José Bergamín, que dicho sea de pasó el joven Agamben aprendió de él su inclinación por la comedia— escribió que para los humanos ese seductor originario llamado Lucifer, emperador de las sombras, puede ser una forma de la luz. En efecto, lo demoniaco puede aparecer para nuestros sentidos como luz, de *angélica luz* al decir de Pablo de Tarso. Introduzco este relato prístino de la teología política de la luminosidad demoniaca porque el libro de Gerardo Muñoz, *La fisura posthegemónica* es, en su osadía intelectual, un intento por pensar y, por qué no, de vivir bajo las sombras de la luz, *post tenebras lux*.

¿Cómo pensar la política, cómo habitar un mundo tenebroso, si la política lumínica es hoy día es lo impensado? ¿Puede la política finalmente, contra la tradición del telurismo maquiavélico, ser una práctica angelical? ¿Por qué le temen los policías de la justicia a los ángeles que claman ser escuchados o mirados? Pequeña precisión: hoy la política es hegemonía: máquina automatizada, administración de lo mismo, gestión de la catástrofe; sin embargo, lo político, quizá concediendo un espacio político liminal fuera de la política, sea hoy el lugar del demonio: un puesto posthegemónico. Ninguna concesión conceptual. Por todos lados hay demonios, pero no todos los demonios son iguales. En este mundo carecemos de ángeles, aunque esta ausencia sea acusada de visita gnóstica. Los ángeles y los demonios se comportan de forma equivalente, pero no son lo mismo. Por eso tenía razón José Bergamín al decir "que no es lo mismo tener idea del Demonio que tenerle sentido o que tener sentido del Demonio: un cierto sentido. Se puede no tener idea del Demonio y tener sentido de él"[177].

El demonio de la política o, porque no anunciarlo ya, el demonio de la hegemonía ha perdido su luz angelical y se ha transformado en una política de lo cóncavo, en una falta de relieve. La política contemporánea no permite ni ángeles ni demonios y

[177] José Bergamín. *La decadencia del analfabetismo & La importancia del demonio* (Cruz del Sur, 1961), 80.

por eso toma la forma paranoide de la proyección. Si Simone Weil nos confesó que sólo los seres humanos caídos en el estado extremo de la degradación social pueden decir la verdad y todos los demás mienten; lo mismo ocurrió con los ángeles caídos de la hegemonía: sólo cuando los demonios del ciclo progresista latinoamericano o de Podemos en España perdieron su cuota angelical dijeron su verdad degradada: la izquierda también miente. Pero, nuevamente, no toda izquierda miente igual ni de la misma forma. En cambio, la derecha siempre dice la verdad, su verdad: sólo me interesa tu cuerpo, tu fuerza de trabajo, tu tiempo y tu alma, en última instancia, convertirme en tu verdugo a costa de tu cariño.

Desde las primeras páginas del libro, Gerardo nos alerta de esta bifurcación contemporánea entre el cielo y el paisaje como formas de contener la política administradora, pues para salir de los demonios hegemónicos basta mirar para arriba y sentir el firmamento, o de mirar para abajo y enhebrar las raíces del suelo. Esto constituye el centro de la fisura posthegemónica: no proponer un fundamento civilizatorio con base en las gramáticas del suelo, de lo disponible. Esa es la diferencia estelar entre *firmamento* y *fundamento*, o la diferencia vegetal entre "pensar con los pies en la tierra" (Carla Cordua) y "pensar con el suelo de la tierra". La civilización y la política, que como modo de producción de objetos y formas de vida se tornan indistinguibles, son ya los demonios caídos que, como escribió Lorenzo Scupoli en 1589, necesitan un combate espiritual. Esto creo yo constituye el arcano del libro de Gerardo Muñoz: un combate espiritual contra los demonios y los falsos ángeles de la política, una apuesta por la felicidad del pensamiento y la imaginación en detrimento de la mala fe de las pedagogías política contemporáneas. Y para ello nos alerta de la forma del sendero que debemos evitar: los caminos sin relieve, sin estilo, sin ritmo o con exceso de velocidad. Hoy día debemos ser lentos como las raíces y rápidos como los vientos, pues el pensamiento marítimo del que nos habla Gerardo –en diálogo con Badiou y la vida auténtica— no sería posible sin una tierra fértil donde dejar de naufragar.

Finalmente, la pérdida del relieve, la falta de fisuras nos encamina al terreno de la cartografía, al espacio yermo de la cavidad metropolitana: "La prohibición de los relieves confirma el aura de la época sin movimiento" (Muñoz, 18). Por eso es tán importante la fisura posthegemónica porque el mal tiene nombre de poesía: civilización, y su bella dama, la ciudad, la resguarda matinalmente. "La civilización es el dispositivo por el cual se intenta objetivar el mundo a la producción" (Muñoz, 144). Si la hegemonía fue la última forma de la civilización latinoamericana, hoy día esa ciudad está devastada por una simple, aunque atroz razón, la falta de belleza y de estilo convertidas en simple administración. El combate espiritual es, como enseñó Blanqui en su celda, la única vía para que los cometas iluminen la oscuridad de las barricadas y, con ello, de hacer de la imaginación y los astros los guías que permitan llevar la luz de las ciudades quemadas.

La fisura posthegemónica: la posibilidad de otras formas de libertad

Lieta Vivaldi (Universidad Alberto Hurtado)

El libro parte de una afirmación provocadora: vivimos en una "época inmóvil". Gerardo Muñoz describe nuestro presente como un tiempo atravesado por guerras, movimientos sociales y una intensa producción cultural, pero marcado, en lo profundo, por la mala fe y el nihilismo (p.13 y ss). La apariencia de cambio esconde lo que el autor llama un "motor inmóvil", una lógica que sostiene la repetición y la búsqueda obsesiva de seguridad. Se trata, así, de un tiempo estancado, en el que el lenguaje, la política tradicional y las grandes narrativas ya no logran abrir experiencias genuinas.

Frente a este diagnóstico, el libro no propone un nuevo programa ni una nueva hegemonía, sino la búsqueda de otros modos de experiencia capaces de abrir fisuras en ese tiempo clausurado: el paseo sin propósito, el relieve inesperado o el gesto del desertor que abandona el barco (p.17). Este énfasis en la fisura puede ponerse en diálogo con lo que Judith Butler ha planteado respecto de la interdependencia: la libertad no puede pensarse como autonomía individual, sino como algo que emerge de formas de vida sostenidas por relaciones múltiples, precarias y, al mismo tiempo, generativas (Butler, 2020). A su vez, resuena con los aportes de Sara Ahmed sobre los afectos, en particular sobre cómo el miedo y la promesa de felicidad circulan socialmente fijando a los cuerpos en lugares conocidos y reforzando la clausura del presente (2015). En este sentido, abrir fisuras implica también desviarse de esas rutas afectivas normativas, dejando espacio para otras formas de estar en común.

En este marco, Muñoz introduce una noción central del libro: lo no-vivido. Se trata de aquello que permanece como potencia en cada vida, lo que aún no ha ocurrido —y quizás nunca ocurra—, pero que mantiene abierta la experiencia. La felicidad, sostiene el autor, no reside en la conquista, el logro o la virtud moral, sino en esta apertura a lo no-vivido, en la capacidad de moverse entre posibilidades no clausuradas. Lo no-vivido aparece así como el contrapeso de la época inmóvil: aquello que puede liberar la experiencia frente al cierre y la lógica de la compensación.

A partir de este diagnóstico, el libro continúa con un análisis del agotamiento del ciclo progresista latinoamericano. Se examina la llamada "marea rosada" —Chávez, Lula, Kirchner, Evo, Correa— y muestra cómo estos gobiernos oscilaron entre políticas redistributivas y modelos extractivistas, sin transformar las bases estructurales del neoliberalismo (Capítulo 2). La hegemonía progresista, lejos de abrir nuevas posibilidades, terminó operando como un dispositivo de contención del conflicto. En este agotamiento se abre el espacio para el ascenso de las derechas extremas contemporáneas —Bolsonaro, Trump, Vox, Milei—. Lo posthegemónico emerge, entonces, cuando las formas clásicas de hegemonía estatal y populista se revelan incapaces de sostener procesos de transformación (Capítulos 2 y 3).

El libro reflexiona también sobre la hegemonía, la comunidad y la movilización en América Latina. Muñoz muestra cómo la hegemonía depende siempre de la tensión entre Estado y comunidad, sin que ninguno de estos polos logre sostener el conflicto abierto. A diferencia de la tradición de Laclau, que concibe la hegemonía

como articulación de demandas en un pueblo unificado, Muñoz sostiene que esta lógica tiende a neutralizar la diferencia y domesticar lo político (Muñoz, cap. 3). En este punto resulta especialmente sugerente el diálogo con Silvia Federici, quien ha advertido que muchos proyectos comunitarios, aun cuando se presentan como emancipadores, reproducen desigualdades de género y cargas de trabajo no remunerado para las mujeres. Federici subraya que "lo común" no puede construirse sobre la explotación ni sobre la repetición de roles tradicionales, sino que debe ser un espacio de lucha, redistribución y reconfiguración constante (2020). Desde esta perspectiva, no toda comunidad es automáticamente emancipadora; como sugiere Gerardo Muñoz, muchas veces reproduce lógicas de consenso y apropiación ya conocidas.

Desde aquí, el autor se pregunta cómo pensar una institucionalidad y una democracia posthegemónica. Propone la idea de una democracia del "no-todo", una democracia que no se funda en consensos plenos ni en principios totalizantes (Muñoz, cap. 4). En este punto, el libro converge con las críticas a las *identity politics*: cuando la política se reduce a la representación de identidades fijas, corre el riesgo de clausurar el disenso y desactivar la potencia transformadora de los movimientos. Lo posthegemónico apunta, en cambio, a sostener formas de libertad, experimentación y apertura que no se reduzcan ni al Estado, ni a la comunidad, ni a la identidad. Uno de los pasajes más elocuentes del libro retoma una idea de Carlo Diano: "Hay civilizaciones en donde la forma prevalece al acontecimiento y otras en donde el acontecimiento prevalece a la forma" (Muñoz, p. 144).

A partir de esta distinción, Muñoz propone entender la crisis política contemporánea como una colisión entre forma y acontecimiento: entre los intentos de estabilizar lo político —Estado, hegemonía, comunidad organizada— y la irrupción de lo inesperado, lo singular, lo imprevisible. Esa zona irreductible, afirma, no puede ser administrada ni por la moral, ni por la economía, ni por la composición de demandas al estilo populista (Muñoz, p. 144). Por eso, lo posthegemónico implica un "paso atrás" respecto del principio civilizatorio y cuestiona la necesidad de organizar la política desde marcos normativos o productivos.

De allí se desprende su apuesta: favorecer la turbulencia del conflicto en lo real, aceptar que lo político no siempre debe cerrarse en consensos ni en órdenes definitivos, sino abrirse a lo inapropiable, a aquello que queda fuera de la producción y de la organización hegemónica.

Esta lectura resulta especialmente iluminadora para pensar experiencias recientes como el estallido social chileno de 2019, donde el acontecimiento irrumpe de manera irreductible y la "forma" —Estado, Convención Constitucional— llega después, intentando canalizar ese exceso. Algo similar ocurre en el campo de los feminismos: la movilización universitaria de 2018 abrió un acontecimiento que desbordó a la institucionalidad académica y política. Los protocolos, las leyes y las oficinas de género buscaron dar cauce a ese exceso, pero muchas veces terminaron neutralizando el conflicto.

En este sentido, la perspectiva posthegemónica de Muñoz invita a no apresurar el cierre del disenso y a sostener la apertura de lo que emerge. La libertad no aparece aquí como un catálogo jurídico ni como una institucionalización estatal, sino como la experiencia concreta de sustraerse a la clausura. En clave posthegemónica, la libertad se vincula con lo no-vivido, con lo inapropiable, con aquello que abre posibilidades frente al cierre neoliberal. En definitiva, *La fisura posthegemónica* nos recuerda que la política no se resuelve en las formas que buscan contenerla, sino en aquello que permanece abierto: en lo inapropiable, en lo no-vivido que resiste ser clausurado, allí donde los conflictos, los cuidados y las luchas colectivas sostienen la posibilidad de otras formas de libertad.

Referencias

Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

Butler, Judith. La fuerza de la no violencia. Santiago: Paidós, 2020.

Federici, Silvia. *Reencantar el mundo El feminismo y la política de los comunes*. Madrid: Traficante de Sueños, 2020.

Notas acerca de *La fisura posthegemónica* (2025) de Gerardo Muñoz

Miguel Ángel Hermosilla

La pregunta ineludible planteada en el libro *La fisura posthegemonica* (Doblea Editores, 2025), de Gerardo Muñoz, es si es posible pensar la cuestión del común desprendida de toda soberanía, es decir pensar un "habitar el mundo" y un devenir de lo político des- sujetado de todo relato teológico y de la centralidad metafísica de lo propio- apropiante, que se juega en el rendimiento de toda hegemonía, "entendida esta como principio rector del pensamiento político moderno". Así, para comprender los procesos políticos de los últimos veinte años en América Latina, incluidos la clausura y cierre de los ciclos progresistas y el surgimiento de las nuevas derechas en el mundo, sería necesario revisitar la tesitura de estas emergencia políticas, a luz de lo que el autor del texto deja esbozado como una teoría general de la legitimación y la hegemonía, pensada como una reposición técnica, instrumental y política de lo teorizado por Gramsci y que Mouffe y Laclau problematizaron como articulación post marxista del poder, luego de la suspensión del gran sujeto político revolucionario del paradigma nacional popular totalizante[178]. Ya en el gesto articulatorio de Laclau y Mouffe se presumía de la recomposición de la fragmentación de la izquierda y por eso fue consistente que su gesto remitiera a la traducción política que Gramsci había experimentado en la Italia del post- Risorgimento (Muñoz, 142).

La condición ontopolítica de la desarticulación o el descarrilamiento epocal en el cual estamos alojados, desprendidos de una progresiva filosofía de la historia, y de las categorías que orientaron la modernidad política, a decir: sujeto, soberanía, estado, representación y democracia, nos exige pensar – nos sugiere el texto- en las condiciones de posibilidades de la propia reflexión en torno a los procesos políticos que experimentó América Latina desde la entrada del siglo XXI en el contexto de la denominada Marea Rosada, que podría leerse como un proyecto político anclado al deseo progresista de la conquista hegemónica del Estado para avanzar en reformas relativas a la redistribución de la renta del capital pero que dejaba intactas las condiciones de producción y reproducción de las lógicas de aceleración según el capitalismo mundialmente integrado y el régimen de la subsunción- dominación- de la maquinación tecno-productivista y sus dinámicas de crecimiento y desarrollo asentadas en el neo-extractivismo y la explotación de materias primas para abastecer los requerimientos del mercado mundial, sin alterar sustancialmente- o más bien adecuándose- al principio de propiedad y equivalencia condicionado por el patrón indeterminado de la acumulación financiera y la administración política del hegemón gubernamental.

Sin reducir a un bloque indistinto las diferentes experiencias "democráticas" que se vivieron en los distintos procesos reformistas de América latina, desde el Estado integral y plurinacional en Bolivia, hasta el neo peronismo kirchnerista argentino,

[178] Por "hegemonía" tendríamos que entender a la noción gramsciana de dominación que el Estado ejerce a través de una élite social y económica por medio del consenso de los dominados. Allí donde no se logra consenso, sugiere esta teoría, el Estado recurre a la coerción.

pasando por los eventos populistas de Brasil, la experiencia popular nacional bolivariana y el estado ciudadano de Ecuador, el intento de pensar la irrupción trágica del evento, la insubordinación de los pueblos y el gesto de interrupción, siempre sujetos a la integración soberana del hegemón de la historia, es una de las tesis que están instaladas en la demanda critica que el texto, en la disyunción posthegemónica del *interregnum*, insiste en problematizar:

"En la medida en que la lucha se libre tomando a la vida como objeto hay hegemonía y siempre la ha habido. "El siempre la ha habido", se piensa aquí como el indistinto principio de dominación que cardinaliza los diferentes intentos de recaptura de "lo que siempre se escapa" y que caracterizaría a todo "fantasma hegemónico" de legitimación y la totalización final[179]. Schurmann entendió la hegemonía como un proceso fantasmal de la organización del sentido – y por lo tanto del sentido ontológico de lo político- que cada epocalidad erige para reprimir la finitud del singular en nombre de lo propio (Muñoz, 45-46). A este resto profano que excede la política como objeto último de la vida le podríamos llamar condición posthegemónica (Muñoz 58).

Las cartografías del ciclo progresista latinoamericano y el optimismo de la renovación política de Podemos en España mostrarían justamente las equivalencias soberanas que los viejos y nuevos pactos consensuales promueven desde la violencia normativa que el poder impone, pues de lo que se trata en el texto *La fisura posthegemónica*, es de deslizar una mirada crítica radical al diagrama ideológico político moderno que el orden del capital y sus formas axiomáticas de aceleración mantienen como marcadores epocales de explotación y sumisión sobre la potencia de lo vivo y el fragmentado cuerpo colectivo; vislumbrar desde las fragmentos desterritorializados de la unicidad equivalencial y la administración total, las trazas de una voluntad política siempre funcional a la garra civilizatoria del futuro democrático que el metabolismo hegemónico de la regla del valor necesita para su reproducción.

El giro comunitario del movimiento y la deliberación colectiva articulada en la decisión política soberana, para el caso de las micro políticas progresistas latinoamericanas, como la igualdad en la diversidad y la transversalidad que dan cuenta de "una nueva voluntad popular con todos", manifiesta en los programas neo transicionales de Podemos y el nuevo pacto político de la decisión constituyente del estado activista y militante español, no serían si no, a la luz de cierta lectura infrapolítica de "la negatividad pura" y la alteración epocal, más que otras forma de "totalización hegemónica" por los medios del consenso de la unicidad totalizadora y la reproducción autoritaria del viejo orden vertical metropolitano, que la apertura proliferante de la fisura posthegemonica no deja de problematizar en el medio de aceleración *stasica* del nihilismo del capital.

Si la hegemonía depende, siempre en cada caso, de una solicitación de lo político como esencia eterna sobre la vida; la posthegemonía insiste en la singularidad de su relación desarticulada con la historia y la comunidad. La posthegemonía inscribe un tiempo trágico inherente a la comunidad. Este abismo es siempre la fisura material y el límite impropio con respecto al fantasma hegemónico, que desiste en la apropiación del tiempo político como núcleo de la dominación en la historia (Muñoz, 59-60). Y aquí llegamos a un par de preguntas fundamentales problematizadas en el texto, a saber; ¿cuál es el estatuto hegemónico- totalizante- del liderazgo o la conducción política de los procesos reformistas "hispanoamericanos" de la primera y

[179] Jon Beasley-Murray. P*osthegemony. Political Theory and Latin America* (University of Minnesota Press, 2011), 21.

segunda década del siglo XXI?, ¿han sido estas instanciaciones reformistas un consenso hegemónico de conducción soberana y legitimación burocrática de la redistribución de la renta, orientadas a la contención de los patrones tecno-administrativos del régimen de acumulación, alejadas de la transformación de la naturaleza de la propiedad y del estado impuesto por las clases dominantes?, y podríamos agregar nosotros también; ¿cómo leer estás instanciaciones progresistas en el medio de la ruptura de los consensos del capital, y atravesadas por la *stasis* y la guerra civil que las interpelan?

En efecto, ¿cómo podríamos imaginar – pensar desde la alteración del pacto equivalencial y la guerra colonial racial global cibernética, una apertura radical hacia una politicidad an-hegemónica sin la voluntad unificante de la recaptura de "aquello que siempre escapa" a todo cierre hegemónico?, vale decir, ¿cómo imaginar la condición no gubernamental de una experiencia de resistencia y emancipación como afirmación material de lo múltiple y lo singular articulados desde abajo sin necesidad de representación ni dirección desde arriba?[180]. Según Schurmann, el hegemón es aquello que funda y que sustenta la representación categorial, la tecnología por la cual se establecen principios de representación común (Muñoz 46).

De este modo la hegemonía concebida como ontología última de lo político se convierte en una especie de fantasma, que en comprensión de Schurmann neutraliza la dimensión trágica propia del singular traduciendo normas y legislando leyes en nombre de su propio principio soberano. Para Schurmann, hay una especie de alegría en la sumisión violenta a ella. Quizás la intoxicación que ellos desean para nosotros, o que nosotros deseamos para nosotros mismos a través de ellos (Muñoz, 69). Es precisamente este salto entre articulación hegemónica del todo y "democracia experimental infinita, que permite la detonación de la potencia del "no – todo" en el libre transcurrir abierto de su proliferación indeterminada, lo que busca problematizar la posthegemonía como fisura agrietada del uso y la afirmación an-económica de las distintas formas-de–vida, en la alteración stasiológica del consenso del capital, en plena hegemonía rota y guerra civil abierta a la intensificación de los fascismos y las distintas sublevaciones constitutivas del habitar el mundo, desprovisto de sujeto y teología; atravesados por el *ethos* expresionista de la insurrección irreductible .

¿Qué significa que vivamos en una época expresionista? Primero, que vivimos en el fin de la hegemonía, y que, por lo tanto, sólo podemos comprender el mundo más allá de la representación y desde lo irreductible. Irreductible es el nombre de una nueva geometría del ser contra la civilización como el partido de la reducción (Muñoz, 135). La pregunta que deja planteada el autor en uno de los últimos capítulos del texto, relativa a pensar una democracia de corte posthegemónica, en el contexto de la deslegitimación del constitucionalismo americano, "caído en discurso corporativo", luego de la destitución de la racionalidad jurídica moderna, y después del desmantelamiento de la metafísica política, como estructuración teo-linial de la historia, que apuntalaba la legitimación soberana constituyente, parece deslizarse como un oxímoron constitutivo de la norma hegemónica y el bucle principial de la máquina gubernamental, a no ser que este mismo principio este orientado hacia la reconstitución problemática de la manifestación fenoménica del agotamiento de la arquitectura política moderna, en un intento infrapolítico de impedir la sutura normativa entre política y hegemonía, entre vida y contrato como un pensamiento que se sustrae a la cosificación de la existencia y "la dominación por medio de la

[180] Concepto planteado por Sergio Villalobos Ruminott, para referirse también al problema de la dislocación hegemónica, ver *La Desarticulación: epocalidad, hegemonía e historicidad* (Editorial Macul 2019).

tecnificación de lo político", para habitar una democracia anárquica, ateológica y defectuosa de las instituciones, que rompa con el modelo jurídico sacrificial moderno y el principio de equivalencia general policial, a la vera de la sacralidad absoluta de la ley, para pensarnos en una democracia posthegemónica y transformadora, más allá del movimiento circular del discurso capitalista[181].

Quizás sea necesario volver a imaginar lo que la democracia significa para nosotros tomando de referencia lo que "Alemán" denomina "un deseo de perdurar" (Muñoz, 111)[182]. Y más abajo: "Pero para que nuestro deseo de singularidad perdure, es necesario avanzar no tanto en una teoría crítica básica, como en un pensamiento transformador que libere la relación que mantiene la singularidad con el contrato social, dando cuenta del deseo imposible que subyace en el no- todo" (Muñoz 112). A esta altura, podríamos afirmar que pensar la posthegemónica consiste en imaginar la urgencia de afirmar la potencia de una democracia excesiva y salvaje, irreductible a los consensos de las equivalencias administrativas, más allá de los escombros de la destrucción de "los viejos cuadrantes de la teología política moderna" y sus dispositivos epocales de captura de los viviente y la estabilización gubernamental del mundo; recuperar un pensar el común del habitar la tierra, desplazándonos de los imperativos mandantes de la era de la razón hegemónica y su tribunales verticales, hacia una poética del uso inoperante de toda experiencia singular de la existencia colectiva, en el que el deseo de lo múltiple y la invención an-económica de toda forma de vida desborde los principios soberanos de la lógica maestra del arte de gobernar y la economía política de la vigilancia y el imperio identitario del reparto.

Sería justamente en este paisaje plurimundanal donde la fisura posthegemónica actúa como una constelación de pensamiento que traza el diagrama de una "política poética" del uso y un comunismo a principial ateológico que excede las formas del contrato sacrificial moderno que ya nunca pensó, en su teatro inmunitario del *nómos* metropolitano, una teoría profana de las instituciones desajustadas de la racionalidad sacralizante del pacto soberano como tecnológica de guerra y captura " contra todo lo que huela a vida y existencia": "tomando distancia de las lecturas normativas, abrir el pensamiento a la institución supone aventurarse a preguntar por el 'día después' que hayamos destituido la fuerza de la objetivación hegemónica[183].

Pensar la fisura posthegemonía como un trazado de la imaginación política destituyente del teatro político moderno y sus motes autoritarios de producción de orden; estado, revolución y pueblo, es afirmar un pensamiento de la emancipación que viene desprendido de las categorías de la filosofía del progreso como hegemón epocal de la articulación del sentido de la historia. No hay en la estructura metafísica de la imaginación política clásica, como filosofía de la historia, o como teoría de la hegemonía, una topología del pensamiento para experimentar la singularidad irreductible y radical del "no lugar"- y el "no- todo"- que abren los procesos de insurrección epocal, la fisura posthegemónica asiste a la implosión de toda forma principial de hegemonía y es en esa disyunción an-árquica que debemos pensar formas políticas experimentales no revolucionarias de restauración civilizatoria- el principio moral de toda policía- si no por el contrario abrir la invención de una textura contra política de un afuera del logos y la polis, se trata de un pensamiento musical que acampe más

[181] Jacques Lezra. Instituciones defectuosas: un protocolo para la república.

[182] Gerardo Muñoz. *La fisura posthegemónica* (Doblea Editores, 2025), 109.

[183] Ficción de la razón. "Entrevista a Gerardo Muñoz sobre La fisura posthgemónica", *Ficción de la razón,* Junio de 2025: https://ficciondelarazon.org/2025/06/13/entrevista-a-gerardo-munoz-sobre-la-fisura-posthegemonica/

allá del mundo de la representación y la ruina de los principios civilizatorios, en la trágica errancia del deseo de perdurar, en el exilio abierto de un paisaje sin nomos metropolitano, en el comunismo salvaje- destituyente- del desbordamiento y la tonalidad del encuentro que implica "la vuelta a la autonomía informe de la existencia".

Y es en este contexto de ruptura del tejido de la razón moderna y de revuelta contra "la totalización social de la lengua epocal, que Palestina se levanta como fuga an-economica de la economía principial del sentido y la planetarización capitalista; deviene el nombre exote- exílico- fisurado de ese deseo intransitable de "perdurar en la autonomía informe de la existencia" contra el vasallaje colonial civilizado, la nueva verdad del ritmo subversivo contra de la violencia imperial – sionista y su proyecto de dominación totalitario, es el nombre Palestina la topología de la imaginación " expresionista" por donde los poros de la tierra exudan la tonalidad del encuentro y la resistencia; por donde el mundo respira de la totalidad asfixiante de la guerra civil planetaria y la violencia hegemónica de la conquista equivalencial del capital, desplegado a fuego por todos los rincones de la tierra.

Posthegemonía y retracción de la civilización. Sobre *La fisura posthegemónica* (2025) de Gerardo Muñoz

Carlos Flores Cancino

Este otoño de 2025 hemos podido asistir a la publicación de *La fisura posthegemónica* (Doblea Editores, 2025) de Gerardo Muñoz. Un libro que a todas luces busca generar una grieta en el seno del escenario político contemporáneo. O, más bien, devela la grieta constitutiva a todo intento por edificar nuevas arquitectónicas políticas y hegemónicas, señalando muy hábilmente su desfondamiento e inviabilidad. Es precisamente ésta la riqueza que nos ofrece *La fisura*. Nos advierte sobre la descomposición de la civilización occidental y discute con aquellos sectores de la política y el pensamiento contemporáneo que se esmeran en limpiar una casa que se cae a pedazos.

Podríamos decir con Muñoz que vivimos en una época de 'curiosas inversiones': la época de los movimientos inmóviles, donde "la extensión del movimiento de todas las cosas esconde un motor inmóvil originario». (Muñoz, 13) En esta dirección la mirada de Muñoz no solo refresca la crítica sobre el agotamiento de la gramática política hegemónica y los proyectos progresistas —tanto en Latinoamérica, con la Marea Rosa, como también la experiencia de Podemos, en España. Sino que nos invita a transitar hacia un habitar otro; asumiendo como condición necesaria del mismo la radical imposibilidad de organizar la vida en base a la legitimidad de la política moderna y los *archein* o principios de estabilización del orden de la representación y la forma como mediación.

Frente a la romantización de la experiencia de la Marea rosa en la metrópolis europea por parte de Podemos, en la *Fisura* se nos advierte que: "El resultado del déficit ya ha sido comprobado en el llamado "ciclo progresista latinoamericano", cuya fragilidad no pudo dar riendas de largo plazo a procesos que comenzaron a sentir los efectos de la caída del precio de los commodities (…) Si la cartografía latinoamericana fue un tipo ideal para el ascenso de Podemos, ya no puede serlo" (Muñoz 84)

El deseo progresista de conquista hegemónica del Estado se agota precisamente en la imposibilidad de salir del dispositivo de la metafísica occidental. Que en la modernidad latinoamericana y se reafirma en los *archein* principiales de la dominación tecno-científica capitalista y la ley general de equivalencia: "La poética política [posthegemónica] pide la renovación de los presupuestos de la emancipación desde la turbulencia del singular en la época final del cierre de la historia de la metafísica". (Muñoz 121) En su ensayo titulado "¿Qué hacer en el fin de la metafísica?" de 1983, Reiner Schürmann se pregunta precisamente ésto. A lo que responde: "Combatir todos los vestigios de un Principio que da la medida (…) Ésta es la condición práctica para superar la clausura metafísica y para que el obrar se vuelva "sin porqué", anárquico y ateleocrático" (Schürmann 1993, 32-33). Esta ausencia de principios últimos —y negación práctica de nuevos principios y/o un nuevo *hegemon*— que orienten el sentido ontológico de lo político es la clave es la operación deconstructiva que se aventura a poner en movimiento Muñoz. Al punto de preguntarse por su dimensión práctica, es decir, cómo habitar anárquica o posthegemónicamente.

Frente al agotamiento de la política principial hegemónica emerge la pregunta por pasado mañana, «el día después de la destitución». Esta pregunta dialoga con una preocupación casi análoga a la de Josep Rafanell i Orra (2024) en *Fragmentar el mundo* y la de Marcelo Tarì (2025) en *No existe revolución infeliz*. La institucionalización de lo vivo gira en torno al carácter instituyente de la destitución: "la posthegemonía impulsa un momento instituyente de la emancipación igualitaria como conflictividad de una politicidad sin cierre" (Muñoz, 124) y así, rehabilita un común inequivalente o una contra-comunidad que puede ser entendida como "la dispersión de formas de vida concebidas como puntos de fuga de la política hegemónica, orientadas hacia el "uso" y la "singularidad" en lugar de la habitual apropiación" (Muñoz, 39) Lo que sitúa al libro de Muñoz en un diálogo fraterno y cómplice con estos dos autores.

Ahora, "¿Cómo pensar una forma de institucionalizar, ya no desde el régimen de una biopolítica positiva y constituyente, sino en la disyunción del tiempo no-político de los vivos?" (Muñoz, 71) Para Muñoz, al igual que para Tarì y Rafanell i Orra, quizás la respuesta está en un modelo post-identitario de comunidad: la comuna. Josep nos dice: "La comuna es el recorrido de los caminos hacia los contra-mundos compartidos que ya no se dejan gobernar» (Orra 2024, 138) Y por su parte Tarì nos señala: «La comuna —y no el común— es el aspecto constructivo inseparable del destructivo con el que se muestra ahora la potencia destituyente". (Tarì, 2025, 33). Muy cercanos, ambos, con el momento instituyente de la posthegemonía.

Otro elemento clave es el desplazamiento a través del cual Muñoz opera. Nos introduce en un análisis que va desde una democracia radical o "una democracia no equivalente e inasible" (Muñoz, 72) y la lleva hacia sus últimas consecuencias, habitar su límite y su propio desfondamiento, compone el gesto posthegemónico. Esto es una apertura radical a un habitar otro, una infrapolítica, sin programa, sin conducción y sin la rehabilitación de una soberanía política. Un abandono, o renuncia, a la gramática política moderna, no sólo en términos de hegemonía, sino de la propia retórica —lengua articulada— que rige la vida en la *polis* occidental o metrópolis planetaria.

Este mismo desplazamiento ubica a *La fisura posthegemónica* —de cara a una «época expresionista»—, en una constelación de pensamiento y discusión de sensibilidad anárquica en la estela de Tiqqun y del Comité Invisible. Constelación que no solo busca el desfondamiento de los principios epocales, sino que nos invitan a habitar el *abgründ*, esto es, el de fundamento. Un vivir anárquico y posthegemónico. Como nos dice Tarì, «estos es lo que podemos imaginar como los primeros compases de los prolegómenos para un habitar destituyente» (Tarì 2025, 125). Así mismo, para Muñoz, la "posthegemonía es un elemento para salir de la inmovilidad de la politicidad devastada; otro ingrediente en el curso de la descivilización" (Muñoz, 146). Y quizás este gesto de habitabilidad desfundada y des-fundante sea lo que distancia las reflexiones de Muñoz del horizonte refundacional —o posfundacional—, que asumen como tarea cardinal la elaboración de nuevos principios o *nomos* hegemónicos que rigen y/o obturan nuestra mirada frente a lo frenético del presente. Estos procesos que abrieron el milenio y que marcaron el horizonte populista de las izquierdas —las experiencias de Podemos y la Marea rosa o ciclo progresista latinoamericano— hoy llegan a su coherente desgaste. En este escenario: "la hegemonía ya no se encuentra del lado de los grupos subalternos, sino que se convierte en la máquina gubernamental que reproduce, vigila y doméstica el potencial de una "política del pueblo". La hegemonía se convierte entonces en la "restricción de otras posibilidades políticas" y su dique policial de contención" (Muñoz, 28).

Muñoz es incisivo con las corrientes post-subalternistas y con los comunitarismos re distributivos: "Pensar el agotamiento del ciclo progresista necesariamente implica una toma de distancia de una posición postsubalternista" (Muñoz, 28). Y claro está, son dos tendencias que, en nombre de la subalternidad y el "pueblo", revitalizan construcciones identitarias y que terminan por desmovilizar cualquier crítica real al Estado y la economía de las equivalencias y la lógica totalizante del valor. Muñoz nos señala que el post-subalternismo hace prevalecer el consenso culturalista como motor de la política hegemónica, la cual termina por operar como un aparato de administración funcional a la máquina neoliberal y sus técnicas de gobierno y diseños geopolíticos.

El comunitarismo y la hegemonía estatal se develan como polos de la misma estructura de dominación estatal y la administración política del todo —una complicidad subordinada al principio general de equivalencia. Por esto «el concepto de hegemonía tal y como está elaborado en el posmarxismo de Ernesto Laclau, es insuficiente para dar cuenta de una forma verdaderamente transversal, heterogénea y anti-unitaria, tal y como aparece hoy al interior de nuestras sociedades». (Muñoz, 79-80) El no-todo es la emergencia de la singularidad irreductible que no sólo desborda razón que domina la vida social, sino que es la propia praxis sin porqué, anárquica y ateleológica del habitar post hegemónico que desobra y profana los dispositivos de administración.

En buena medida *La fisura posthegemónica* (2025) nos enfrenta al agotamiento de la imaginación política de los autoproclamados sectores críticos y progresistas del pensamiento latinoamericano. Nos da pistas para instituir formas-de-vida que, en su afirmación, puedan volver inoperosa la dimensión retórica —y sacrificial— del *hegemon* principial, último bastión de la metafísica occidental. Recordemos, "cuando una civilización está arruinada, debe caer en bancarrota", y la *Fisura* es una incitación a la reflexión profunda en torno a la descivilización en curso, un ingrediente en esta conjura.

Bibliografía

Gerardo Muñoz. *La fisura posthegemónica* (Doblea Editores, 2025).

Josep Rafanell i Orra. *Fragmentar el mundo. Contribución a la comuna en curso* (Irrupción Ediciones, 2024).

Reiner Schürmann. "¿Qué hacer en el fin de la metafísica?", en Diego Tatián ed., *Heidegger y la filosofía práctica* (Alción Editora, 1993).

Marcello Tarì. *No existe revolución infeliz. El comunismo de la destitución* (Petit 14, 2025).

Tiqqun, Vol.1 (1999), Disponible en la web en el siguiente enlace: Tiqqunim. https://tiqqunim.blogspot.com/2013/01/guerra.html

En apertura. Respuesta a comentarios sobre *La fisura posthegemónica* (2025).

Gerardo Muñoz

Lo que sigue a continuación es una síntesis escrita de mi réplica en la presentación de La fisura posthegemónica (Doblea Editores, 2025*), en la que intervinieron Mauricio Amar, Ángel Octavio Álvarez, Miguel Ángel Hermosilla, y Lieta Vivaldi en el espacio de la librería Cafebrería en Santiago de Chile. En este dossier aparecen publicados los comentarios escritos de aquellas intervenciones, al que sumamos la reseña de Carlos Cancino que no figuró en el panel de las presentaciones en torno al libro.*

Agradezco enormemente las intervenciones de mis amigos Ángel, Miguel Ángel, Lieta, Mauricio, porque en última instancia un libro no es nada sin la posibilidad de ser encarado y llevado fuera de sus límites. Mauricio Amar preguntaba por la apuesta general del libro, y quizás pueda decir algo sobre esto. Este libro se inspira en lo que me gustaría llamar la escritura del adiós o del *farewell.* Siempre me ha llamado la atención que, al comienzo de este siglo, dos pensadores que admiro profundamente escribieron por separado dos libros de *farewell*: me refiero a *Farewell to an Idea* (Yale U Press, 1999) de T.J. Clark, y *The Exhaustion of Difference* (Duke U Press, 2000) de Alberto Moreiras. Respectivamente, adiós al modernismo pictórico, y a la suma metareflexiva sobre América Latina. Al menos para mi *La fisura* es una forma de decirle adiós a cierta reflexión política contemporánea. Y decir adiós supone atravesar el problema; por eso mismo, el hilo del libro es un problema de hegemonía que ha dominado el horizonte reflexivo y práctico del pensamiento teórico.

Ya aludimos al colapso de las formas de mediación, y se nos suele olvidar que forma es política, y la política es sólo posible mediante una forma. Si queremos pensar contra la dominación, a espaldas del vector retórico de la hegemonía, debemos tomar muy en serio cómo la forma hoy solo cumple la tarea de la dominación sobre la existencia y la palabra. La insistencia compulsiva que las formas ofrecen desembocan en su cierre letal (en la jerga de Alex Karp) sobre cada uno de nosotros. Ángel Octavio veía que el problema se nos presentaba como salida a otra parte. ¿Pero, qué salida?

Toda salida remite a una trascendencia menor: podemos salir al cielo como interioridad espiritualizada; o bien, podemos salir a un espacio demónico nocturno, un hacer noche, como versa el título del nuevo libro de Constanza Michelson. No deja de ser un síntoma de época que algunos hoy insistan en el vector de la espiritualización como vuelta a la tierra, aunque ésta sea el desierto en *free fall* que produce el declive (*stagnation*). El último Tronti, con el que tuve la suerte de intercambiar, lo recogía: el único combate hoy pasa por la interioridad (*xeniteia*). Pero el problema aquí es que el mundo no coincide con la Tierra. Y lo que interesa, entonces, es justamente esa no-coincidencia, esa fisura, con respecto al mundo del viviente que hoy aparece como búsqueda de región. Y la región está en su acontecer fuera del mundo más que en el fuero interno.

O podríamos decir que está en la apertura del paisaje. No hay salida a un lugar sometido a la viabilidad ecológica. O no puede terminar ahí. Al final de cuentas,

como vio un pensador en su momento, la revolución industrial fue la segunda revolución, puesto que la primera había sido la relativa a la agricultura entendida como asentamiento en el terreno. En apertura entronizamos con el cielo; o, en la bellísima definición de Kurt Badt comentando la obra pictórica de Constable: "el cielo es el órgano de los sentimientos". El cielo aquí no es el espejo mítico que habilita la autoafirmación que conduce al humanismo catastrófico; más bien, es el punto de fuga que no se dirime en las particiones del suelo. Es curioso que la dominación en curso ya está operando como el diseño geoespacial del cielo. Esto es lo que comparte la figura del *palantir* de la Inteligencia, así como la *Tianxia*, doctrina "Todo bajo el Cielo" del emergente imperio chino. En apertura mantenemos las intermediaciones entre cielo y suelo en el fin de nuestro tiempo.

La herida y el sistema: purposividad, fracaso, y la tarea del traductor

Martina Villalobos

Primera parte: El impasse contemporáneo

La cosmotécnica de Yuk Hui plantea una tesis que es a la vez histórica y ontológica. La historia de la tecnología no es el despliegue de una esencia universal, sino la actualización diferencial de orientaciones cosmológicas distintas. Cada civilización piensa la relación entre el cielo, la tierra y lo humano, según lógicas inconmensurables, y estas lógicas se materializan como órdenes técnicos diferentes. El cuerpo taoísta no es un sistema cibernético con ropaje chino. Opera según una lógica recursiva que es genuinamente otra que la computación binaria del Occidente moderno. Hui llama a esto "tecnodiversidad" o la multiplicidad de fundamentos cosmológicos para la práctica técnica, cada uno con su propia manera de organizar la relación entre orden y contingencia, cálculo y lo incalculable.

El término clave en el análisis de Hui es la *recursividad*. Toma este término de la informática, donde una función recursiva es aquella que se llama a sí misma (f(x) = f(x-1) + a) resolviendo problemas complejos mediante bucles en lugar de procedimientos lineales. Pero lo extiende más allá de la programación. Para Hui, la recursividad se convierte en el nombre general para la retroalimentación o el movimiento en espiral que se repite y se desvía de sí mismo cada vez que regresa. Como él mismo dice, esto es "el verdadero espíritu de la automatización."[184] Con unas pocas líneas de código, una función recursiva logra lo que de otro modo exigiría una ejecución larga y lineal. Apoyándose en la noción de individuación de Simondon y en el paso de la cibernética de primer orden a la de segundo orden, donde el término clave se desplazó de retroalimentación a recursión, Hui sostiene que un sistema produce sus propias condiciones de existencia al volver sobre sí mismo en un bucle. En este bucle, el sistema no se limita a reproducir lo mismo, si no que genera contingencia que sería lo inesperado, es decir, un exceso inmanente a su propia autorregulación. La contingencia aquí no es una avería que colapsa el sistema, como lo sería en un mecanismo cartesiano construido sobre la causalidad lineal. En un modo de operación recursivo, la contingencia es necesaria. Enriquece el sistema. Le permite desarrollarse. Lo incalculable no estaría fuera del sistema, sino que es lo que el sistema secreta. Esta es la manera en que Hui rompe tanto con un determinismo crudo, donde el sistema simplemente se repite, como con un voluntarismo crudo, donde lo nuevo viene de la nada. Lo nuevo es el auto-excederse del sistema.

Esto no es meramente un argumento tecnológico. Hui remonta su genealogía filosófica a un momento específico: la *Crítica del juicio* de Kant. En ese texto, Kant propone un juicio reflexionante cuyo modo de operación es anti-cartesiano, no lineal y auto-legislador. El juicio reflexionante deriva sus propias reglas del encuentro con lo particular en lugar de ser determinado por leyes universales preestablecidas. Para Hui, este es el momento en que la filosofía occidental rompe con la causalidad lineal

[184] Como dice Hui en su entrevista con Geert Lovink para la revista e-flux Journal.

del mecanicismo del siglo XVII y se abre hacia lo que él llama una condición orgánica del pensar. El sostiene, siguiendo a Simondon, que este es el momento en que Kant se volvió capaz, por primera vez, de pensar la cibernética. La trayectoria desde la tercera crítica de Kant, pasando por la filosofía de la naturaleza en Schelling y Hegel, por el organicismo del siglo XX en pensadores como Bertalanffy, Whitehead y Wiener, hasta la organología contemporánea en Canguilhem, Simondon y Stiegler, constituye una historia oculta del pensamiento recursivo. Culmina en lo que Heidegger llamó "el fin de la filosofía"[185] y lo que Hui ve como la nueva condición del filosofar en un mundo donde nuestros sistemas tecnológicos ya no son mecánicos, sino que se han vuelto orgánicos y donde la frontera entre organismo natural y sistema técnico se ha desdibujado y donde la filosofía debe, como dice Hui, "romper dolorosamente con la autocomplacencia de la organicidad y abrir nuevos ámbitos del pensar."[186]

"La tarea del traductor" de Benjamin entra desde una posición que está a la vez profundamente entrelazada con esta misma herencia kantiana y marcadamente divergente de ella. El ensayo comparte el punto de partida kantiano: la cuestión de la purposividad sin propósito (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*). Benjamin, como Hui, responde a la idea de una legalidad que no es impuesta desde fuera, sino generada inmanentemente y en una direccionalidad que no apunta a un fin determinado. Pero donde Hui desarrolla esta apertura en una teoría de sistemas recursivos que absorben contingencia y producen coherencia, Benjamin desarrolla una teoría de la traducción cuya fidelidad se manifiesta como fracaso y cuya purposividad está dirigida hacia un horizonte mesiánico que ningún sistema podría alcanzar.

El ensayo habla del original y traducción, de modos de intención y lenguaje puro, de chispas mesiánicas y la vasija quebrada. Al principio parece ocupar un universo conceptual completamente distinto al de Hui. Pero emerge un punto de fricción más específico. El traductor de Benjamin, se podría leer como operando según una lógica que el marco de Hui no puede acomodar fácilmente. No porque sea "incalculable" en el sentido de Hui (una reserva inmanente dentro de un orden cosmológico), sino porque su direccionalidad apunta hacia su fracaso constitutivo. La *Aufgabe* es una tarea que es también un abandono, una fidelidad que se manifiesta como el rechazo de la comunicación exitosa, una forma cuya realización es su propia imposibilidad.

La pregunta no es si la cosmotécnica de Hui es suficientemente abierta para incluir esto. La pregunta es: si la categoría misma de sistema (incluso uno que produce su propio exceso y uno que se pluraliza a través de tradiciones cosmológicas) puede pensar una práctica cuyo *telos* no es la continuación de un mundo, sino su interrupción. No se trata de una pregunta sobre el contenido de diferentes órdenes cosmológicos. Se trata de la relación estructural entre cualquier orden y lo mesiánico.

Segunda parte: Kant y la arquitectura de la purposividad

La distinción entre propósito y purposividad es el punto de partida analítico. Pero la verdadera dificultad reside en el estatus peculiar del "sin" en *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*. La purposividad es, por su estructura conceptual, un término relacional. Nombra una direccionalidad, un ser-para. Invocar la purposividad negando a la vez cualquier propósito real es producir una direccionalidad que no apunta a ninguna parte, un vector sin destino, una legalidad que no legisla nada en particular.

[185] Como escribe Heidegger en "The End of Philosophy and the Task of Thinking".

[186] Como dice Hui en su entrevista con Geert Lovink para la revista e-flux Journal.

La solución de Kant es localizar esta paradoja en el juicio reflexionante del sujeto y no en la constitución del objeto. Este es el juicio reflexionante que Hui identifica como la ruptura anti-cartesiana. Para Kant, el objeto bello muestra una coherencia formal que se siente como si hubiera sido diseñado, pero este "como si" es un efecto de las facultades del sujeto (el juego libre de la imaginación y el entendimiento) y no una propiedad del objeto mismo. La purposividad es una purposividad subjetiva, una armonía de las facultades ocasionada por la forma del objeto. El objeto no apunta realmente más allá de sí mismo; meramente ocasiona un estado en el que las facultades apuntan la una a la otra. El "sin propósito" queda asegurado al transferir la purposividad de las relaciones externas del objeto a las relaciones internas del sujeto. El objeto bello queda fuera de las cadenas causales de producción y recepción. Su autonomía es su aislamiento. Pero este aislamiento se logra a un costo. La purposividad subjetiva que fundamenta el juicio de gusto es una sintonía sentida de las facultades como un placer. Y este placer, insiste Kant, es universalmente comunicable. Hace una demanda sobre los otros. El juicio de gusto exige asentimiento. Esto significa que incluso en su momento más aislado, más autónomo, lo estético está habitado por una dimensión comunicativa.

Conviene precisar el estatuto de esta comunicabilidad, porque en ella se juega una comprensión no convencional de Kant y que incumbe directamente al movimiento que Benjamin hará después. La comunicabilidad de la que habla Kant no es la comunicabilidad en sentido común que sería la transmisión de un mensaje o un contenido entre hablantes. No necesita ser articulada lingüísticamente. Se trata, más bien, de lo que Kant llama *sensus communis* una capacidad compartida de sentir, una disposición al acuerdo que no depende de conceptos determinados pero que, sin embargo, pretende validez universal. El placer estético no es privado; se siente como si cualquiera, en las condiciones adecuadas, pudiera sentirlo también. Es esta pretensión lo que constituye su dimensión comunicativa. Es una comunicabilidad en el modo del "como si": como si el sentimiento mismo hablara y convocara una comunidad de sujetos que juzgan sin necesidad de decir nada.

Esta precisión es crucial porque Benjamin dirigirá su crítica, precisamente, contra la concepción burguesa de la lengua como vehículo de comunicación, contra la idea de que el lenguaje sirve para transmitir contenidos a un receptor. Pero lo que Benjamin encuentra en Kant, y que explotará para sus propios fines, no es esa comunicabilidad mercantil-burguesa. Es una apertura relacional que pertenece a la estructura misma de la forma, una direccionalidad que no transmite nada pero que, no obstante, apunta más allá del objeto aislado. El objeto bello no sirve a un público, pero el sentimiento que ocasiona llama a una comunidad de sujetos que juzgan. La purposividad, incluso en su forma subjetiva, se abre a una relación.

Esta es quizás la inestabilidad que el ensayo de Benjamin explota. No refutando a Kant, sino preguntando: ¿y si la direccionalidad de la purposividad no fuera un efecto subjetivo, sino una demanda histórica? ¿Y si la forma del objeto bello no fuera una armonía auto-cerrada, sino una llamada que alcanza a través del tiempo? ¿Y si el "sin propósito" no fuera una negación, sino una intensificación de una purposividad tan radical que ningún propósito finito puede agotarla?

Tercera parte: La traducción benjaminiana de Kant

La traducción que hace Benjamin del vocabulario kantiano a su propio idioma mesiánico ocurre mediante tres desplazamientos precisos. Primero, Benjamin exterioriza la purposividad. Para Kant, la traducción, si fuera un objeto bello, mostraría una purposividad interna a sí misma como una armonía de sus propias partes. Benjamin niega esto. La traducción no tiene purposividad propia. Su legalidad se deriva enteramente de la "traducibilidad" del original como la demanda de una supervivencia que el original mismo porta. Su coherencia no es propia, sino que está tomada en préstamo de una llamada que la precede. Esta exteriorización es también una historización. El juicio reflexionante de Kant opera en un presente intemporal. El sujeto encuentra el objeto y el juicio ocurre. Benjamin incrusta este encuentro en el tiempo. La traducibilidad del original no es una propiedad intemporal de su forma, sino una cualidad histórica que se manifiesta como la capacidad de la obra de generar traducciones, de seguir viviendo, de ser transformada. La "vida" de la obra (*Fortleben*, vida continuada y Überleben, supervivencia) es el modo específico de existencia que tienen las obras de arte que se despliega en y a través de la traducción. Esta vida no es biológica, no es auto-mantenimiento mediante clausura operacional. Es histórico-metamórfica. La obra vive al ser cambiada.

Segundo, Benjamin redefine la manifestación de la purposividad. Para Kant, la purposividad se manifiesta como forma exitosa del juego libre y armonioso de las facultades y el placer que fundamenta el juicio. Para Benjamin, la purposividad de la traducción se manifiesta como el fracaso de su propia coherencia. La buena traducción no es la que se lee fluidamente en la lengua de destino o la que comunica exitosamente el mensaje del original o la que se convierte en un objeto bello por derecho propio. La buena traducción es la que rompe la lengua del destino y la que la vuelve extraña a sí misma, la que la expande y profundiza forzándola a acomodar el modo de intención extraño. Las traducciones de Sófocles por Hölderlin son el caso ejemplar. Fueron consideradas locas, rotas, ilegibles. Hölderlin llevó la sintaxis alemana a su punto de quiebre, forzándola a seguir el orden de palabras griego, creando oraciones que no eran ni griegas ni alemanas, sino algo violentamente nuevo. El significado se volvió oscuro. Los textos fracasaron según cada estándar clásico. Y Benjamin los admiraba precisamente por esto. El fracaso no era incompetencia. La extrañeza de la traducción hacía visible la brecha entre las lenguas, y en esa brecha, algo destellaba que estaba más allá de ambas. El objeto bello kantiano funciona. Logra lo que se propone lograr, incluso cuando no se propone nada determinado. La traducción de Benjamin se niega a funcionar en este sentido. No se ofrece al placer contemplativo. No armoniza las facultades. Confronta al lector con una disrupción lingüística que no puede resolverse en una síntesis superior. La purposividad no está en el placer de la forma sino en lo que el fracaso de la forma hace visible.

Tercero, Benjamin reorienta la teleología. La "purposividad sin propósito" de Kant es una teleología que ha sido detenida. Benjamin restaura un destino que no puede ser alcanzado. La traducción está dirigida hacia el Lenguaje Puro o la convergencia total y redentora de todos los modos de intención. Pero el Lenguaje Puro no es un estado que pueda ser alcanzado dentro de la historia. Es un horizonte mesiánico, una promesa que orienta cada acto fiel pero que ningún acto puede cumplir. Esto sería la teleología sin *telos*. No es una teleología progresiva sino una teleología mesiánica. La direccionalidad es real pero la llegada no lo es. La *Aufgabe* como tarea es inseparable de la *Aufgabe* como abandono de la realización. Asumir la tarea es aceptar que la tarea no puede ser terminada.

Cuarta parte: Lo que el Lenguaje Puro es y no es

El concepto de Lenguaje Puro es donde el ensayo de Benjamin más arriesga la mistificación. El Lenguaje Puro no es una proto-lengua perdida, no es una super-lengua perfecta, no es un lenguaje de contenido que finalmente diría todo sin ambigüedad. Si el Lenguaje Puro fuera algo de esto, sería simplemente otra lengua entre las lenguas, con sus propios significantes y procesos de significación. Sería un competidor en el campo de las lenguas existentes en lugar de la condición de su parentesco. El Lenguaje Puro es, más bien, la intención que anima a cada lengua como un todo, pero que ninguna lengua singular puede alcanzar por sí misma. Cada lengua tiene una manera total de referir, una orientación hacia el mundo que es irreductible a cualquier cosa particular que diga. Esta intención total no es la suma de todas sus enunciaciones, sino que es la condición que hace posible esas enunciaciones como enunciaciones de esa lengua. El Lenguaje Puro es lo que se realizaría solamente por la totalidad de todas las lenguas. Pensémoslo como un concepto límite, un punto de fuga. Es el horizonte donde todos los diferentes modos de intención convergerían, se cancelarían mutuamente como parciales y revelarían una condición pura, no mediada, donde el significado y el ser serían idénticos. No es un lenguaje que dice algo. Es el estado donde el decir y el ser ya no están separados. Los fragmentos de la vasija quebrada, reunidos en la traducción, no reconstituyen la vasija. Revelan, en su desajuste, la forma del todo que no pueden formar. Esta es la dimensión mesiánica del concepto. En un mundo plenamente redimido, no habría brecha entre palabra y cosa, entre intención y objeto. Una condición que yace adelante como promesa, no atrás como recuerdo.

La tarea de la traducción es liberar el Lenguaje Puro—liberar el lenguaje aprisionado en el original al recrearlo en la lengua de destino, no asimilando el original a las formas familiares de la lengua meta, sino rompiendo esas formas para que el modo de intención del original se vuelva palpable como extranjero. La chispa es la visibilidad momentánea del parentesco-en-la-diferencia que ninguna lengua singular puede expresar.

Quinta parte: El horizonte cibernético y la pregunta sintética

La cibernética clásica, de primer orden, es el blanco más fácil. Opera sobre un modelo de comunicación emisor-receptor, optimiza la señal sobre el ruido y trata el fracaso como una desviación a corregir. La traducción de Benjamin es su antítesis: una máquina anti-cibernética que rechaza el modelo emisor-receptor, valoriza el ruido y la ruptura como los sitios de la revelación, reemplaza la homeostasis en tiempo real por una temporalidad histórico-mesiánica y redefine la fidelidad como un fracaso necesario que resiste toda optimización.

La cibernética de segundo orden, particularmente en su formulación autopoiética de Maturana y Varela, es un interlocutor más complejo que destruye el modelo ingenuo de emisor-receptor e insiste en el papel constitutivo de la estructura del observador. La comunicación no es la transferencia de información, sino el disparo mutuo de cambios de estado estructuralmente determinados entre sistemas operacionalmente cerrados. El significado no se transmite; se genera internamente en el sistema en respuesta a perturbaciones. Esto parece resonante con la visión de Benjamin del original y la traducción como dos sistemas lingüísticos cuyo acoplamiento estructural produce una chispa emergente e impredecible para ambos.

Pero permanece un punto preciso de divergencia. La orientación fundamental de un sistema autopoiético es la continuación de su propia organización. Su clausura operacional está dirigida al auto-mantenimiento. El mundo del sistema es un dominio de interacciones que mantienen su autopoiesis. La traducción de Benjamin tiene una direccionalidad fundamentalmente diferente. Su *Aufgabe* no es el auto-mantenimiento, sino una direccionalidad hacia su propio fracaso necesario como sistema comunicativo.

La traducción no busca mantener su clausura operacional; busca ser rota y abierta. Invita el modo de intención extranjero no como una perturbación para ser compensada, sino como una fuerza que debe afectar poderosamente, expandir y profundizar la lengua anfitriona al destrozar sus barreras decadentes. Donde la autopoiesis define la vida como la autoproducción continua de una frontera entre sistema y entorno, la traducción de Benjamin define la vida, el *Fortleben* del original, como la ruptura de esa frontera al servicio de algo más allá de ambos sistemas.

Aquí es donde la pregunta de Hui regresa con toda su fuerza. La cosmotécnica de Hui es, en cierto sentido, un intento de pensar la autopoiesis a escala civilizatoria—diferentes órdenes cosmológicos como diferentes modos de autoproducción, cada uno con su propia lógica recursiva, cada uno generando su propia contingencia. La pregunta es si algún orden semejante, por pluralizado que esté, puede pensar la *Aufgabe* como Benjamin la entiende. La distinción entre contingencia y fracaso se vuelve crítica aquí. En el marco de Hui, la contingencia es el evento inesperado que un sistema recursivo absorbe y transforma en estructura adaptativa. Un modelo de aprendizaje automático encuentra datos novedosos; actualiza sus parámetros. Un organismo enfrenta un cambio ambiental; evoluciona. La contingencia enriquece. Es, como dice Hui, la chispa necesaria de impredecibilidad que rescata al pensamiento sistémico de convertirse en un bucle totalitario y puramente determinista. La contingencia expone dónde termina el sistema algorítmico, pero lo hace de una manera que permite al sistema comenzar de nuevo, más complejo, más adaptativo.

La *Aufgabe* de Benjamin no es contingencia en este sentido. El fracaso del traductor no enriquece la lengua de destino de una manera que la lengua pueda absorber y estabilizar. No hace a la lengua más adaptativa, más recursiva, más capaz de manejar perturbaciones futuras. El fracaso no es una chispa que rescata al sistema del totalitarismo. Los fragmentos de la vasija quebrada no encajan, y el punto no es hacerlos encajar. El punto es sostenerlos en su no-identidad y dejar que la chispa que salta entre ellos revele la forma de un todo que no puede ser construido. Es una diferencia de orientación. El sistema recursivo convierte la contingencia en más sistema. El fracaso del traductor vuelve el sistema hacia lo que no es sistemático—hacia un horizonte mesiánico que no es la próxima fase de la recursión, sino su imposible fin.

La implicación de Hui con el taoísmo es sugerente aquí. El Tao no es un sistema que produce un exceso; es, en cierta lectura, el principio del desbordamiento de todos los sistemas. El verdadero camino es un camino que no puede ser nombrado, que constantemente se suelta a sí mismo. La práctica del sabio podría parecer una especie de *Aufgabe*. Y el lenguaje del propio Hui a veces gestualiza en esta dirección. La cosmotécnica no trata de construir un único orden técnico global sino de recuperar la diversidad de maneras en que diferentes civilizaciones se han relacionado con lo incalculable. Pero queda una pregunta de estructura. ¿Es el desbordamiento taoísta un silencio inmanente—el fondo del cual todas las cosas emergen y al cual regresan, la reserva dentro del orden cósmico para la cual el orden mismo hace espacio? ¿O es una ruptura, una irrupción desde fuera, una demanda que ningún orden puede acomodar, una justicia que desharía el orden actual en lugar de cumplirlo? La

interrupción mesiánica de Benjamin insiste en lo segundo. Viene de un futuro que ninguna recursión puede generar. Es históricamente específica, no cosmológicamente permanente. El traductor no regresa a un silencio inmanente; está dirigido hacia una promesa que la historia no puede cumplir.

Existe aquí una conexión con el ensayo de Benjamin "Para una crítica de la violencia" (1921) que esta reflexión sólo puede señalar, pero no desarrollar plenamente. En ese texto, Benjamin distingue entre violencia mítica, que funda y conserva el derecho, que instaura y mantiene órdenes, y violencia divina que destruye el derecho sin fundar nada nuevo, que es puro medio sin fin, que no es instrumental sino expiatoria. Werner Hamacher, en su lectura de este ensayo, extrae la conexión con el lenguaje: la violencia divina no es una fuerza que actúa sobre cuerpos, sino una fuerza que actúa sobre la representación misma. Es la deposición de la función representacional del lenguaje y la suspensión de la pretensión del lenguaje de significar, de comunicar, de legislar. El traductor rompe la pretensión de autosuficiencia de la lengua de destino. Depone su función representacional, no para reemplazarla con una mejor representación, sino para liberar algo que estaba aprisionado dentro de ella. La "chispa" del Lenguaje Puro no es un significado nuevo; es el destello de la no-identidad del lenguaje consigo mismo. Si esto es así, entonces el traductor no es un sujeto que atestigua un evento—formulación que corre el riesgo de reintroducir la posición subjetiva que Benjamin desmantela. El traductor es más bien el sitio donde un evento ocurre: el evento de la auto-deposición del lenguaje. O, en los términos de Hamacher, la traducción sería una "afformancia"[187]: no un acto performativo que logra algo, sino la apertura de la condición de posibilidad para cualquier acto. La *Aufgabe* no es una elección de renunciar; es la forma que toma la fidelidad cuando el objeto de la fidelidad es lo mesiánico, algo que, por definición, no puede estar presente, no puede ser alcanzado, no puede ser representado.

Y aquí Hui y Benjamin convergen en un problema compartido, incluso cuando sus respuestas divergen. Heidegger declaró que la cibernética marca el fin de la filosofía y la realización de la metafísica en un sistema técnico planetario que no deja ningún afuera. Hui toma esto en serio. Su cosmotécnica es un intento de reabrir la cuestión de la tecnología, de encontrar un pensar no-metafísico que pueda responder a la computación planetaria sin simplemente retirarse al arte o la mística. La nueva condición del filosofar que él nombra es precisamente esta: filosofía después del fin de la filosofía, pensamiento en el tiempo de la contingencia algorítmica, un pensar que debe romper dolorosamente con la autocomplacencia de la organicidad y abrir nuevos ámbitos. El ensayo de Benjamin, escrito décadas antes de la declaración de Heidegger, ya habita esta condición. El traductor no hace filosofía en el sentido tradicional. No construye sistemas. Realiza una práctica que es, en su estructura misma, una respuesta al fin de cierto tipo de pensamiento (el pensamiento que cree que el significado puede ser transmitido) que las lenguas son todos autosuficientes, que la forma puede alcanzar clausura. La *Aufgabe* del traductor es un modo de pensar-después—no filosofía como construcción de sistemas, sino algo más, algo que aún no ha encontrado su nombre propio.

La pregunta permanece abierta, y quizás debe permanecer abierta. ¿Viene la interrupción de dentro o de fuera? ¿Es lo mesiánico la verdad más profunda del propio desbordamiento del sistema, o es el desafío permanente de lo que ningún sistema

[187] Este término procede del texto de Werner Hamacher titulado "AFFORMATIVE, STRIKE" (1991).

puede albergar? ¿Es el fracaso del traductor una forma de contingencia que un orden recursivo suficientemente capaz—digamos, una cosmotécnica taoísta—podría honrar como su propia reserva incalculable? O es algo más radical: ¿una direccionalidad hacia el fin de todos los órdenes, una fidelidad que toma la forma de una herida? El ensayo de Benjamin, leído con toda su fuerza, probablemente insiste en lo segundo. Pero la insistencia no es un argumento que cierra la pregunta. Es una práctica que la mantiene abierta. El exilio del traductor no es una solución. Es una forma de paciencia.

Bibliografía

Benjamin, Walter. "The Task of the Translator." *Walter Benjamin: Selected Writings. Vol.1, 1913-1926*, edited by Michael William Jennings and Marcus Paul Bullock, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2004, pp. 253–263.

Kant, Immanuel. *Critique of the Power of Judgment*. Ed. Paul Guyer. Trans. Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Print. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.

Hui, Yuk. *Recursivity and Contingency*. Rowman & Littlefield International, Ltd, 2019.

Lovink, Geert. "Cybernetics for the Twenty-First Century: An Interview with Philosopher Yuk Hui - Journal #102." *E-Flux Journal*, Sept. 2019, www.e-flux.com/journal/102/282271/cybernetics-for-the-twenty-first-century-an-interview-with-philosopher-yuk-hui.

Verginità. Saggio sulla vita che resta de Leonardo Mastromauro

Arqueología jurídica de la virginidad.

Notas sobre *Verginità. Saggio sulla vita che resta* (2024), de Leonardo Mastromauro

Daniel J. García López (Universidad de Granada)

1. Lo irrepresentable del derecho

A finales de 2023, la Audiencia Provincial de Barcelona dictó el auto 892/2023 que reveló, sin pretenderlo, la imposibilidad del derecho ante una vida que escapa a sus categorías. Una mujer trans asesinada por su pareja fue declarada, en el fallo, *hombre a efectos de su asesinato* y *mujer a efectos de prestaciones sociales* (Winter Pereira, 2025). La paradoja no es meramente semántica. En su desgarro se advierte la incapacidad del orden jurídico moderno para pensar una vida que no se deje reducir a una forma identitaria, a un nombre, a una propiedad. No se trata de una vida sin derecho, sino de una vida que destituye el derecho, lo interrumpe, lo deja sin palabras. Ese gesto de desposesión –lamentable y terrible–, puede ser el que Leonardo Mastromauro sitúa en el centro de *Verginità. Saggio sulla vita che resta* (2024). La virginidad, leída no como pureza sino como potencia impropia, abre un territorio donde el viviente se separa de toda captura: biológica, jurídica o teológica. *Verginità* nombra una vida que no puede ser traducida en propiedad, ni siquiera en propiedad de sí.

El caso judicial es una suerte de espejo oscuro del libro: el derecho que no sabe qué hacer con la virginidad del viviente, con esa forma-de-vida que se sustrae al dispositivo identitario y, al hacerlo, vuelve visible la violencia constitutiva de toda clasificación. El tribunal, intentando decidir qué juzgado debía conocer el crimen, mostró sin quererlo la fractura de la ley: una grieta por donde asoma lo irrepresentable. Y es que el libro de Mastromauro no busca resolver esa grieta, sino pensar desde ella. Él mismo lo señala: "toda reivindicación de derecho y legitimidad del y sobre el cuerpo, si bien ética y políticamente está fundada, no es más que un intento de dar un nuevo significado, con otras variables, a la captura del cuerpo al interno de la categoría de propiedad, la cual no es más que la *conditio sine qua non* del gobierno de los vivientes" (Mastromauro, 2024, p. 54).

Verginità se instala en el umbral donde el derecho se descompone, donde la biología ya no basta para definir la vida[210]. En ese borde, la forma jurídica (como la forma sexual o la forma divina) se revela como un régimen de captura. Y pensar lo inapropiable se vuelve, entonces, un acto de arqueología: una excavación en las capas que han hecho de la vida una forma de propiedad.

[210] Véanse los trabajos de Lu Ciccia, 2023 y 2025.

2. Virginidad como forma-de-vida

El capítulo segundo del libro, bajo el título *Virgo e virago. Il verdeggiare primordiale* (Mastromauro, 2024, pp. 63-98), abre el corazón del problema que en estas páginas quisiéramos abordar. Mastromauro rastrea el sentido de la virginidad como figura de lo indiviso. La virgo no es la mujer casta sino la que no pertenece, la que no está asignada a ningún uso. La virago, aquella que actúa como hombre, introduce la anomalía, la fractura de las categorías. En su ambigüedad se anula la separación entre masculino y femenino, activo y pasivo, forma y materia.

Aquí la virginidad no remite al cuerpo cerrado sino a una potencia que no se deja apropiarse. Es la misma potencia que atraviesa las memorias de Herculine Barbin, rescatadas por Foucault como testimonio del dispositivo de la sexualidad y a las que Mastromauro dedica un espacio en su libro. En otro texto, *Le mystérieux hermaphrodite*, Foucault anotaba que la medicina moderna exige "una correspondencia rigurosa entre el sexo anatómico, el sexo jurídico y el sexo social: esos sexos tienen que coincidir y nos colocan en una de las dos columnas de la sociedad" (Foucault, 1994, p. 624). Solo así puede sostenerse la arquitectura binaria del régimen biopolítico. Además, el médico, dice Foucault, "tendrá que desnudar las anatomías equívocas hasta encontrar, detrás de los órganos que pueden haber revestido las formas del sexo opuesto, el único sexo verdadero" (Foucault, 2007, p. 13). Esa operación es una sentencia: detrás del diagnóstico está la fuerza de la ley. La ciencia médica asume la función soberana que antes correspondía al derecho.

Lo que Mastromauro revela, al volver sobre la figura de la virgo, es que esta captura es posterior: una clausura moderna sobre una potencia arcaica. La virginidad, antes de ser virtud, fue nombre de una forma-de-vida no asignada. Una vida que no podía ser ni hombre ni mujer, ni dueña ni sierva. Es la figura de lo inapropiable, de lo que no se deja usar como medio. Podríamos decir que la virgo encarna la comunidad que no se funda en la propiedad, sino en la impropiedad compartida. La virginidad, así entendida, no es un estado del cuerpo, sino una relación con el mundo: la suspensión del poder de apropiación que define lo jurídico y lo económico.

3. El derecho y el cuerpo impropio

La tensión entre derecho y vida impropia tiene su genealogía. Antes de que la medicina se arrogara la soberanía sobre los cuerpos, fue el derecho quien clasificó y castigó las formas de vida que escapaban a la forma humana. En las Partidas de Alfonso X, el delito nefando contra natura designaba el exceso que disolvía las fronteras de la especie. Quien carecía de forma humana (el hermafrodita, el monstruo, el andrógino) era castigado no por sus actos, sino por su existencia. Hasta el año 2015, el artículo 30 del Código Civil español conservaba esa herencia. Para ser persona ¡se requería tener "figura humana". En esa frase anacrónica se condensa una teología de la forma. Tener forma o figura es ser visible, clasificable, reconocible como propiedad de alguien. La persona intersex, por el contrario, desborda la forma, la disloca, y con ello suspende la maquinaria que produce el sujeto de derecho.

El tránsito de la soberanía jurídica a la soberanía médica se ilustra bien en la tesis de Pierre-François Monet de 1788[211], *De iure circa hermaphroditos* (García López, 2015). La medicina aparece ahí como nueva forma de gobierno de lo viviente: el

[211] Será alcalde de Estrasburgo, secretario de los jacobinos y presidente del Comité de Seguridad Pública.

saber médico sustituye al saber legal en la administración de los cuerpos. La vida deja de ser un sujeto para convertirse en un objeto de corrección. Esta transferencia de soberanía, que Foucault rastreará en el nacimiento de la biopolítica, inaugura el régimen contemporáneo de la identidad. En él, cada cuerpo debe corresponderse con una identidad única, registrada, administrada. Pero la vida intersex desactiva esa correspondencia, porque muestra que el registro civil (como archivo propietario de la verdad del sujeto) no inscribe el sexo como dato biológico, sino el género como efecto normativo.

Cuando una persona intersex modifica su inscripción registral, el derecho reacciona con una ambigüedad sintomática. La nueva inscripción tiene efectos constitutivos (desde la inscripción hacia adelante) y no declarativos (desde la inscripción hacia adelante y hacia atrás), a pesar de aportar incluso un informe médico que reconoce un error de diagnóstico inicial. Es decir, el cambio no reconoce una realidad previa, sino que produce una nueva realidad jurídica. En esta fisura se revela el carácter ficticio de la verdad del derecho: lo que se inscribe no es el cuerpo, sino la obediencia del cuerpo a la norma, su propiedad. La vida intersex fractura el archivo jurídico. No porque se oponga a él, sino porque lo vuelve inoperante. Hace del derecho un uso sin finalidad. No lo destruye, pero lo suspende. Esa suspensión, esa inoperosidad, es el gesto destituyente que Mastromauro lee en la virginidad: una potencia que no actúa para fundar un nuevo orden, sino para desactivar el orden existente.

Por eso podemos pensar el cuerpo intersex, con la lectura de Mastromauro, como un cuerpo jurídicamente impropio. Es decir, un cuerpo que no puede ser sujeto de inscripción plena en los registros. Allí donde la ley exige determinar el sexo (masculino o femenino) para dar existencia civil, este cuerpo comparece como resto, como vida que no entra en la forma del sujeto. La *verginità* se presenta entonces como una potencia análoga: una existencia no definida por la apropiación ni por el uso, sino por el no-poder ser apropiada. Podemos entenderla, entonces, como el contrapunto de la persona: si el derecho se funda en la propiedad, la virginidad designa la posibilidad de una vida que no puede ser tenida, ni siquiera por sí misma. Esta impropiedad radical hace del cuerpo intersex un lugar donde el derecho se interrumpe. No hay norma que lo capture sin antes dividirlo, forzarlo, nombrarlo[212]. La operación jurídica sobre el cuerpo sexuado (asignar, registrar, certificar) aparece así como un gesto de violencia ontológica al dar forma legal a lo que carece de forma propia. Podría decirse que el derecho, frente al cuerpo intersex, experimenta su propia impotencia: no puede no nombrar, pero todo nombrar destruye la singularidad de lo viviente. El archivo civil (esa maquinaria que produce existencia por inscripción) se revela como la matriz biopolítica por excelencia. No deja ser, sino que da ser bajo condición de legibilidad.

Se abre aquí una grieta. En el punto donde el cuerpo no puede ser inscrito, el derecho se muestra como lo que es, a saber: una técnica de apropiación de la vida. Y sin embargo, esa grieta (ese intersticio en el registro civil) señala también la posibilidad de una vida que no coincide con su forma jurídica, una vida que permanece fuera de la ley sin ser ilegal.

Aquí un breve apunte sobre el delito de violación conectado con lo que se viene señalando. El término violación, antes de ser delito, fue un modo de nombrar la pérdida de propiedad sobre un cuerpo. El derecho castellano no distinguía entre

[212] Recuerden aquí a Agamben cuando señala que la vida es "*aquello que no puede ser definido, pero que, precisamente por ello, tiene que ser incesantemente articulado y dividido*" (Agamben, 2002, p. 21).

estupro, rapto o fuerza carnal: todos se pensaban como ataques contra la virginidad y, por tanto, contra el honor masculino que la custodiaba. La mujer, en este régimen, no era sujeto de daño sino objeto de pérdida. La ofensa no se mide por la violencia sufrida, sino por la pérdida de la virginidad como bien jurídico (Palafox, 2016). De ahí la noción de *mujer honrada*, sinónimo de virgen o casta. Su valor jurídico dependía de su cerramiento: de la integridad del sello virginal que garantizaba la propiedad masculina sobre el cuerpo femenino. El cuerpo femenino se concibe como un territorio que el varón custodia y cuyo acceso requiere su consentimiento. La violencia no destruye el cuerpo, destruye el orden de propiedad.

Las Siete Partidas consagran esta visión con un detallismo teológico. Diferencian entre robo y fuerza, pero ambas categorías se aplican al mismo bien: la castidad. Las penas varían según la condición social de la mujer y el modo de ataque (por engaño o por fuerza), pero el centro de gravedad sigue siendo el honor del varón. La mujer vil, carente de propiedad simbólica, carece también de amparo jurídico: su violación no produce delito. Solo las mujeres inscritas en la propiedad del honor merecen justicia. El cuerpo femenino, así, se convierte en el archivo de la propiedad viril. La virginidad es su título; la violación, su expropiación. Lo que la ley protege no es el cuerpo viviente sino el signo de la pertenencia.

El examen físico de las mujeres, practicado por matronas honestas desde el siglo XIII (Moral de Calatrava, 2013), muestra hasta qué punto la justicia necesitaba verificar el sello de la propiedad. La inspección de la virginidad, la certificación notarial en caso de ruptura accidental del himen, o la cirugía para abrir a las mujeres cerradas, son todos gestos de reapropiación jurídica del cuerpo. La medicina y la ley se entrelazan para restaurar la integridad del bien. La teología del matrimonio eleva esta lógica a un plano divino. El matrimonio ideal, el de María y José, es un matrimonio inconsumado: una unión sin contacto, un uso sin gasto. El coito, cuando ocurre, solo confirma o anula un contrato. En el Liber Extra de Gregorio IX, la incapacidad sexual deviene causa de nulidad: la vida conyugal es medida por su capacidad de cumplir el débito carnal. Pero paradójicamente, el matrimonio casto de la Virgen es el modelo perfecto de posesión sin consumo.

El tipo penal de la violación se entiende así como el momento en que el derecho intenta restaurar la propiedad perdida. El cuerpo femenino, arrancado del régimen del signo virginal, debe ser reinscrito: por la violencia, por el examen, por la palabra del juez. Lo que se castiga no es el dolor, sino el desorden de la apropiación. La violación, entonces, no es solo un hecho jurídico o moral, sino la operación estructural mediante la cual el poder vuelve a convertir la vida en propiedad.

Si el cuerpo intersex mostraba que el derecho no sabe qué hacer con la vida que no se deja clasificar, el cuerpo violado muestra que el derecho solo sabe qué hacer con la vida que puede clasificarse como pérdida. En ambos casos, lo que está en juego es la imposibilidad de reconocer una vida que no funcione como propiedad. El recorrido de esta genealogía (del cuerpo intersex al cuerpo violado) muestra que el derecho, en todas sus metamorfosis, solo ha sabido reapropiar la vida que escapa a su forma. Mastromauro sitúa la verginità en el punto opuesto: como potencia de desapropiación, como interrupción del dominio teológico-jurídico sobre el cuerpo. De este modo, la pregunta se desplaza: ¿puede existir una teología del cuerpo inapropiable? ¿Una forma de vida que, aun siendo visible, no sea representable como bien, deuda o contrato?

4. Teología del cuerpo inapropiable

Platón, en *El banquete* (1997, 189d-e, p. 222)[213], narra que en el principio existían tres tipos de seres: masculino, femenino y andrógino. Los dioses, temerosos de su fuerza, nos cuenta Aristófanes, hicieron desaparecer al andrógino, y desde entonces los humanos buscan su mitad perdida. El mito no es una apología de la unidad perdida, sino la memoria de una vida no escindida, una vida que no conocía la separación entre masculino y femenino, entre alma y cuerpo, entre derecho y deseo.

Esa nostalgia del cuerpo indiviso reaparece, siglos más tarde, en una interpretación teológica olvidada. En hebreo, el término *Elohim* combina el femenino singular Elo con el masculino plural -him. Dios, en la gramática bíblica, no es uno sino dos: una divinidad andrógina. Hasta Inocencio III, la Iglesia sostuvo que Adán fue creado hermafrodita, imagen de un Dios que contenía ambos sexos. La diferencia, la dualidad, era el modo mismo de la unidad divina (Young, 1937, pp. 1-6; Libis, 2001, pp. 43-46 y 80-85).

La modernidad deshizo esa ambigüedad. Redujo el misterio del cuerpo divino a una anatomía normativa. Pero *Verginità* intenta restituir ese pliegue perdido: una teología del cuerpo inapropiable, donde lo divino y lo humano coinciden en la impropiedad. En ese sentido, la virginidad no es la renuncia a lo carnal, sino la restitución de una carne que no pertenece a nadie, ni siquiera a sí misma. El cuerpo inapropiable es el resto mesiánico de la biopolítica: no la promesa de un más allá, sino la supervivencia de un más acá sin dominio. En ese sentido, la virginidad es una práctica del uso, no del sacrificio. Una forma-de-vida que no funda un nuevo sujeto, sino que abandona la necesidad de ser sujeto.

5. Arqueología de la virginidad

Mastromauro nos plantea una arqueología del límite. Su *saggio sulla vita che resta* se inscribe en una genealogía de lo impropio desplazándolo hacia una nueva lectura de la vida. La virginidad, más que un concepto, es un gesto; el gesto de no coincidir con la forma que nos captura. El derecho, en su pretensión de universalidad, solo puede comprender la vida bajo la forma de la propiedad: propiedad de sí, propiedad del cuerpo, propiedad del nombre[214]. La vida intersex, al no poder ser poseída ni definirse como sujeto, expone la aporía del derecho: que su poder se sostiene en la apropiación de lo inapropiable.

Podríamos decir que la virginidad abre una comunidad impropia, un espacio donde el vivir ya no se funda en la posesión sino en el compartir. Una vida que no produce nada, no instituye nada, pero en su no-hacer libera el uso de todo. Diríamos con Benjamin que esa suspensión es la condición misma de la felicidad profana: una vida que se basta a sí misma, sin fin. Recuerden el *fragmento teológico-político*, "el orden de lo profano tiene que enderezarse por su parte hacia la idea de la felicidad" (Benjamin, 2007, p. 207). La virginidad, en este cruce, no es un retorno a la pureza, sino la figura de la vida destituyente. Una vida que, al no poder ser apropiada, desactiva el poder soberano que separa y clasifica. En su umbral, el derecho se revela como dispositivo teológico, y el cuerpo como su último sacramento. Pensar la virginidad es pensar la posibilidad de un uso del cuerpo más allá de su forma jurídica, más allá de su propiedad.

[213] Véase Cantarella, 1991; Marchetti, 2008.

[214] Sobre el nombre, véase Mastromauro, 2023.

Bibliografía

Agamben, G. (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale.* Ed. Bollati Boringhieri.

Benjamin, W. (2007). Fragmento teológico-político. En *Obras,* Libro II, vol. I. Ed. Abada.

Cantarella, E. (1991). *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*. Ed. Akal.

Ciccia, L. (2023). *La invención de los sexos.* Ed. Siglo XXI.

Ciccia, L. (2025). *Contra el sexo como categoría biológica.* Ed. Siglo XXI.

Foucault, M. (1994). Le mystérieux hermaphrodite. En *Dits et écrits 1954-1988*, vol. III. Ed. Gallimard.

Foucault, M. (2007). El sexo verdadero. *Herculine Barbin llamada Alexina B*. 2º ed. Talasa.

García López, D. J. (2015). *Sobre el derecho de los hermafroditas*. Ed. Melusina.

Libis, J. (2001). *El mito del andrógino*. Ed. Siruela.

Marchetti, V. (2008). *L'invenzione della bisessualità. Discussioni tra teologi, medici e giuristi del XVII secolo sull'ambiguità dei corpi e delle anime*. Ed. Bruno Mondadori.

Mastromauro, L. (2023). *Il nome. Per un'archeologia dell'origine*. Ed. Efesto.

Mastromauro, L. (2024). *Verginità. Saggio sulla vita che resta*. Ed. Efesto.

Moral de Calatrava, P. (2013). La 'mujer cerrada': La impotencia femenina en la Edad Media y el peritaje médico-legal de las parteras. *Dynamis*, 33, pp. 461-483.

Palafox, A. (2016). Honor, violencia y poder patriarcal en el proceso mexicano de secularización penal. *Feminismo/s*, 28, pp. 293-313.

Platón (1997). "El Banquete". En *Diálogos*, vol. III. Ed. Gredos.

Winter Pereira, L. (2025). Contrato corporal y subordiscriminación. Un caso de injusticia onto-epistémica. En *La Ley 15/2022, de 12 de julio, integral para la igualdad de trato y la no discriminación. Aportaciones multidisciplinares y teórico-críticas* (pp. 39-54). Ed. Dykinson

Young, H. H. (1937). *Genital Abnormalities, Hermaphroditism & Related Adrenal Diseases*. Ed. Williams & Wilkins.

Sicut angeli in caelis

Sobre *Verginità. Saggio sulla vita che resta* (2024) de Leonardo Mastromauro.

Francesco Guercio

¿Qué vida nos queda entre las ruinas de la existencia presente? ¿Qué forma-de-vida se expone en la deposición de todas las formas? ¿Qué es lo que se constituye, todavía sin instituirse, en su destitución última? A la urgencia de estas preguntas ha intentado responder Leonardo Mastromauro con su reciente obra *Verginità. Saggio sulla vita che resta* (Efesto, 2025). La excavación llevada a cabo por Mastromauro en su libro, más actual que nunca en su reivindicada inactualidad, reconstruye en ocho capítulos ágiles pero densos la genealogía de un concepto y de una práctica —la vida virginal— que, aunque decisivos en la mística, han permanecido durante demasiado tiempo al margen del debate filosófico o únicamente en manos de los estudiosos de patrística e historia de la Iglesia.

La reactivación existencial y política, hoy, de una mística de la vida virginal es, pues, la primera apuesta de Mastromauro. No es casual que el libro aparezca en una colección expresamente dedicada a la "arqueología del presente". Si, en efecto, como sostiene Giorgio Agamben, "la arqueología es la única vía de acceso al presente", entonces la *peregrinatio* arqueológica emprendida por Mastromauro es el único camino —necesariamente aporético— a través del cual puede mostrarse el potencial de liberación que aún hoy reside en el concepto de virginidad y en la práctica ascética a él vinculada. Sin embargo, la investigación desarrollada en el libro arroja luz no solo, como cabría esperar, sobre la tradición de la virginidad en cuanto técnica de subjetivación —según la línea de las "tecnologías del yo" analizada magistralmente por Michel Foucault en sus últimos cursos en el Collège de France—, sino también sobre una tradición, de sello eckhartiano, que Mastromauro define como "subterránea" y que, invirtiendo los presupuestos de la primera, ve en la virginidad una auténtica técnica de desubjetivación, es decir, un arte mediante el cual llevar efectivamente a cabo lo que Hugo Ball, en su maravilloso *Cristianismo bizantino* (1924), llamaba una "complaciente disolución de la forma interior".

El libro de Mastromauro no es, sin embargo, una mera crítica de los análisis, ya clásicos, de Foucault. Es, más bien, su complemento destituyente. La tradición examinada por el pensador francés constituye de hecho solo una parte, por así decirlo *construens*, de la historia de la virginidad. Como Mastromauro muestra convincentemente en su estudio, lejos de ser únicamente una práctica de continencia y abstinencia sexual —que vincula la verdad del sujeto al sexo y convierte la "verdad" del sexo en la verificación de la propia identidad—, la virginidad ha sido y puede seguir siendo comprendida como una *exercitatio* cuyo objetivo primario no sería en absoluto "garantizar la salvación del cuerpo mediante un trabajo sobre el alma", sino un replanteamiento radical de la "naturaleza humana y del antropogénesis" con vistas, nada menos, escribe el autor, al "restablecimiento de la condición edénica". Como recuerda Mastromauro, el propio Foucault había reconocido ya el carácter subversivo de la virginidad como operador existencial mediante el cual se hace posible una auténtica "revolución en el ser individual". Sin embargo, en sus estudios, Foucault,

al concentrarse en la dialéctica de control y obediencia en la constitución del sujeto ascético —como arte de dar forma a la propia vida a través de la dirección de conciencia y del gobierno de los propios actos y pensamientos—, no se habría detenido en la virginidad como forma-de-vida. A esta supuesta falta de atención pretende remediar con su trabajo Mastromauro, insertándose sin ambigüedades en aquella constelación del pensamiento destituyente que cuenta con el propio Agamben y Reiner Schürmann entre sus astros más luminosos.

Es precisamente la lectura "anárquica" de Eckhart emprendida por Schürmann, genial traductor y comentarista del maestro turingio, el hilo conductor del libro que, desplegándose a través de sus capítulos, los enlaza, casi involuntariamente, como otras tantas etapas de un itinerario que paradójicamente no conduce a ningún lugar salvo al *Nirgendworaum* bachmanniano, el espacio-en-ningún-lugar que hace resonar el desierto más allá del ser humano, del mundo y de Dios de la deidad sin modo eckhartiana. En este sentido, el léxico del místico dominico —no solo virginidad, sino también desierto, apego, abandono, desapego, desnudez, sin-porqué, justicia, vacuidad— llega a componer las disposiciones de una regla monástica cuya redacción está todavía por venir, pero cuyas huellas Mastromauro se esmera, no obstante, en señalar con sabiduría.

Retomando audaces intuiciones de los padres griegos y capadocios, de textos gnósticos y herméticos, de la mística medieval —especialmente los renanos: no solo Eckhart, sino Taulero y Suso, así como Margarita Porete—, del gran versificador barroco Angelus Silesius, pasando por investigaciones etimológicas, Walter Benjamin, Jacob Taubes, María Zambrano, los estudios de género de Judith Butler y la filosofía del lenguaje de J. L. Austin, hasta tocar la alquimia y la literatura, Mastromauro recalca que la función de la virginidad es restaurar la vida en su *viridior aetas* y dejarla así permanecer en esa "edad más verde" cuya potencia indómita los dispositivos de encuadramiento, clasificación y administración de la existencia apuntan diabólicamente a menoscabar. En la metaforología desplegada por Mastromauro, la aridez sideral del desierto se combina así con la viridescencia de una vida virginal en la que las "semillas", como escribía Schürmann, no pueden ni deben abrirse, puesto que están siempre ya abiertas y las cosas no necesitan ni realización ni redención; antes bien, siendo irredimibles, están siempre ya absueltas y deben simplemente dejarse tal cual son.

Pero, ¿qué es, se preguntará, la vida virginal? *Angelicam vitam transigere*, es decir, transcurrir una "vida angélica", como escribía el Metafraste a propósito de Simeón el Estilita. Para Mastromauro, la vida virginal se traduce en *vie adnientie* —según la audaz definición de Porete—, es decir, en la vida que, renunciando a todo, incluso a Dios, no cede sin embargo a las fuerzas de la división ni un ápice de su eterna viridescencia. Más prosaicamente, es la vida que queda cuando las operaciones de destitución han "cumplido sus tareas" (si éstas tienen un fin o una finalidad es ya otra cuestión). La segunda apuesta del libro de Mastromauro es, por tanto, pensar qué (nos) queda cuando la acción negativa de disolución, vaciamiento y despojo de sí ha tocado fondo, o mejor dicho, su ausencia, cuando se ha llegado, liberándose por ablación eidética de la mediación de toda imagen, a "abolir la serie de escisiones que se proyectan sobre la vida".

En su reflexión, Mastromauro, recordando que en la fórmula del *opus* alquímico citada en la lectura schürmanniana de Eckhart al imperativo del *solve* siempre acompaña el *coagula*, insiste en que toda forma impuesta a la vida debe licuarse para que de ella pueda condensarse el oro de una existencia que, desligada de sus ataduras creaturales, sea restituida al estado adámico. Mastromauro se pregunta, entonces, cómo

"habitar" la destitución. El propósito sólo aparentemente insensato del libro es, por ello, pensar un "post-" de la destitución más allá de la dialéctica constituyente-constituido y por tanto convertir la irrepetibilidad y aleatoriedad de una experiencia mística en un *habitus*, una costumbre e incluso una morada verdejante en la desolación de la *regio dissimilitudinis* en la que se nos concede detenernos brevemente. Como sugiere Mastromauro, cesando de connotar la inmadurez de una vida cerrada en sí misma que todavía debe abrirse al mundo mediante el intercambio sexual y de indicar en la vida de cada quien un tiempo definido cronológicamente —condenado luego a ser arrojado de nuevo a un pasado mítico por la máquina mitológica al servicio de la memoria y de la voluntad ("¡Cuán hermosa es la juventud…!")—, la virginidad se sitúa en la incidencia contradictoria, como resume Silesius, entre punto y círculo, esto es, entre tiempo kairótico y tiempo eónico.

Sin embargo, retomando el tema de la *xeniteia*, de la extrañeza al mundo de los padres del desierto, Mastromauro responde que la estación del ser humano es inevitablemente transitoria. La duración, la insistencia cotidiana del yo en sí y sobre sí más allá del trayecto que le ha sido asignado —como Heidegger escribía comentando el conocido dicho de Anaximandro— es, para Mastromauro, el modo temporal de la suma injusticia, el apego al yo, la *Ich-bindung*, traducción moderna de la *eigenschaft* eckhartiana, auténtica *bête noire* del libro. Contra lo que Furio Jesi llamaba la "obsesión de la posesión", Mastromauro hace suyo el imperativo eckhartiano al abandono irrecuperable de toda propiedad y al desapego no solo del yo, sino también de todos los casos de su declinación, como el "mío", el "a mí" y el "me". En tal abandono, la virginidad inaugura así en la vida la hora mesiánica en la que todos sus instantes se compendian.

La vida virginal es entonces, para Mastromauro, una forma-de-vida en la que recapitular todas las formas de vida sin restablecer ninguna salvo la informe de la androginia primordial, tan estimada por los gnósticos como por Pablo de Tarso —a quien hace eco, como recuerda el autor, Gregorio de Nisa—, en la cual se lee que precisamente en Cristo "ya no hay hombre ni mujer" (Gál. 3, 28). Y así, otro de los puntos que hacen precioso el libro de Mastromauro es la perspectiva que ilumina sobre las cuestiones de género. No es ningún secreto que el presupuesto incuestionable de la *genderphobia*, el miedo creciente a una supuesta "teoría de género", es el *aut-aut* biológico entre hombre y mujer. Sin embargo, la virginidad, sostiene Mastromauro, siendo inseparable de una androginia primordial, disuelve la lógica binaria del *tertium non datur* y opera la destitución del binarismo de género, desgraciadamente vuelto hoy a ocupar la escena en su versión más burda y asfixiante. En un momento en que asistimos de hecho a la violenta reacción heteronormativa —la América trumpiana no es sino la vanguardia paradigmática de un retroceso e hipostatización cuyos efectos discursivos reverberan jurídicamente en lugares próximos a nosotros, baste pensar en el reciente caso húngaro de la prohibición del Pride—, el libro de Mastromauro pretende mostrar cómo la vida virginal es una práctica que, desnaturalizando el "género" y degenerando la "naturaleza", consigue emancipar el género del sexo y hacer, como se lee en el *Evangelio de Tomás*, del varón y la mujer "un solo ser".

Según Mastromauro, contra el viejo adagio por el cual *omnis determinatio est negatio*, la vida virginal encarna un pensamiento de la indeterminación de la identidad y por tanto de una alteridad vinculada a la identidad misma, la contamina y mina todas sus pretensiones de solidez y totalidad: un pensamiento según el cual los dos polos de cada pareja oposicional tienden a coincidir, es decir, a caer juntos en un ni-ni por el cual ya no hay forma ni materia, gracia ni naturaleza, desnudez ni vestidura.

Y sin embargo, la vida virginal, tal y como la perfila Mastromauro, no tiene nada del esoterismo teosófico sino que recupera el origen *sigético* de la potencia de su palabra desde el desierto de la deidad, arrancándola a la inefabilidad apofática de la oscuridad dionisiana. La virginidad, para Mastromauro, sería así inseparable de un saber que, en lugar de imponer una medida a las cosas, se libera de la referencia catafática a Dios así como de la referencia a la "verdad", entendida como fuerza de coerción y como compromiso de mantener la promesa de la propia palabra mediante un esforzado sostenimiento del propio yo como siempre idéntico a sí mismo.

La vida virginal de Mastromauro es ciertamente una ascesis, y la ascesis, escribía Nietzsche, podría resumirse en tres palabras: pobreza, mansedumbre y castidad. Sin embargo, la virginidad que se perfila en el libro es tan pobre y tan casta que no necesita en absoluto ser mansa; es más, está más allá de la obediencia porque está más acá del mandato y de la servidumbre, más acá de la dialéctica amo-siervo que ya Eckhart había identificado en la relación de la criatura con el Dios que es un ente —como recuerda Schürmann— "solo para los pecadores". Así, a partir de las sugestiones gnósticas, marcionitas, cátaras, en suma antinómicas, de la investigación de Mastromauro, la vida virginal emerge como vida "anárquica" para la cual, en verdad, como dice el Anónimo francfurtés de la *Theologia Deutsch*, los humanos "no tienen necesidad de ninguna ley". A la trillada crítica dirigida al pensamiento destituyente —la falta de institución, si no el rechazo explícito, de un plan para el 'después' o de una respuesta práctica (¿qué significará luego "práctica"?)— y a la ingenua pregunta "¿qué hacer?" ante la hegemonía presente del tecno-fascismo, Mastromauro responde, con Eckhart, que "quien actúa por un porqué, es un siervo o un mercenario".

Exhibiendo la vacuidad de todo proyecto y desplazándose lateralmente respecto a la alternativa activismo/espera, el autor muestra que, como dice el maestro dominico, para poder obrar verdaderamente es necesario estar inoperante y viceversa. Contra las acusaciones de inconclusión y apoliticidad o incluso de apatía que desemboca en *contemptus mundi*, Mastromauro reclama abiertamente la radical politicidad de una vida destituyente, una politicidad que es, sin embargo, evidentemente otra que la de la vida regimentada y capturada por los dispositivos gubernamentales. En la antigua diatriba entre cenobitismo y anacoretismo, Mastromauro parecería entonces a primera vista alinearse con una forma-de-vida que considera el "retirarse" del mundo —según la etimología de anacoresis— la única vía de escape de la *koinōnía kakôn*, aquella que Carlo Michelstaedter apostrofaba como la "camarilla de los malvados". Y sin embargo, frente a la desertificación incesante no solo de la tierra sino de la vida en común, Mastromauro no reclama simplemente una *fuga saeculi*, sino un fuera del mundo que, no obstante, permanece en el mundo y no busca nuevas fundaciones inconcusas, sino que intenta habitar su infundamentación. Como recuerda de hecho el autor, citando a María Zambrano, "para no perderse, para no enajenarse, en el desierto hay que encerrar dentro de sí el desierto".

Para concluir, como lectores que intentan habitar las ruinas de la destitución, nos auguramos que Mastromauro prosiga su investigación arqueológica en la virginidad, quizá ampliando la constelación de pensamiento evocada en su libro y considerando prácticas como, por ejemplo, la asexualidad (que cuestiona el sexo como necesidad imprescindible en la constitución de sí) u otros hábitos *de-género* o *trans-género* no mencionados en el libro. Como recuerda Mastromauro, contra los dispositivos bio- y tanatopolíticos que tienden a escindir la vida de sí misma minando su potencia, el binarismo de género fundado en la división sexual, la contraposición gnoseológica entre conocedor y conocido, la lógica oposicional y, en definitiva, el predominio de

la categoría de la relación, la unidad a la que aspira la vida virginal es, como decía Eckhart, *ein einic ein ungeschieden*, una unidad única e indiferenciada en la cual se hace finalmente posible para el viviente coincidir "con su vivir". Por lo demás, no es tan difícil ver en el libro un viático a través del cual acceder a una vida todavía indeliberada en el umbral mesiánico de una *restitutio in integrum* tanto espiritual como mundana. *Posuisti nos in contradictionem*, dice el salmista. Cierto es que, siguiendo las migas diseminadas por el libro de Mastromauro sobre la virginidad, en ningún lugar nos es dado verdaderamente llegar; solo es lícito transitar. Leyéndolo, sin embargo, quizá se esté un poco más cerca de vivir *hic et nunc* en nuestro desierto "como ángeles en los cielos".

Apuntes adicionales sobre la virginidad

Leonardo Mastromauro

Carlo Galli, a partir de las tesis schmittianas sobre la teología política, ha resumido el fundamento de esa tradición con las siguientes palabras: «es un lema que indica en general la inexorabilidad de la presencia (incluso en el modo de la ausencia) de la tradición religiosa europea, o si se quiere de la metafísica, dentro de la estructura teórica y práctica de la política moderna. Es decir, indica un resto —una excepción o un exceso— como origen y como elemento perturbador de la mediación racional moderna» (Galli en Stimilli y Bradley 2023, p. 19). Según el politólogo italiano, el elemento teológico es el presupuesto soberano e incuestionado en la base de la política occidental.

Cabe preguntarse si dentro de la misma teología existe una potencia, una intensidad, un *quid* que destituya la función gubernamental del "resto" en los procesos ontológicos e históricos de articulación entre teología y política. Es en el surco de esa pregunta que se sitúa la investigación en la cual el ensayo sobre la virginidad se coloca. Se trata de reconstruir dentro de la misma tradición teológico-política la función de lo que podríamos nombrar «teo-alogía». Con esto quiero decir que dentro de la tradición teológico-política hay una potencia que, en tanto que teo-alógica, no funda su estatuto a partir de un resto porque, en cambio, piensa la unión entre ser humano y Dios aquí y ahora. De hecho, es el mismo Eckhart que nos cuenta que, por un lado, «rezo a Dios para que mi libre de Dios», y por otra parte — parafraseando — que para juntarse con Dios es necesario que todo discurso sobre él se acabe. Es precisamente la unión del ser humano con Dios lo que desacredita la función télica de la divinidad y vuelve totalmente ilegítimo o no necesario cualquier discurso sobre él.

La forma-de-vida que encarna esa potencia es lo que podría nombrarse vida inapropiable, la cual se sitúa en el vacío y la suspensión producidos por la destitución, y lo habita. Si, en cierta medida, la destitución sigue siendo el *telos* de toda práctica y todo discurso dirigidos a la desactivación de los dispositivos gubernamentales y biopolíticos, la vida inapropiable es la forma-de-vida que habita dicha grieta. Dicho de otra manera, si por un lado la destitución apunta a desactivar la anarquía del poder, por otra parte la vida inapropiable es la forma-de-vida que encarna — o podría encarnar — la «verdadera anarquía». Incluso, podríamos decir que la virginidad es la forma radical de una vida plenamente destituyente. Eso porque ella se pone fuera de la lógica de la *Eigenschaft,* de la propiedad y de la apropiación. Virgen es aquella vida que nunca puede ser apropiada y que nunca se apropia de algo, tampoco de sí misma, es, en este sentido, la forma más radical de desposesión de toda lógica de identidad, atributo, egoidad. Es una vida que nunca puede decir "yo", "a mí", "me". Tampoco es una vida que opera por medio de un *telos*, de un fin — como dice Eckhart aquellos que operan por un fin son siervos o mercenarios —, más bien, podríamos decir que alla pone fin a todos los fines y realiza el sin-porqué de la vida.

En este sentido, el texto de Juan Cruz Aponiuk, que de hecho es el prefacio de la edición italiana del ensayo, hace hincapié, entre otras cosas, sobre el tema de la pobreza. La virginidad, por ser una vida que nunca puede apropiarse de algo y que, a su vez, nunca puede ser apropiada, es una vida radicalmente pobre. Lo que hace es disfrutar de la inapropiabilidad del mundo y vivir en el Jardín aquí y ahora. En

continuación con lo dicho, Daniel García López ha reflexionado justamente sobre la categoría de identidad en relación a la virginidad y al derecho. Una vida virgen, una vida que nunca puede situarse y cristalizarse en una identidad y en un género porque encarna la androginia del origen, es una vida que se pone más allá o más acá del derecho. El derecho no sabe como comportarse con una vida que — *de facto* — destituye su función. En fin, el texto de Francesco Guercio, que representa la reseña oficial del ensayo, analiza la figura de la virginidad en su complejidad. Me parece importante subrayar esa idea de que dicha forma-de-vida nos acerca a vivir como ángeles.

¿Qué podría significar esta expresión? La virginidad, al ser vinculada con la inapropiabilidad, es una vida que encarna el sentido de justicia, entendiendo ese término tal como lo plantea Benjamin. En el texto *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit* (1916), el filósofo piensa la justicia no como una repartición de bienes, sino como esa condición de inapropiabilidad por la cual todos los bienes pierden su propiedad. Al ser revocado el vínculo de propiedad que unía el ser humano con el mundo, a través del cual se hace posible gestionar, administrar y controlar los procesos biopolíticos, la virginidad pone en contacto —entendiendo ese término en el sentido de Giorgio Colli, es decir, un vacío de representación— la vida y el mundo. Solamente en la inapropiabilidad el ser humano puede hacer experiencia política de su vida y del mundo. Vivir como ángeles significa probar, entre las ruinas del presente, la experiencia de este contacto.

La política que viene, si quiere realizar su propósito más ambicioso —aristotélicamente, la felicidad del ser humano— no puede dejar de pensarse como una política de la virginidad, en la que se goce del mundo como bien supremo, es decir, sumamente inapropiable, reconstruyendo los fragmentos de aquel jardín primordial en el que se dice que, durante unos pocos minutos, Adán y Eva fueron felices.

La virginidad, la experiencia de una forma-de-vida pobre, feliz y prudente...[215]

Juan Cruz Aponiuk

1. Walter Benjamin diagnosticó la siguiente paradoja:

las personas solamente tienen en mente el interés privado más egoísta [das engherzigste Privatinteresse] cuando actúan, pero al mismo tiempo su conducta está determinada, más que nunca, por los instintos de la masa. Y, más que nunca, los instintos de la masa se han vuelto insensatos y extraños a la vida.[216]

La máscara de la libertad individual esconde a los instintos de masas, los cuales a diferencia de aquellos propios de los animales, no tienden a la supervivencia sino a la autodestrucción. Lo que diagnostica aquí Benjamin no es solamente el egoísmo inmemorial de lo humano, sino un fenómeno radicalmente nuevo. Giorgio Agamben lo ha ilustrado a partir de los lemmings[217], pequeños roedores que ponen en abismo el presupuesto biológico que sostiene que todo lo viviente busca conservar y aumentar sus fuerzas, puesto que llevan adelante migraciones masivas que culminan con el suicidio en el mar. El nihilismo generalizado de la biopolítica, a saber, de una vida reducida a la matriz biológica ha resultado insoportable y, una y otra vez, se comprueba que la humanidad prefiere morir como los lemmings antes que vivir sin Dios, sin política, sin filosofía ni esperanza. Es posible profundizar este diagnóstico al evidenciar que el instinto suicida es sintomático, no sólo del nihilismo, sino también del fin de la prudencia.

La prudencia ha sido inescindible de la vida práctica y política desde tiempos inmemoriales. En el caso de Aristóteles enseñó que la prudencia (*phronésis*) es una especie de conocimiento y hábito práctico (*héxis praktikè*), por lo que:

> […] parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. […] Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos. Y es causa de esto por lo que añadimos el término «moderación» al de «prudencia», como indicando algo que salvaguarda la prudencia. Y lo que preserva es la clase de juicio citada; porque el placer y el dolor no destruyen y perturban toda clase de juicio (por ejemplo, si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos), sino sólo los que se refieren a la actuación.[218]

---

[215] Publicado por primera vez como prefacio al ensayo *Verginità. Saggio sulla vita che resta* de Leonardo Mastromauro. Esta versión cuenta con mínimas correcciones y una nueva sección, la cuarta, dedicada a responder un cuestionamiento surgido en la presentación y conversación con Gerardo Muñoz, Francesco Guercio y Leonardo Mastromauro en torno a dicho ensayo.

[216] Benjamin 2009, p. 22.

[217] Agamben 2024. Consultado 11/05/24: *https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-uomini-e-lemmings*

[218] Aristóteles 1985, *Ética Nicomaquea* 1140a25, p. 273.

No sería extraño, entonces, sugerir que existe un estrecho lazo entre el emerger de la biopolítica, el eclipse de la política y la decadencia de la prudencia, si se subraya que ella delibera rectamente sobre lo que es bueno –sin que sea ni un arte ni una ciencia–, no desde la perspectiva parcial de la medicina, sino en dirección al vivir bien y en común. De allí también la ausencia de grandes políticos y la abundancia de marionetas iracundas e impulsivas. Todavía más, allí donde prima el instinto suicida de masa, prima también el placer y el dolor, a saber, las pasiones del poder soberano, el placer y la propiedad privada que destruyen especialmente a la prudencia, cuando excede al cálculo de la soberanía y no es una mera acción moderada, sino el desapego total de la noche oscura, la cual hace posible el pobre, feliz y prudente uso de lo inapropiable.

La decadencia de la prudencia –la cual también asociaba a la sabiduría– era algo inimaginable por Hobbes, quien si bien perteneció militantemente al proyecto moderno de expropiación de la experiencia reduciendo el lazo social al cálculo del valor y la estima, sin embargo, todavía podía escribir que: «la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual»[219]. Justamente, si la raíz de la prudencia era la experiencia, ella había sido ya arrancada del suelo fértil de la tierra, tal como diagnosticó Benjamin en *Armut und Erfahrung* y profundizó Agamben en *Infanzia e Storia*. En reemplazo del árbol y sus raíces, surgió un nuevo rizoma de plástico pero infinitamente más dogmático: la biopolítica. Se lanzó a destruir todo lo inapropiable bajo el mandato de la vida desnuda, buscando ocultar el nihilismo con la ilusión óptica del progreso de la libertad individual. Como planteó Agamben en *Finis Italiae*[220], en la «libre» regulación biopolítica de la natalidad, en realidad, lo que sucede es una sistemática reducción de la población hasta, incluso, su extinción.

¿Cómo desatar, entonces, a los vivientes de sus cadenas gubernamentales y restituir la experiencia a la vida? En la virginidad se encuentra la vocación que responde a esta llama lacerante, a tal llamada surgiva y vital. Leonardo Mastromauro ha logrado exponer cómo se dan aquí y ahora los restos de tal forma-de-vida. En la pobreza de la virginidad, a diferencia de la miseria de la técnica, se encuentra la riqueza de la experiencia y, así, de la prudencia. Agotada la tradición política e histórica y emergida la vida desnuda como liturgia incesante resta abierta, sin embargo, la posibilidad de tomar serena distancia y ejercer la potencia de no para empobrecerse a partir de la virginidad –¡la virginidad como la potencia afirmativa e impersonal en toda potencia de no!– y, eventualmente, desactivar la máquina biopolítica.

2. ¿Qué es la virginidad? Vivir aquí y ahora en el Reino. No tener nada para tener todo en común, no tener nada más más que un nombre dado y sobreabundante, no tener nada más que experiencia, prudencia y ansia de cumplimiento, una muy especial necesidad no de tal o cual ente, sino de desactivación de toda máquina de división y separación. Walter Benjamin, en un fragmento recuperado por Giorgio Agamben, escribió:

> En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. […] La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción tantas veces fallida y por fin llevada a efecto (I/3, p. 1231).[221]

[219] Hobbes 1996, p. 82.

[220] Agamben 2023. Consultado 24/05/24: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-finis-italiae

[221] Benjamin 1974, p. 1231.

Sin embargo, la secularización marxista del tiempo mesiánico ha olvidado la forma-de-vida virgen –quizás porque no es tanto mesiánica, sino cristiana, tal como recuerda Pio XII en *Sacra Virginitas*[222]. De todas maneras, la impronta positivista marxista restringió lo inapropiable a un anhelo redistributivo calculable, olvidando así que la vida virgen es una vida desposeída aquí y ahora de cónyuge, herencia y propiedad privada. Es la verdad que recuerda hasta el impío en palabras de San Agustín, palabras que glosan al evangelio de Mateo (Mt. 19, 10-12):

> Por último, escuchemos cómo el Señor mismo afirma algo que no deja lugar a dudas. Cuando, infundiendo un terror divino, indicaba que los esposos no debían separarse más que si mediaba fornicación, le dijeron los discípulos: Si esa es la condición (del varón) con la mujer, mejor es no casarse. A los que él respondió: No todos entienden esta palabra [*Non omnes*, inquit, *capiunt verbum hoc*]. Porque hay eunucos que lo son por nacimiento; pero hay otros que se hicieron a sí mismos eunucos por el reino de los cielos. Quien abraza esto, que lo abrace. ¿Se pudo decir algo más verdadero y más lúcido? Es Cristo, es la Verdad, es el Poder y la Sabiduría de Dios quien dice que quienes se contienen de tomar mujer por una motivación de piedad filial se castran a sí mismos por el reino de los cielos. ¡Y, sin embargo, la vanidad humana pretende con impía temeridad que quienes así obran únicamente evitan los agobios del tiempo presente, consistentes en las molestias conyugales, pero que en el reino de los cielos no tendrán nada que los demás no posean también![223]

Sería tan impío como insensato pensar que de lo que se trata aquí es nada más que ahorrar las molestias conyugales –por el contrario, serán sin molestia alguna, pues perderán la vida: los vírgenes tendrán las «molestias» de la persecución hasta el martirio. Por lo tanto, los eunucos perderán todo por vivir en la proximidad de Cristo. No tendrán más que un libre uso de lo inapropiable; nada que los demás no posean. En este sentido recibirán la experiencia surgiva de lo lingüístico en su límite extremo con lo inapropiable: un nombre eterno. Tal como se lee en Isaías, también llamado el quinto evangelio: «les daré en mi casa y dentro de mi muralla un puesto elevado, algo mucho mejor que (tener) hijos e hijas, les daré un nombre eterno que nunca les faltará» (Is. 56, 5). Hermann Usener aporta una clave decisiva para la comprensión de esta promesa en *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Allí explicó arqueológicamente que todos los nombres de los dioses son «nombres de acciones o acontecimientos momentáneos»[224]. Cada Dios especial (*Sondergott*) es, más bien, el acontecimiento del nombre que da cuenta de una llamada antes que de algo disponible. Por ello, cada nombre propio ha olvidado, en realidad, su relación con su raíz vital y se ha separado de una acción o situación decisiva. De todas maneras, decisivo es que Usener logra exponer cómo en el vínculo entre las palabras y las cosas, en la función de testimonio y juramente de la nominación, tradicionalmente era interpretado como sostenido a partir de algún Dios. Por ello, la nominación indica el límite innominable e indecible de toda experiencia lingüística, especialmente allí donde es imposible distinguir entre un nombre apelativo y un nombre propio. En la nominación, el lenguaje muestra su carácter dinámico y vital,

[222] Pio XII 1954. Consultado: 16/05/24: https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_25031954_sacra-virginitas.html

[223] Agustín 1985, pp. 170-171.

[224] Agamben 2021, p. 353.

a saber, su estrecha intimidad con lo dado. La vida virgen, la vida más desposeída y pobre no recibe nada más que un nombre eterno, a saber, una vocación inmacersible a un estrecho vínculo con el mundo en tanto es dado y regalado a quienes no lo poseen, la cual es constante escucha y presagio de la vida que viene.

A su vez, Agustín recuerda que al final de los tiempos sólo los vírgenes cantaran al Cordero, a saber, el resto del pueblo de Israel que no se arrodilló ante el becerro de oro:

> Seguí mirando, y pude ver un Cordero, que estaba de pie sobre el monte Sión. Lo acompañaban ciento cuarenta y cuatro mil, que llevaban escrito en la frente el nombre del Cordero y el nombre de su Padre. [et ecce Agnus stans supra montem Sion, et cum illo centum quadraginta quattuor milia, habentes nomen eius et nomen Patris eius scriptum in frontibus suis.] […] Cantan un cántico nuevo delante del trono y delante de los cuatro Vivientes y de los Ancianos. Y nadie podía aprender el cántico, excepto los ciento cuarenta y cuatro mil rescatados de la tierra. Éstos son los que no se mancharon con mujeres, pues son vírgenes. […] No fue encontrada mentira sobre su boca. No tienen tacha. (Ap. 14. 1-5)

Esto puede comprenderse a partir del nombre que les ha sido dado, un nombre adánico, previo a la caída y el lenguaje comunicativo. El nombre paradigmático es el divino en la medida en que indica la unidad inseparable entre significante y significado; es una palabra que no se impone, sino que llama gratuitamente. Y Leonardo Mastromauro, en el mismo sentido, ha explicado que: «un saber virgen, una palabra verdadera, ha de ser pensada a partir de esta inescindibilidad […] el saber virgen no es otra cosa si no la palabra tal como se da en su naturaleza surgiva»[225]. Por ello, Nicoletta di Vita escribió con respecto al himno que: «su naturaleza asemeja a una rememoración, en forma de poesía, de la palabra puesta por primera vez frente a la "divinidad" del mundo»[226]. La virginidad es la vida himnica por excelencia, la experiencia de la voz y del nombre que recuerda que siempre dice lo indecible, siempre dice todo el mundo y más que el mundo, que no hay mejor manera de hablar de Dios que cantar su nombre –¡y así también le es dado un nombre inmemorial, pobre y sobreabundante!

3. En la parábola de las diez vírgenes (Mt. 25, 1-13) se presenta la figura del Reino a partir de cinco vírgenes necias y cinco vírgenes prudentes quienes, con una lámpara en la mano, salieron al encuentro del novio. Las necias no se proveyeron de aceite, mientras que las prudentes sí. Al tardar el novio se durmieron. A la medianoche llegó sorpresivamente. Al disponer sus lámparas para recibirlo, las necias no tenían aceite, el cual salieron a comprar. Allí fue cuando ingresó el novio y cerró la puerta con las prudentes dentro. Las otras vírgenes llegaron tarde, golpearon, pero el novio no las reconoció.

La parábola pone en cuestión la plena identidad entre virginidad y prudencia o vigilia. No basta la condición fisiológica, la virginidad no logra desapegarse del mundo y llevar a cumplimiento la justicia sin un incesante hábito de vigilia y prudencia –la virgen deja así de ser inmediatamente virgen y es separada de su virginidad. Las necias prefirieron dormir y hacer las compras cuando era el momento de prepararse militantemente para la vida nueva. Por ello, una virgen necia es una virgen que ha

[225] Mastromauro 2025, p. 174.
[226] di Vita 2022, p. 130.

perdido la vocación a la ocasión de lo inapropiable a la cual su virginidad ha sido llamada. En tanto que resto, la virginidad se mantiene prudentemente a la espera de la redención, de la ocasión a partir de la cual todo puede cambiar y, así, cual pleroma, Dios sea todo en todo.

Por ello, la prudencia no es nada más un actuar moderado y mesurado sino, por el contrario, un desapego radical, el cual, aunque no sea más que un margen en el desierto, presagia –vive aquí y ahora, pero todavía no– el momento de consumación en el que todo será inapropiable. La incomprensión en la que ha caído la virginidad está hecha del mismo olvido en el que ha naufragado la prudencia, el cual al dejar atrás lo inapropiable, también dejó atrás la posibilidad de iluminar y habitar prudente y políticamente este mundo, pues encuentran su *Stella Maris* en la justicia que viene.

4. No sería sorprendente no sólo causar polémica reivindicando la virginidad y cuestionando, a la vez, el suicidio voluntario de Occidente mediante el hedonismo y el antinatalismo biopolítico, sino también despertar, cual rápida autodefensa ante el cuestionamiento al núcleo central de la ilusión de progreso histórico, la objeción de que aquí se encontraría una contradicción insalvable entre la denuncia del dipositivo biopolítico que produjo la crisis de la natalidad y el llamado a una vida virgen. De alguna manera, esta objeción, partiendo desde la literalidad gramatológica que articula la espectral hegemonía en curso, diría que la virginidad no sería salida alguna al envejecimiento acelerado de Occidente sino, más bien, tendría el efecto de profundizar su esterilidad. Sin embargo, tal crítica tomaría demasiado a la letra lo que ha de ser comprendido como un signo de contradicción y una cuestión anagógica, espiritual, como *virginitas foecunda*; ella patentiza, de todas maneras, algo relevante, esto es: que lo único que espanta a las almas bellas continúa siendo la cruz.

Es cierto: en un sentido literal, ambos recibirían el mismo aporético don de ser eunucos dado que ya ambos estarían viviendo más allá del pecado, en la gracia de la redención llevada adelante por Cristo en la cruz. Ambas disposiciones partirían, entonces, del fin del pecado original; no habiendo ya nada más por redimir o liberar entonces, no tendría más sentido nacimiento alguno, la finalidad última de la vida no sería más que extinguirse a través de la esterilización voluntaria. En realidad, la así llamada liberación sexual no es más que una parodia que hace girar en el vacío la promesa de felicidad a través del nombre eterno y la pobreza de la vida virgen. El hedonismo del cuerpo como propiedad se dirige hacia el placer y la disolución; el uso de los cuerpos, en su carácter inapropiable, solitario y virgen, se dirige, en cambio, hacia el dolor y la resurrección. Ha pasado desapercibido que el dispositivo biopolítico que prometió, a simple vista, el placer del sexo esterilizado es una parodia de la promesa de felicidad dirigida a los vírgenes; en tanto que parodia, toma la promesa y la hace girar en el vacío de lo incumplible. El nombre eterno de quien se ha comprometido hasta sus últimas instancias con la máquina biopolítica está escrito sobre arena y no revela más que el vacío y la nada en el que naufraga Occidente en su ánimo de apropiación individual total. Se trata de un sacrificio extremo, que antes que revelar un Edén recuperado, más bien, es ejemplo del endeudamiento infinito e irredimible de la religión capitalista, que llega a entregar en su altar incluso la potencia incalculable de dar vida.

La principal fuente del nihilismo contemporáneo no es la lucha por el advenimiento del Reino de lo inapropiable, sino la persecución del placer infinito en los bienes finitos, entre ellos, el placer de la carne por encima de toda donación y entrega vital. Se trata de una grave confusión entre una corporalidad en su naturaleza surgiva e inapropiable y una corporalidad sujeta a la disposiciones biopolíticas gubernamentales. Llamese anticoncepción, hormonación, alquiler de vientres, la pornografía, etc

en cada uno de estos casos, la máquina biopolítica ha tomado el poder sobre el viviente, lo ha reducido a vida desnuda bajo el disfraz de los nuevos derechos adquiridos gracias al progreso de la libertad individual, y lo ha dirigido hacia su voluntaria y consensuada extinción. No ha de sorprendernos que el culto incesante de la nada culmine en la nada. La esteridad nihilista no conoce fecundidad alguna, sea espiritual o corporal –distinción que no hay que tomar a la letra, y que al ser tomada a la letra, culmina en esta confusión.

Si bien la virginidad encuentra su razón de ser en la fidelidad a la superación de la muerte gracias a Cristo y, así, también, deviene eunuca para no volver a repetir la muerte al formar una nueva vida, ella encuentra su felicidad aquí y ahora en la vocación del amor hacia lo inapropiable, que no es ningún tipo de ilusión óptica como la de realizar la felicidad eterna en la acumulación de bienes relativos finitos ni tampoco el ejercicio soberano de la propiedad individual del cuerpo, como sucede en el caso del dispositivo biopolítico en curso. La vida virgen, en cambio, es un testimonio de fecundidad espiritual que, mediante su pobreza, enseña, a su vez, a discernir el auténtico deseo amoroso de la ilusión del dispositivo biopolítico.

Allí donde crecen las vocaciones vírgenes, ellas desactivan el poder de vida y muerte soberano. En su fidelidad a lo inapropiable muestran el camino hacia el Amor a quienes no han sido llamados a la virginidad, al menos no de manera absoluta, puesto que todos somos llamados a la pobreza, pero con distinta radicalidad; también, a su manera, decide empobrecerse como la virgen quien opta por ser fiel al llamado a la vida. Así como la fe es la sustancia de lo invisible, la virginidad es el receptáculo de lo inapropiable; en ese sentido, existe un instante e intensidad virgen antes que un sujeto virgen. Esto implica también, de alguna manera, algo mucho más sencillo: la virginidad es una forma-de-vida, una biopolítica menor, una llamada; no puede ser precepto impuesto mediante la fuerza de la ley, sino, más bien, lo que está en juego es una vocación inspirada y llamada de manera oscura y misteriosa por el Espíritu; siendo cada uno de estos elementos imposibles de sintetizar en un esquema biogramatopolítico. La fecundidad virginal guarda una estrecha intimidad con aquella que da lugar a la vida en la medida que ambas se han de arriesgar a escuchar el llamado del Espíritu a dejar atrás la lógica de acumulación infinita al interior de los límites del sujeto propietario para perderse en el incognoscible misterio de lo inapropiable. La escucha de la palabra, entonces, es un ejercicio pneumofantasmológico en el que se da la desactivación de la máquina biogramatopolítica.

5. El emerger de la vida desnuda es inseparable del olvido de la vida virgen. Se trata del mismo olvido de la vida inmemorial que la convirtió en mera vida biológica y, así, en un largo y gris apagarse en el sin sentido. En este contexto, Leonardo Mastromauro lleva adelante con coraje una fenomenología de la forma-de-vida a partir de la virginidad. Mientras que la forma de vida no es más que un rol asignado de manera mecánica por la soberanía, la forma-de-vida es una vocación que responde a una llamada sin soberanía. Es así que la virginidad es el paradigma de una vida que se torna clandestina e impersonal al evocar y escuchar incesantemente la gratuidad inapropiable del amor. En tanto que forma-de-vida presagia y vive aquí y ahora en el Reino, como señala el evangelio: «Pues cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en los cielos» (Mc 12, 25).

Mastromauro expone a la vida pobre, feliz y virgen a partir de una inmensa constelación de nombres e ideas: Meister Eckhart –con la radical idea de desapego hasta el abandono incluso de Dios para así efectivamente ser indistintos a Dios, en contrapunto con la dimensión propia de la voluntad del pensamiento de Agustín–,

Reiner Schürmann –sin quien sería imposible hablar de una metafísica destituyente, la cual es patentemente inescindible de su estudio temprano de Eckhart como dominico–, María Zambrano –presentada a partir de la figura del desterrado, quien para evitar la alienación en el desierto, lo abandona e interioriza lo que resta de él–, Walter Benjamin -en un brillante contrapunto con Michel Foucault, poniendo en cuestión desde la idea de lo inapropiable la reducción de la verdad a mera relación de poder–, Trotula –quien desaconseja contra la castidad y virginidad por razones médicas, puesto que acumularían un exceso de semen que se convertiría rápidamente en veneno–, Martin Heidegger, Angelus Silesius, Margarita Porete, Ireneo, Juan Clímaco, Orígenes, entre tantos otros.

El agotamiento tanto de la historia como de la política amenaza con reducir la vida a mera vida desnuda, al mero conformismo y a la mera sumisión disfrazada de libertad individual y de progreso. Ante este panorama es todavía más urgente e imprescindible, esperando contra toda esperanza, indagar en la virginidad como biopolítica menor. Por ello, Mastromauro escribió que:

> […] la virginidad es lo "sin modo" que comparece cuando todos los modos han alcanzado su consumación histórica. Ella, por lo tanto, anuncia la figura de una política nueva en tanto muestra qué puede una vida en las ruinas políticas, económicas y sociales a las cuales los individuos han sido yectos.[227]

Se trata, entonces, de exponer aquí y ahora a la virginidad, a saber, cómo se da sin fundamento, sin por qué y sin modo. Por cuanto se haya hablado en la filosofía contemporánea del fin de la metafísica, sin embargo, rara vez se ha mostrado la intimidad entre una vida pobre y virgen y el abandono de la metafísica ordenada a partir de una *arkhé* como ha llevado adelante aquí Mastromauro. En esta minuciosa y profunda excavación arqueológica se encuentran los primeros signos para prender la chispa que incendiará la pradera.

Bibliografía

Agamben, G. (2021), *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata.

Agustín, S. (1985), «La santa virginidad» en *Tratados Morales,* Obras de San Agustín en edición bilingüe. Tomo XII, Trad.: Pio de Luis. O.S.A, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid.

Aristóteles (1985), *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Trad.: Julio Palli Bonet, Editorial Gredos, Madrid.

Benjamin, W. (2009). *Einbahnstraße,* Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe, Band 8, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

– (1974). *Gesammelte Schriften. Abhandlungen. Band I. 1, 2, 3,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

di Vita, N. (2022). *Il nome e la voce. Per una filosofia dell'inno,* Neri Pozza editore, Vicenza.

Hobbes, T. (1996). *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Oxford University Press, New York.

[227] Mastromauro 2025, pp. 249-250.

Mastromauro, L. (2025). *Verginità. Saggio sulla vita che resta*, Archeologia del presente, Roma.
Ubiet López, J. A. (2019). *Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao.
Betori G., Bertalot V. (2020). *Il Nuovo Testamento Greco, Latino, Italiano*. Libreria editrice Vaticana, Vaticano.

Título pendiente seguido de *La ley del género**

Jacques Derrida

(Traslucines de Andrés Ajens)

Título pendiente

Titre à préciser, conferencia pronunciada en 1979 en la universidad Saint-Louis, de Bruselas, y en el *Studium Generale* de la universidad de Freiburg-im-Brisgau. Una primera versión fue publicada en un número especial de la revista *Nuova Corrente* (Génova, 84, 1981), con prefacio de Stefano Agosti. [NdA].

El titulario [1]

Si por ventura me detuviera aquí, al pronunciar esto, el titulario [*le titrier*], si tuviera la audacia de contentarme con esto, complaciéndome en dejarlos solos con esto que acabo de decir, *el titulario*, ustedes no sabrían aún cómo tomarlo.

El titulario: hay más de un modo que esto puede tomarse, entenderse o comprenderse.

Mientras las consideraciones de lo que tranquilamente suele llamarse un "contexto", mientras un discurso consecuente no habrá rodeado con su seguimiento tal acontecimiento de lenguaje, el que acabo de arriesgar o suspender pronunciando "el titulario", vuestra escucha y recepción permanecen sin duda abiertas.

Lo que les llega no es sin más nada, ni algo totalmente indeterminado. Ustedes entienden algo, *el titulario*, comienzan a presionar, empujar hacia posibles sentidos, palabras, trozos de palabras, agenciamientos sintácticos que se aventuran en la penumbra. Ustedes los hacen cruzar o cruzarse como virtualidades de frases, *el título está ahí*, por ejemplo (en cuatro términos: *le titre y est*), o un nombre común suspendido, como un título, si al menos, otra hipótesis de contexto, conocen este viejo término francés *titrier* (que se deletrea *t.i.t.r.i.e.r*).

Pero este malestar perdura, sus incertidumbres erran entre olas o espumas semánticas, que usted/es no gobierna/n. Y ellas lo/s deja/n varado/s al borde de una orilla donde quisiera/n llegar, diría incluso allegar*se*. Varado/a/s, pues, ese suspenso no deja flotar, mantenerse a flote en alta mar, sino sólo en vista a ciertas orillas o bordes al abrigo de los cuales se espera, durante el tiempo suspendido de una pana o de una escala, partir y/o llegar. Un deseo paraliza en cualquier caso la escucha que tal vez no forma una frase o un discurso —el titulario— y ese deseo lo/s conduce o, al menos, lo/s llama hacia esta orilla donde el sentido al fin podría fijarse, anclarse, ergo detenerse —en las más estrictas amarras de una legitimidad. Desde esos parajes quiere/n ver la orilla y quisiera/n distinguir la línea de borde.

Y para ello, quisiera/n saber lo que quiero decir cuando pronuncio el *t i t u l a r i o.*

Se lo/s diré.

* Ambos ensayos aparecieron en el libro *Parages* (Galilée, París, 1986, con reedición en 2003), el cual aún no cuenta con traslación al romance castellano.

[1] *Titulario*, *hápax* para traslucir *titrier*, cuyo doble sentido fijado en diccionarios, el *Littré* y el *Larousse* entre otros, viene luego precisado en el texto. [NdT].

Eso —"Se lo/s diré" [con celos y/o sin celos: *Je m'en vais vous le dire*]— es lo que se llama una promesa, un compromiso, una palabra dada. Si no fuera fiel a esta palabra dada, ahora, si no la honrara (lo que siempre es posible en el caso, por ejemplo, que se pusiese mi promesa entre comillas e incurriera en un comentario interminable del enunciado "Se lo/s diré"), el acontecimiento discursivo de la promesa quedaría suspendido también al borde de algún borde, a medias vacío. ¿De qué? No de sentido sino de otra cosa que no es tampoco la referencia ni incluso la verdad. Tendría lugar, como una astucia, un falso conejo o un simulacro, al interior de una escena que, por estar atravesada de ficción, no dejaría sin embargo de suscitar efectos.

Anunciando "titulo (por precisar)" para esta conferencia, he hecho una promesa, ¿pero cuál? De entrada, la locución "título (por precisar)" ha venido, provisoriamente, puede pensarse, a ocupar el lugar del título. Indicaría, como un cheque en blanco, el lugar vacío de un título por venir, que sería el verdadero título. Habré prometido, entonces, dar un verdadero título a mi discurso esta tarde, y, con ello, ajustarme a las normas. Naturalmente, empero, este diferimiento, este retardo, esta diferrancia [*différance*] del título no ha sido posible sino en el espacio de una convención, gracias al acuerdo o al contrato habido con usted/es y, de entrada, con la autoridad legítima, titulada, de estos lugares. Apostando a la fuerza de un contrato implícito, estas autoridades legítimas me han hecho confianza, me han acreditado una fidelidad a la palabra dada. Los pliegues y recursos de tal contrato son demasiado ricos como para dejarse exhibir. Pero, ¿qué habría, entonces, prometido? Nada más (nada menos) sino venir, y venir a hablar, aquí, ante ustedes, sin comprometerme sino a venir y venir a hablar. De cualquier cosa, a condición, sin embargo, que en el momento preciso, dé el verdadero título a mi discurso, en vistas a que el que habré dado hasta ahora no sería sino un (falso) título en espera, por precisar, pendiente, situando sólo en blanco el título por venir; y debo también conformar mi asunto a este título o este título a mi asunto a fin que entre lo instituido, otro nombre para el título, y el asunto así instituido, entre el instituido institulante y el instituido instituido, haya la mejor relación de adecuación posible.

Un análisis prudente del contexto político-jurídico de este acontecimiento, pero, lo haría pronto aparecer: si las autoridades legítimas de estos parajes han firmado un cheque en blanco, honrándome con una invitación a hablar de cualquier cosa con un título aún completamente "por precisar", es autorizándose con los títulos que me reconocían merecer esa confianza. Todo un proceso de legitimación está implicado en ese contrato; forma una red compleja de subcontratos, de evaluaciones implícitas, de códigos de recibiblidad, de protocolos jurídicos más o menos virtuales; cuento corto: supone el establecimiento de un conjunto de títulos —esta vez no en el sentido de lo que instituye o nombra una obra, un discurso, un corpus, sino de lo que titula, da título, lo que legitima una función, da estatus, un derecho, por ejemplo un derecho a la palabra en ciertas condiciones, etc. Pero los dos sentidos de *título* apelan ambos a un derecho, a una juridicidad que quisiera justamente interrogar.

Analizar los protocolos de esta extraña situación en que estamos, usted/es y yo, al borde de un discurso que ha comenzado sin haber comenzado, que sin título aún preciso va a hablar de no se sabe qué, me parece poco discutible que dándome carta blanca se haya juzgado, con o sin razón, poco importa, se ha debido juzgar que ya he dado suficientes garantías para merecer la aparente confianza que me era dada sin demasiados riesgos y que, por tanto, tenía títulos para solicitar que se me deje no precisar de entrada mi título. Estos títulos, quiero decir, estos que con o sin razón se me reconocen, no pasan sólo por la legitimidad universitaria o editorial, y el análisis

que de ello se pudiera hacer sería un buen hilo conductor para tantos problemas jurídicos, jurídico-políticos, filosófico-jurídicos, etc. Pero ellos no me interesan esta tarde. Siento obscuramente, con todo, que esta tarde como siempre, si los títulos en cuestión, quiero decir, los míos, inspiran una confianza basada en normas y garantías, sobre todo en un contrato social, hay una vaga inquietud asociada a ello, una sospecha, la aprensión ante una catástrofe siempre posible, incluso inminente: he aquí alguien que en el fondo, bajo contornos no poco limpios y a pesar de su evidente urbanidad, no respeta siempre los contratos fundamentales. ¿Y si esta tarde no venía? ¿Y si, hablando, hablaba de quién sabe qué? ¿O si, hablando de esto y de lo otro, de una cosa y de la otra, no daba ningún titulo a su discurso, si dejaba el título en blanco ("por precisar") o inventaba un título sin relación alguna ni con lo que dice ni con lo que tenemos el derecho a esperar de él en estos parajes —¿acaso estamos veramente en cualquier parte? ¿Y si esta intolerable situación durara una o dos horas sin que nadie osara interrumpirla?

Mas, les advierto, es acá donde aquello va a ocurrir

Lo declaro, no tengo la intención de remplazar mi título (por precisar) por ningún otro ni, por tanto, de precisarlo de manera alguna. Y vamos a permanecer en el borde, no dejaremos estos parajes.

El título es/tá ahí.

Lo que quiero decir *ahí*, se lo/s voy a decir, recién lo he prometido.

Suponed que quisiera decir lo siguiente, en forma de tesis: un título tiene siempre la estructura de un nombre, induce a efectos de nombre propio y, a tal título, permanece de un modo asaz singular extranjero o extraño a la lengua como al discurso, introduce un funcionamiento referencial anormal y una violencia, una desigualdad que funda el derecho y la ley.

He ahí *tout à coup* la dispersión, el desborde [*le déferlement;* de *ferler*, desplegar velas, al decir del *Littré*; homonímicamente: deshacer la mente] de una tesis que no voy a demostrar ahora. En lugar de demostraciones, arriesgaré más bien una suerte de relación o relato. El lugar de una demostración vendrá tal vez marcado y aun su trayecto más económico.

Suponed que *El título ahí es/tá* [*Le titre y est*] sea un título, el título de un libro, de un cuadro o de una conferencia. Hubiera de estar (ser) *legible en alguna parte*. Legible en (alguna) *parte*, eso conlleva de entrada una escritura, un trazo, una marca. Y no hay título sin legibilidad de una huella. Para sustentar esta afirmación, no me refiero a algún sentido primitivo o etimológico, recordando de paso que *titulus* habrá de entrada significado una inscripción, un pequeño trazo, una suerte de "afiche" al agua [*écriteau*], en breve, una marca breve, económica, elíptica, visible y legible, cesurando una superficie o soporte. Sin tener necesidad alguna de *esa* garantía filológica de mi título, del título "título", afirmo que un análisis del *funcionamiento* del título es posible. Demuestra que no puede haber título puramente fónico, sin posibilidad de archivación y sin código de legibilidad. Legible, habré precisado, el título había de estarlo *en alguna parte*; entiendo con ello que ninguna teoría del título puede dispensarse de una topología. No hay título sin espaciamiento, *bien sûr*, pero también sin la determinación rigurosa de un código topológico, deteniendo las líneas de los *bordes*. Un título no ha lugar sino al borde de la obra: si se dejara incorporar en el corpus que institula, si sólo hiciera (de eso) parte, como uno de esos elementos internos, una de sus piezas, cesaría de jugar el rol y tener el valor de un título. Si fuese enteramente exterior al corpus y nomás escindido de él, alejado de él por una distancia superior a

la que prevé la ley, el derecho, el código, no sería ya un título. Tales términos —por ejemplo, *el titulario*— jugarán el rol de título, por ejemplo, para mi discurso, si están ubicados un poco antes y al borde de mi texto en respuesta a una prescripción topológica. Esta prescripción debe arreglárselas, regularse, con un código convencional. Dados los *mismos* términos, pronunciados *al interior* del texto de mi discurso o bien hallados en otros lugares, en diccionarios y otros textos, no tendrían valor de título y no tendrían una relación de algún modo homonímica [*Le titre y est, Le titrier*] con *el titulario* como título.

Siento que usted/es ya protesta/n: acabo de decir que un título debía ser legible; ahora bien, recién, aquí mismo, nada es visible ni legible, sólo audible y está, sin embargo, fuertemente en cuestión el título de mi planteo. Mas justamente: no habría título sino en el momento en que la posibilidad de una lectura se haya fijado. Entonces el falso título que usted/es, él [*lui*], bien leído [*bien lu*] o entendido como pudiendo ser leído, archivado, programado, lo vería/n al cabo remplazado por un verdadero título, auténtico y conforme. Suponed que el *titulario* fuera ese título: no podrá pretenderlo sino en el momento en que su legibilidad habrá suspendido el equívoco de cara a la ley. Pues es del derecho que he venido a hablarles esta tarde; habrá habido que decidir si se lo ortografiaba (es de *la ortografía*, de la ley y la escritura, de la justicia y del derecho en relación con la grafía que he venido a hablarles esta tarde) *El título está ahí*, frase de cuatro términos, o *el titulario,* en dos términos sin frase. En ambos casos, frase articulada o nombre, lo que toma valor de título funcionará como un nombre, e incluso un nombre propio; la estructura referencial de ese nombre propio permanece de cabo a rabo singular y paradojal, como intentaré mostrarlo en un instante. Si optara por la frase —*El título está ahí*— como título, esta frase se volvería de algún modo nombre, el nombre propio de un texto que supuestamente he de firmar; ella se referiría a este texto a través de otras referencias posibles y de otros valores semánticos que pudieran tener en común con la misma frase —el título está ahí— que se la hallaría allende, en otro contexto. Naturalmente, una de las complicaciones que vienen a jugar con la ley, *se jouer* ['jugarse', 'dejar caer', 'reirse'] *d'elle*, jugando con ella —es un juego, pero, en el que no se podrá jamás precisar quién gana ni quién pierde—, se debe al hecho que el término "título" *es* parte del título y que a través del elemento de lo audible, en esta escritura fonética, el nombre titulario viene a doblar, coyuntar y deportar a la vez la univocidad de la frase. Cuanto más que, es tiempo que lo precise, si al menos fuera posible, el nombre titulario [*titrier*] quiere decir al menos dos cosas. Un *titrier*, es, en la vieja lengua francesa, un religioso encargado del archivo de los títulos del monasterio. Es un archivista, el archivista *par excellence*, pues, si todo archivista ha de velar por el orden de los títulos —no habiendo archivo sin título—, ¿qué decir de un conservador de títulos? En un sentido más reciente y peyorativo, desvalorizante, empero, el que más me interesa acá, se llama *titrier* a un falsificador de títulos, un falsario, un fabricante de falsos títulos, diríamos casi la falsa moneda pensando en lo que se llama el *titulaje* [*titrage*] de la moneda en sentido escricto.

I. *La falsa moneda.*

Decidido a proceder de manera reflexionante antes que determinante, siguiendo ejemplos, relatos, ejemplos de relatos antes que conceptos, había pensado inicialmente hablarles del título de un breve relato de Baudelaire. A pesar de su brevedad, desafía cualquier resumen. Se trata aparentemente de dos amigos (uno de los cuales

es el narrador) que, al salir de una tabaquería, se encuentran con un mendigo. El amigo del narrador le da una pieza de falsa moneda, y se jacta de ello con su amigo, quien, sumido en una reflexión no poco tortuosa, acaba por explicar por qué él no lo perdona. Este relato se titula *La falsa moneda* [*La fausse monnaie*]. Por razones esenciales, que tienen que ver con la estructura referencial de un título así suspendido, es imposible de detener, de determinar el trazo indivisible que liga este título a lo que se supone atañe. A una primera lectura, designa la falsa moneda de la que de hecho se habla en la historia contada, no la falsa moneda real o la falsa moneda en general sino esta falsa moneda como contenido relatado o narrado que configura aparentemente el objeto principal o mayor de la ficción. Porque el título puede plegarse de otra manera; este relato, es decir, el discurso del narrador, su narración, tanto como el relato firmado por Baudelaire, son ficciones, simulacros; o diremos, más o menos, por figura: falsa moneda. Para limitarme a este primer pliegue —habría muchos otros y aún más complejos, pero, por falta de tiempo, me concentro en este—, el título *La falsa moneda* tiene al menos dos alcances, dos referencias: digamos, groseramente, la historia contada por el texto, historia de falsa moneda, *y* la estructura ficticia del *texto* narrativo. Se divide y se suspende, pero en ambos casos dersigna (la) falsa moneda, algo como algo falso emitido por un falsario, por una suerte de titulario. Pero no es todo. Y una vez más, cualquiera sea la complejidad aparente de la estructura que así describo, consideren que me limito a un análisis bien sumario de los bordes de ese texto. Desde el momento en que, pretendiendo, simulando titular el contenido de la historia o incluso el referente de ese contenido —la falsa moneda misma—, el título institula también la ficción textual, su valor es al menos equívoco. No se sabe ya lo que titula, *él* mira como de reojo, como bizco o bisojo, es inquietante y arriesga volverse él mismo, en tanto título, en tanto borde institulante, falsa moneda. Es un riesgo, pero no es seguro. Y es necesario que no sea seguro. Ha de permanecer indeciso, pendiente, siempre por precisar. Un poco como si el título *La falsa moneda* dijera, dejando decir en su prosopopeya: no dejándole/s saber si soy el título de la historia contada (historia de falsa moneda) o de la ficción narradora (relato como falsa moneda), no institulo nada preciso, yo soy, ergo, *La falsa moneda,* yo, el título, sólo (me) institulo a mí mismo. No digo sino mi propio acontecimiento, la performance de mi institulado, yo soy, yo, el título, *La falsa moneda.* Pero esta prosopopeya, esta presentación de sí en primera persona, es justamente una precisión que no da. Pues es esencial en la estructura de la falsa moneda, para que tenga curso como falsa moneda, que no se presente como lo que es sino pase como moneda verdadera. Si se anunciase o se denunciase como lo que es, la falsa moneda de golpe no sería ya lo que es. Es necesario entonces que este título, para titular y funcionar como título, no se presente en un discurso de presentación, no diga "he aquí lo que soy y lo que quiero decir". Para ello su emplazamiento, su *topos* suspendido en el borde, es esencial, y su heterogeneidad con respecto a un discurso, su valor de trazo de inscripción estructuralmente indecidible o, si se prefiere, siempre por precisar. *La falsa moneda,* como titulo, homónimo inquietante de cualquier otra locución idéntica, de cualquier otra falsa moneda, ha de darse a leer, sin mostrarse o sin decirse, como *La falsa moneda*. El titulario, su título, está ahí siempre en obra, del que no sabremos jamás si es el archivista fiel de una institución religiosa o un falsario decidido a introducir por ahí su contrabando. Del mismo modo que "título (por precisar)" o"el titulario" dice, sin decirlo: soy —me institulo— veradero falso título.

II. *Le pré* [el predio, el prado, el pre, el pre-, etc.].

Pero ya he dicho que ese ejemplo no me satisfacía para la intervención de esta tarde.

Preocupado también de no exponer algunos de los títulos que yo mismo había puesto en circulación con una acuñación semejante a la de una falsa moneda, había aún pensado en analizar de cerca [*de près*] el título de este inmenso poema de Ponge que se llama *Le pré*. Habré recordado las potencias y violencias prácticas de un nombre precedido de un artículo definido, suspendido encima de un texto que trata en todas las formas la *cosa*, ya sea que se la llame el predio o el prado [*le pré*], pero también *el término* predio [*pré*], los términos como sutantivo (*pré, prêt*; prado, préstamo), con su referencia nominal, e incluso el trozo del término predio como prefijo presente en el término "presente" y en tantos otros, *el término* presto [*prêt*], como adjetivo (*el* término préstamo [*prêt*] como sustantivo no está temáticamente tratado aunque, a mi entender, tenga un rol organizador en torno al cual todo *El predio* [*Le pré*] se endeuda y *La fábrica del predio* [*La fabrique du pré*] guarda una traza aún más visible), el término *près* ['cerca', 'cercano'] como locución adverbial o preposicional, todos esos valores significantes, todas esas referencias más o menos temáticas que se coyuntan no sólo en la unidad de un relato, de un mito, de una fábula o de un drama, cuya descripción no cabe intentarla ahora, pero también de un título breve, ahorrativo, elíptico, *Le pré* [El pre, El pre-, El predio, El prado, El préstamo, etc.].

Este título tiene una fuerza nominal, y eso puede decirse según la gramática, pero se podría mostrar que todo título, incluso cuando no tiene la forma gramatical de un nombre o sustantivo (lo que es, por demás, extremadamente raro), produce un efecto nominal, nominalizante —y diría incluso un efecto de nombre propio. *El pré*, a título de título, condensa toda la red de motivos y de títulos entreverados: la cosa "*pré*" [predio, prado, pero también *pre*, RAE mediante, 'préstamo'], el término "*pré*", la palabra como sustantivo (préstamo, preparado), como prefijo y trozo de palabra (pre-), como adjetivo (presto, preparado), como adverbio (*près* [cerca, cercano]). Poema de la lengua que él es también, *Le pré* celebra todos esos trayectos referenciales, los multiplica y los cruza, *en abismo* o inhumados bajo el borde de un trazo que, en el *texto*, separa al *texto* mismo, borde interno y externo, separándolo del cuerpo de la firma, Francis Ponge, cuyas iniciales repiten las de *Fenouil* [bot. 'fenollo', 'hinojo'] y de la *Prêle* [bot. 'ruda', 'ruta pinnata', por ej., etc.] al interior del poema, del otro costado de la barra:

> Salvo las iniciales, de cierto,
> Dado que son a la vez aquellas
> Del Fenollo y la Pinnata (*ruta*)
> Que mañana crecerán encima
> ---
> Francis Ponge [2]

Pero diciendo elípticamente la ley del texto, *Le pré*, el título "Le pré" nombra al texto, lo llama y lo designa, lo muestra, lo dice (*sagt, zeigt*) como aquello mismo donde todo en la escritura puja, se alimenta, presenta y se presenta como la *physis*, y luego guarda en la sepultura. *Le pré* nombra, llama *(heisst),* manda (envía) todos los *pré* [predios] o *prê* [¿?[3]] del texto pero ante todo el texto como *prê*. Y el *pré* como pre-

[2] *Sauf les initiales, bien sûr,/ Puisque ce sont aussi celles / Du Fenouil et de la Prêle / Qui demain croîtront dessus.*

[3] Hasta donde tenemos noticias, el término *prê*, con acento circunflejo entonces, no viene en el Littré ni en diccionario

texto [*prétexte*] absoluto. Haciendo esto, el título induce no sólo a leer todos los *prés* [predios, prados] o *près* [próximos] o *prêts* [préstamos, prestezas] puestos, erguidos y presentes en el poema, todos los acentos que lo cantan o todas las ortografías que lo norman. Les da también una orden, una inyunción, si al menos usted/es sabe/n leerlo, hace la ley, dice, les dice, sin decirlo, da a leer: yo soy el *pré*, me presento como el *pré* y si quieren saber lo que este *pré* quiere decir, lo que es *prê* decir, *hay que* leerme primero, *hay que* comenzar por leerme, *hay que* pre-viamente leerme y enterderme.

El título, entonces, helo ahí presto a hacer la ley desde la reserva enigmática, en la elipse donde se mantiene, próximo al borde, ni en el poema ni fuera suyo, en su nombre propio por precisar, suspendido, en suspenso.

Pero lo habrá/n ya comarcado: él no hace la ley sino desde una violencia de antes de la ley. Violando la normalidad del discurso, desarreglando el funcionamiento normal de la referencia, abusando de la indeterminación contextual para acumular el equívoco, haciendo en torno al nombre el desierto, de cierto, de la frase, acumulando en el poder oracular del nombre propio todos los recursos de las frases tácitas, funda su propio estado, su propia legitimidad, el imperio de la frase legitimante, sobre una violencia —pero una violencia que es de entrada la economía de la lengua de escritura. Es esta locura del título que me interesa esta tarde, este golpe de fuerza que instituye la ley en el curso de una violación, y de una violación que no cesa, que se perpetúa *a través de* la ley.

A través de la ley, ¿qué quiere decir? Si yo traduzo "a través de la ley" por "violación de la ley", habría aún que saber si violación *de* la ley significa la ley violada o la ley violante. La locura del título es tal vez que no haya elección entre estas dos posibilidades. Y que no haya elección acaso no significa que estemos obligados por una de esas posibilidades, sino que las dos sean tan necesarias como incompatibles, obligando según la ley inflexible de una doble ley y de un *double bind.*

III. *La locura del título.*

Renunciando a *La fausse monnaie* y a *Le pré,* es a otro título ejemplar que he optado por recurrir esta tarde. Se trata del título de una "relato" de Maurice Blanchot. Incluso este título de "relato" [*récit*] forma uno de los desafíos más problemáticos del texto. Si he escogido finalmente este ejemplo es que la "historia" que es ahí contada, siguiendo una estructura de las más insólitas, es una explicación con la ley. El narrador —o al menos quien ahí dice *yo* y no llega a formar un relato y, por tanto, a constituirse en narrador, como tampoco, *à la limite*, llega a decir "yo" y a identificarse, a responder de su identidad, en el sentido en que los hombres de la ley se lo demandan—, el supuesto narrador, entonces, antes que el considerado narrador, tiene que vérselas con la ley, con las demandas y provocaciones de la ley, al menos según dos figuras o dos formas, la de una suerte de alegoría femenina que él llama la Ley, y la de los médicos que podríamos considerar legistas y que, en nombre de la sociedad, lo presionan para que haga un relato verdadero del accidente que le ocurrió o de la agresión de la cual ha sido víctima. Es en razón de esta instancia de la ley que he elegido este ejemplo.

El análisis muy esquemático y muy preliminar que arriesgo ante ustedes se mantiene al borde de un trabajo —que solamente proyecto— sobre el derecho y la literatura, y que me gustaría titular "Del derecho a la literatura". Se trataría, por ejemplo,

alguno de lengua francesa, por lo que cabe considerarlo una acuñación, ¿una falsa moneda?, de J. D., cuyo sentido, como lo indica más adelante, permanece pendiente. [NdT].

de mostrar la historia y la estructura de las relaciones entre lo jurídico y lo literario. No definiré aquí las premisas ni tampoco las perspectivas más generales de tal problemática. No tendría tiempo. Habré de contentarme con esto: lo que bosquejo aquí a título del título tendría lugar tal vez al interior del análisis más sistemático de una secuencia o de una gran configuración histórica de lo jurídico-literario, aquella que instituye una nueva relación, en Europa occidental, entre, digamos, la producción literaria por una parte, el derecho positivo de otra y, por último, ciertas instituciones críticas de evaluación, de guarda o conservación tradicional, de archivación, de legitimación institulante y titulante, de atribución de competencias, todo aquello de que la *Universitas* es la forma o el lugar *par excellence*. El modelo de la *Universitas* dentro del cual trabajamos en Occidente —más o menos bien aún por algún tiempo— se ha instalado, con variantes importantes sin lugar a dudas, pero secundarias con respecto a una gran estructura principal, en una relación de sincronía y de sistema con la inscripción en el derecho positivo de las leyes fundamentales que rigen la propiedad de las obras, los derechos de autor, de reproducción, de traducción. Este acontecimiento, del cual no puedo describir ahora ni el contenido ni la estructura, ha tenido una relación esencial, interna, decisiva, con lo que otros llamarían el interior más intrínseco de la producción de las formas literarias y artísticas en general.

Ahora, ya sea que se trate del título de la obra, del título legitimante en general, del título que autoriza la autoridad del autor, garantizando la evaluación, la crítica evaluadora, etc., la instancia del título sitúa el lugar o uno de los lugares de borde esenciales y, entonces, el trazo de la relación, el *Bezug* más aparente entre la escritura y la ley, aquí entre la escritura considerada literaria y el derecho. De esta perspectiva general, en la que habré intervenido en otras partes, no diré nada más aquí (podríamos, si quisiera/n, volver a esto en el momento de la discusión). Quería simplemente abrirla, para justificar, precisamente, y legitimar la elección de mi ejemplo, para explicar a qué título les hablaré de *La folie du jour* [*La locura del día*] de Maurice Blanchot.

La folie du jour es, entonces, según las apariencias normales, normada por el derecho editorial y literario, el título de un libro de pequeñas dimensiones publicado, como lo indica la datación de su "depósito legal", en 1973. Su portada, bajo el nombre del autor y por sobre la empresa editorial, las convenciones nos prescriben reconocer el título, *La folie du jour*.

Título por precisar. Hay que precisarlo, ¿pero es posible? Un título es siempre una economía a la espera de su demostración, de su *Bestimmtheit,* la que él determina y aquello que lo determina. Determinante y determinado, es en él que la determinación *cae* siempre. El *cae* [*révient*; vuelve, corresponde, remite] en el sentido en que es de eso responsable, en derecho, y en el sentido en que ello vuelve a él desde otro lugar, según un modo bien singular del retorno.

De la inmensa lectura a que llama este libro sin medida, este libro cuya estructura misma dasafía todo borde y todo encuadre, sólo retendré aquí algunos rasgos para hacer aparecer cómo y en qué, jugando, interpretando su ley, *La locura del día* es una locura del título. La expresión "jugar (con) su ley" [*jouer sa loi*] es el equívoco *mismo* que aquí me importa. Jugar a la ley [*jouer la loi*] *es* desviar o transgredir la ley, pero es tal vez de yapa repetir o mimar la ley, y al mismo tiempo. En ambos casos es hacer comparecer a la ley como tal. Ahora bien, es la ley del borde y es ella misma sin borde: tanto como decir que no comparece jamás, jamás ella misma, como tal.

¿Cuáles son los trastornos que, en el caso de *La locura del día,* sitúan al título como ley mientras al mismo tiempo le impide funcionar normalmente, determinarse

con precisión, identificarse y reunirse juntándose, coyuntándose?

Me limito a los rasgos típicos de este trastorno. El enloquecimiento torna alrededor de esto: *el sentido del título es una cierta manera de no tenerlo, y su acontecimiento, no tener lugar*. Pas(o) de sentido (pasa) y pas(o) de lugar [*Pas de sens et pas de lieu*], por tanto.

Pas(o) de sentido. Reconozco en la expresión *La locura del día* su valor de título, su título de título, en razón de su *ubicación* y de las convenciones jurídicas a las que su *topos* obedece. Ningún criterio de lectura interna (lingüística o semántica) me permite conferirle o poner en duda su título de título. Encontradas *en otros lugares*, las mismas palabras, "La locura del día" —que, por lo demás, no forman estrictamente un enunciado—, no tendrán valor de título, ya sea que estén muy alejadas o desprendidas del libro, del corpus o del contexto considerado o, al contrario, que se encuentren inscritas al *interior*. Así, *en* el texto que lleva este título, "La locura del día", la expresión "la locura del día" [*la folie du jour*] se deja leer al menos una vez. Y ella no tiene evidentemente función de título: "Pero a menudo yo moría sin decir nada. A la larga, me convencí que veía cara a cara la locura del día, la luz del día; tal era la verdad: la luz se volvía loca, la claridad había perdido el juicio, todo sentido común…" (p. 20). A pesar de su identidad aparente, estas dos ocurrencias de la expresión "la locura del día" tienen funciones enteramente heterogéneas. Ello no se debe a que una de ellas está inserta en un enunciado frasístico ("me convencí que veía cara a cara la locura del día, la luz del día"), del cual el título parece sólo haber tomado un pedazo. Si toda la frase hubiese sido mantenida en el título, lo que puede ocurrir en algunos casos, la frase entera tendría una suerte de valor nominal de título y tendría un valor heterogéneo al de la "misma" frase al interior del libro. Es entonces la topología la que hace aquí la ley. No podemos decir, sin embargo, que las dos locuciones sean simplemente homónimas. Son hasta cierto punto sinónimas, aunque su modo, su funcionamiento, su *valor*, no sean reducibles los unos a los otros. En el título, la locución deja injertarse sobre su sentido un sentido suplementario que se lee así: este es un título, yo soy el título. Además quien firma, o, si prefieren, el locutor, no es el mismo. *Dentro* del libro, "la locura del día" viene firmada, si cabe decirlo así, por el narrador, o al menos por quien dice "yo" desde la primera frase y que, por otra parte, no llega, y es toda la historia, a constituirse en narrador, a formar un relato e, incluso, *à la limite,* a decir *yo*, a identificarse en su "yo". En cambio, el título no cae bajo la responsabilidad del supuesto narrador, intimado por los hombres de la ley al interior del "relato". Del título, debemos, en derecho, suponer que el autor, Maurice Blanchot, es el responsable ante la ley —el editor, el depósito legal, *etc.* Pero si la ley obliga a suponer al autor real e identificable, el título no deja por ello de ser una ficción. Blanchot no firma este título como firmaría un cheque, un contrato editorial o un testimonio ante un juez. Supuestamente firmado por un autor real, el título forma parte, con todo, de una ficción considerada literaria, pero no forma parte de la misma manera que aquello que se encuentra al interior de la misma ficción, por ejemplo, la ocurrencia de "la locura del día". Es una ficción que nombra y garantiza la unidad del corpus ficcional del cual no forma parte simplemente. Debe ubicarse en el borde externo de lo que él institula.

Separadas por ese borde, las dos ocurrencias deben sin embargo pertenecer al mismo conjunto, a eso que se llama un mismo contexto, aquí bajo la forma de un corpus o de una obra: este libro. Y ello según una cierta relación de proximidad, una relación regulada. Esta relación no es citacional. Es imposible decir, en la duplicidad

de las ocurrencias, cuál es la original y cuál repite a la otra. Esta iteración sin origen cava o despliega su abismo a la medida de ese pas(o) [y/o pausa] de sentido que desborda la polisemia hacia una diseminación sin borde, hacia el borde sin borde del texto diseminante. Intentemos, para ver, contar los sentidos posibles de la expresión (francesa) *La folie du jour*, intentemos contar con ellos, contarlos, tener cuenta de ellos o dar cuenta.

1. Atendamos de entrada al sintagma idiomático "du jour", que significa en francés, también, "de hoy", de "aquí y ahora", como en la locución "el evento de hoy" [*l'événement du jour*], "el hombre del día (de hoy)" [*l'homme du jour*], para marcar la cosa marcante o remarcable de la hora presente. *La folie du jour* es la (locura) que hoy hace acontecimiento, la de hoy y ningún otro día, e incluso la de hoy como lugar y data del acontecimiento, de algún modo su firma. Y hay en el texto así titulado con qué sostener este sentido. Se trata del evento o del advenimiento de la locura, del volverse loco en este instante. ¿Dónde ubicar este acontecimiento? ¿Verdaderamente ha tenido lugar? Cualquiera sea el enigma, el acontecimiento es nombrado varias veces y aun en cierto lugar como el evento del día de hoy. Simplemente no sabemos si ha tenido lugar, ni lo que quiere decir tener lugar, o si fue solamente, lo que tuvo lugar, una visión. Le/s dejo leer (pp. 17-19) el pasaje que comienza por "Afuera, tuve una breve visión", y que se cierra con: "Todo esto era real, nótalo". En el medio, quien intenta decir "yo" le/s explica: "esta corta escena me trastornó el ánimo hasta el delirio. De cierto, no podía explicármelo completamente y, sin embargo, estaba seguro, había aprehendido el instante a partir del cual el día, el día de hoy, habiendo tropezado con un acontecimiento verdadero, iba a precipitarse hacia su fin. Eso es lo que ocurre, me decía, el fin viene, algo ocurre, el fin comienza".

2. Un segundo sentido pronto viene a parasitar al precedente. El acontecimiento del día de hoy, la locura, no es sólo aquel que tiene lugar *este día*, hoy mismo, es el acontecimiuento *del* día mismo ("Había aprehendido el instante a partir del cual el día de hoy, habiendo tropezado con un acontecimiento verdadero, iba a precipitarse hacia su fin. Eso es lo que ocurre, me decía…"). Acontecimiento del día, entonces, como tiempo presente y posibilidad del acontecer, del presente, del instante. Presencia del presente, llegada de la posibilidad de ocurrir para algo, de aparecer y de tener lugar. Acontecimiento de la acontecimentalidad y posibilidad del relato.

3. Eso pasa, ocurre y hace pasar del *jour* como *day*, si se quiere, al día como *daylight* [luz del día], éter de la evidencia, medio de la visibilidad. Es el sentido más evidente, justamente, de un texto que cuenta o fracasa en poder contar la tentativa imposible de un "relato", del relato de un acontecimiento traumático que casi le cuesta la vista —la luz, por tanto— a quien se supone tiene que decir "yo" y que (por eso) no llamo el narrador: pues, tras ese acontecimiento en que arriesga la vista, y la luz, él se encuentra acogido en una institución hospitalaria-policial en donde representantes oficiales de la sociedad, personajes de la ley, le exigen un relato de los acontecimientos, y alegan que, dado su título y su competencia de escritor, puede proporcionar tal relato ordenado a propósito de sí mismo. Este relato lo da sin darlo (volveremos a esto). *La folie du jour* es, entonces, también (en francés) la locura de la luz del día (el *daylight*), de la que ha corrido el riesgo de ser privado y que, así, le llega mejor que nunca ("Casi pierdo la vista cuando alguien rompió vidrio en mis ojos").

4. Este tercer sentido se divide incluso, lo que va a dar a "jour" un cuarto, un quinto, un sexto, y aun un séptimo sentido.

Vamos a darle a "jour" ["día"] una semana de sentido. El *jour*, como "vista" o como "visión" (visión como percepción visual *o* aparición casi alucinatoria), es lo que

se ve, ciertamente. El *jour* es lo que de entrada se ve. Pero es también la vista misma, sea que se designe así la facultad de ver (como se dice para designar el ojo, órgano de la visión), sea que se designe con ello la *visibilidad*, la posibilidad de ver. Ahora bien, la posibilidad de ver, el *jour, la luz,* como elemento de la visibilidad y medio de lo visible, este *jour* no es visible, como tampoco lo es el sol de Platón. Es, en este sentido, la noche, el enceguecimiento —lo que le ocurre al día, a la luz, o hace que le suceda a la luz del día. Y hay en este texto una historia del *jour*, una historia *interna* —de interiorización, incluso de internamiento, la revolución del día que se precipita hacia su fin desde que aparece. Es también, esta vuelta, esta carrera, este curso, una historia de la creación —cuando la luz fue— y de la resurrección. Hay ahí una locura interior al día como a su historia, su volverse noche, su paso a lo contrario suyo. La luz es locura porque es negra, ella pierde su sentido y todo juicio o "sentido común". Y esta locura habrá sido la verdad. Quien casi "pierde la vista" entra entonces en "la terrible crueldad de la luz", no puede "ni mirar ni no mirar", y os lo dice: "Habiendo extraido los vidrios, deslizaron bajo *los* párpados una película y me cubrieron con algodón. No debía hablar, porque el hablar me tiraba las clavijas del vendaje. 'Usted dormía', me dijo el médico más tarde. ¡Yo dormía! Tenía que hacer frente a la luz de siete días, ¡bella agitación! Sí, siete días juntos, las siete claridades capitales, convertidas en la vivacidad de un solo instante, me pedían cuentas. ¿Quién lo hubiera imaginado? A veces me decía: 'es la muerte; a pesar de todo, vale la pena, *es* impresionante'. Pero a menudo yo moría sin decir nada. A la larga, me convencí que veía cara a cara la locura del día, de la luz del día; tal era la verdad: la luz se volvía loca, la claridad había perdido todo sentido común; ella me asolaba irrazonablemente, sin regla, sin fin. Este descubrimiento fue una especie de mordedura durante toda mi vida".

5. Otro sentido, pero ahora ya no los cuento más, es imposible. En el párrafo que acabo de leer, habrá/n remarcado que eran solicitadas "cuentas". La ley, la ley de la razón o la razón de la ley, puede, de cierto, aceptar la polisemia; pero ella demanda, exige, que se pueda distinguir entre los sentidos. Aristóteles lo explica bien. La ley exige que se pueda al menos enumerar las identidades de sentido y articularlas entre ellas en una cuenta, un relato (*erzählen*) o una contabilidad (*zählen*), una narración calculable. Ahora bien, este informe, esta cuenta resulta aquí imposible. Es el *jour*, en singular y plural, que pide cuentas: "Sí, siete días juntos, las siete claridades capitales convertidas en la vivacidad de un solo instante me pedían cuentas". El *jour* [luz, día, día de hoy, etc.] es también la ley —que pide cuentas, como los representantes de la ley van a pedir a aquel que dice *yo* un relato, contar y dar cuenta de lo que le ha ocurrido.

Por otro lado, la ley no aparece solamente a través de sus representantes, aparece en persona como figura femenina en un duelo de amor y muerte con quien dice, más o menos bien, *yo.* Identificación, entonces, entre la ley y el día, los días (son siete, en siete sentidos, como en el relato del *Génesis*, pero también capitales como los pecados). La identificación se remarca entre el día de la locura y de la ley, la locura de la ley que es también la locura del derecho y la razón. Se comarca, en particular, en una larga secuencia (pp. 22-27) que interpreta la fuerza de la ley, la autoridad (que es también la autoridad del autor, su competencia, su legitimidad institulante) como posibilidad de ver, de vigilar, de tener ante los ojos: sinopsis, panorama, panóptico disponiendo de toda la luz, todo el día. Entonces, el término "jour" se enriquece aún más, si cabe decirlo, se enloquece una vez más, para dar un paso (y/o un pas(o)) de sentido suplementario.

6. Por razones esenciales, no podemos hacer aquí la economía del idioma, hacer la economía de la economía, del *idion* y del *oikos*, de la ley y del *oikos*. Ahora bien, en

el franco romance [y también, en parte, en castellano], "jour" entra en composición en dos locuciones que tienen que ver con el *nacimiento*, sino la resurrección: "ver la luz" ["voir le jour"] para nacer, y "dar a luz" ["donner le jour"], para engendrar y dar nacimiento. Si usted/es abre/n ahora, como resulta legítimo, este registro semántico del nacimiento a todos los otros sentidos del "jour", no acabará/n jamás. Pero la autoridad de los representantes de la ley, que son ahí los médicos, la basan en tener todo bajo la vista, pero es él, el enfermo que intenta decir "yo", es él quien, diciendo "yo", los da a luz; dicho de otra manera, los engendra: él da nacimiento a la ley que lo vigila y persigue, exigiendo del hombre "educado" que es (el término vuelve regularmente a recordarle su título y su competencia) un verdadero relato.

> ¡Soy educado! Pero no lo era tal vez todo el tiempo. ¿Capaz? ¿Dónde estaban esas capacidades que los hacía hablar como a jueces sentados con togas en un banco de madera, listos para condenarme día y noche?
>
> Me agradaban no poco los médicos; no me sentía disminuido por sus dudas. El lío era que su autoridad se acrecentaba de hora en hora. […] Al abrir mis habitaciones decían: Todo lo que hay aquí nos pertenece […]. Exigían mi historia: Habla, y ella se ponía a su servicio. A toda prisa, yo me despojaba de mí mismo. Les entregaba mi sangre, mi intimidad, les prestaba el universo, les daba la luz [*je leur donnais le jour*; tb. 'los daba a luz´]. […] Me reducía a ellos mismos, pasaba completamente bajo sus ojos, y cuando, al fin, no teniendo sino presente mi perfecta nulidad, y no teniendo ya nada que ver, ellos cesaban también de verme, e, irritados, se levantaban clamando: Y entonces, ¿dónde está usted? ¿Dónde se esconde? Esconderse está prohibido, es una falta, etc.

Él es entonces quien da (la) luz a la ley perseguidora y, más adelante, la Ley misma dirá: "'Ah, veo la luz [*jour*], ah, Dios', etc." Él está *ante* la ley que él produce y *procrea*.

Sólo leemos por ahora, lo recuerdo, el título, y aun, una sola palabra del título, "jour". Pero si consideramos las diversas posibilidades sintácticas de la expresión "la folie du jour", la polisemia se enloquecería más. El doble genitivo viene jugado en el texto. La palabra "jour" viene a determinar la locura que le ocurre un día o que le ocurre al día, pero es también la locura propia del hoy, de la luz que se vuelve loca y pierde "todo sentido común". Es entonces cuando se franquea un pas(o) de sentido suplementario que a la vez pertenece a la serie, a la ley de la serie de los otros (sentidos) y la desborda en un espacio heterogéneo.

7. Ocurre que "la folie du jour" puede también entenderse como la locura de "jour", del término o del sentido "jour", la locura que se liga a esta dispersión sin unidad, sin razón común, sin proporción, sin *logos*, sin sentido común, sin el sentido del sentido o de la palabra "jour", del nombre "jour". He aquí una palabra, un nombre sin sentido, sin ley, fuera de la ley. Eso es la locura: que el *logos* sea loco, que el discurso de la razón no pueda ya asegurarse con sentido, con el sentido *uno* del día, de hoy, de la luz, de *jour*, y, si no con la univocidad, al menos con la totalización del orden rememorante, con la rememoración misma de la historia de la polisemia del día, de hoy, de un *jour*. Desde entonce la locura del *jour* es también la locura de la palabra, del nombre "jour", locura de este elemento del título en tanto simulacro de unidad, simulacro de la ley, simulacro del proceso que a la vez hace autoridad, da a luz la ley y al mismo tiempo juega con, interpreta, la ley, enloquece al juez y a la *decisión crítica*. No puede hacerse aquí la economía de la instancia lingüística, verbal e incluso nominal que produce el efecto de título. La locura no habita sólo el sentido

"jour", sino también la palabra "jour" como sustantivo del título, es decir, como nombre propio entre comillas. El nombre propio entre comillas, he ahí la locura, y si la palabra *jour* no está entre comillas en la portada del libro, el texto las habrá dados, esa comillas, a leer. La pregunta permanece: ¿qué hace la ley de una cita sin comillas?

Pas(o) de sentido en el título, decía, y añadía: el título de una cierta manera no habrá tenido lugar. Para que un título acontezca, un borde debe separarlo al menos de lo que institula, y la línea de ese límite ha de ser, en derecho, la indivisible de un trazo. Ahora bien, toda la escritura de *La locura de hoy* está hecha para jugar con esa ley. Lo que, según la convención jurídica, parece ser la primera línea del relato, su borde superior si prefiere/n, ocurre que es el doble, ni original ni cita, del "mismo" falso *íncipit* que, al interior, si cabe decirlo así, del "relato", responde a la solicitud de los médicos legistas. He aquí el "comienzo" del libro; yo lo muestro y ustedes percibirán la necesidad de la ostentación:

> No soy sabio ni ignorante. He tenido alegrías. Es poco decir: vivo, y esta vida me da el más grande placer. Entonces, ¿la muerte? Cuando muera (tal vez en un instante) tendré un inmenso placer.

Ahora bien, en la penúltima página del libro, se puede leer que esta primera línea, esta primera página, no era sino el relato intentado ante la exigencia de los hombres de la ley, lo que abre el desafío de determinar el verdadero comienzo del libro que se envuelve él mismo en *una parte más grande que el todo*. He aquí los tres últimos párrafos del libro, los últimos de acuerdo al derecho editorial al menos, pero son también anteriores al primero.

> Me habían pedido: Cuéntenos cómo las cosas sucedieron "exactamente". - ¿Un relato? Comencé: No soy sabio ni ignorante. He tenido alegrías. Es poco decir: vivo, y esta vida me da el más grande placer. Les contaba la historia completa que escuchaban, me parece, con interés, al menos al comienzo. Pero el final fue para nosotros una común sorpresa. "Después de este comienzo, decían, usted se atendrá a los hechos". ¡Cómo tal! El relato estaba acabado.

Este párrafo es sólo una parte del relato general. Ahora bien, helo ahí que comprende todo el relato como una de sus partes envueltas. Hace hundirse en él el borde superior, el íncipt del libro. Hay ahí una primera invaginación que incorpora el borde e interioriza la cara externa de la primera frase, la que que se enlaza [mira, guarda, tiene que ver*: regarde*] con el título como una superficie interna. La superficie externa se ha vuelto interna. Pero no es todo. La misma invaginación va a interiorizar el otro borde, el borde inferior esta vez, el de la última palabra. Retomo la lectura donde la había interrumpido.

> ¡Cómo tal! El relato estaba acabado.
>
> Hube de reconocer que no era capaz de formular un relato con esos acontecimientos. Había perdido el sentido de la historia, lo que ocurre en no pocas enfermedades. Pero esta explicación sólo los volvía más exigentes. Me di cuenta por primera vez que eran dos, que este desvío [tb. falta de respeto: *entorse*] del método tradicional, aunque explicable dado el hecho que uno era un técnico de la vista, el otro un especialista en enfermedades mentales, daba constantemente a nuestra conversación el carácter de un interrogatorio autoritario, vigilado y controlado por una regla estricta. Ni uno ni otro, de cierto, era algún agente de policía. Pero, siendo dos, por eso eran tres, y ese tercero permanecía firmemente convencido, estoy seguro, que un escritor, un hombre que habla y que razona con distinción, siempre es capaz de contar los hechos que se acuerda.
>
> ¿Un relato? No, paso (pasa) de relato, nunca más.

Esta "última" frase, esta aparente última línea figura, en derecho, el borde inferior del corpus. Aunque diga la resolución de no escribir más relatos, forma aún parte, en la cara interna, si cabe decirlo, de su borde, de un relato que acaba pero de un relato que no ha tenido lugar, cuya solicitud habrá sido hecha pero que el supuesto narrador no ha podido realizar de manera competente, y, con todo, habrá contado, relatado, de manera incompetente y más que competente a la vez, la no performatividad lograda. Ahora bien, para limitarnos ahora a la estructura de este trazo final, de este borde aún divisible, el "¿Un relato?" (incluidos sus puntos de interrogación) es aún el doble (ni original ni cita) del "¿Un relato?" que abría, dos párrafos más arriba, lo que llamaba entonces la invaginación del borde superior: "¿Un relato? Comenzaba: No soy ni sabio ni ignorante…" Replegando aquí el borde inferior, más arriba, dentro del borde interior invaginado, la última frase, lo que en derecho editorial y en toda competencia crítica se llama la última frase, produce otra invaginación que atraviesa la primera según la figura del quiasmo. Esta doble invaginación quiasmástica de los bordes impide discenir en la lectura el límite indivisible de un comienzo y un fin. Desplaza entonces la condición para toda emergencia autoritaria de un título, implicando el título estos efectos críticos de borde, la posibilidad de discernir bordes indivisibles. Tanto más cuanto que aquí la locución titulante "La folie du jour" es el doble indiscernible de su ocurrencia al interior del corpus. He aquí por qué, en todo rigor, el título sólo ejerce su autoridad al no tener lugar, al permanecer interminablemente por precisar, inacabablemente indecidible, reservado, en reserva en la elipsis de una fórmula nominal que hace economía de todo.

La economía de lo indecidible no es incompatible, al contrario, con la diseminación. Tal vez, a falta de tiempo, no habré insistido demasiado en ello, pero todo lo que habré remarcado del título habría podido reunirse bajo el título de la economía e incluso de la economía política. El título toma su valor de título de su poder producir valor y plusvalía por la operación económica, la operación de economía, de ahorro y de potencialización que performa. Y eso no es tautológico, es astucia, finta de lo tautológico. La ley de este *oikos,* de esta *oikonomia*, pienso haberla al menos sugerido, está lejos de ser simple y directa, no se norma o regula de un solo trazo, derechamente. A repensar el derecho, la economía y lo político, entonces, a que el título de *título* nos llama, cuando la plusvalía se acrecienta hasta el abismo.

Jamás solicito garantía alguna de un concepto a la filología, por caso, aún menos a lo que otros llaman etimología. Es lo contrario, Heidegger lo recuerda aquí y allá, a partir de lo que se da a pensar: que se pueda ir a la historia de la lengua y a las ciencias que, para tratarlas, se la supone. Es a las ciencias de la lengua que hay entonces que pedirles sus títulos. Tal vez, a partir de lo que acabamos de entrever, en *la folie du jour*, o del título, o del nombre, podemos acceder mejor a tales hipótesis etimológicas, sobre el término, sobre el nombre "título". Hay quienes lo remiten, a través del latín *titulus*, a un radical contenido en el griego *tio* (estimo, evalúo, honoro, valorizo, de ahí *timè*, evaluación, valor, precio a pagar, estimación jurídica, por ejemplo, de una pena o de una deuda). Todo ese registro propiamente *axiomático* de la evaluación económica, política, jurídica, hay quienes lo remiten a la raíz sánscrita *ci*, donde todo un despliegue de significaciones se coyunta en la idea, justamente, de

coyuntamiento [*rassemblement*], de reunión, de ligación en el espíritu, en el adentro: de ahí vienen los sentidos de remarcar, investigar, venerar, honrar, etc. Este motivo de la evaluación coyuntante, esta axio-economía llama a la guarda, al *bewahren* de la *Wahrheit,* de esa verdad de la que Heidegger dice, en un sentido que no es ni vacío, ni contradictorio ni dialético, que es a la vez *no-verdad*. *Die Wahrheit ist Un-Wahrheit* [La verdad es no-verdad] *(Ursprung des Kunstwerkes* [*El origen de la obra de arte*]*).* Dentro de la violencia *económica* de su elipse, el título es la verdad sin verdad de lo que coyunta. No hay título, no hay título alguno a coyuntar y lo que acabamos de experimentar es que el coyunte jamás ha lugar. Un paso aún y los dejo. *La locura del día* tiene una historia. No sé si ella cuenta. Antes de aparecer en la forma de lo que en derecho se llama un libro, *La folie du jour* fue publicada en una revista, casi un cuarto de siglo antes que el libro. ¿Pero era *La folie du jour*, la misma?

Transformación alguna, me parece, en el cuerpo del texto, de una variante a otra, de la revista al libro.

Y, sin embargo, el título era otro, y es a causa de esta historia del título que he hablado de un par de versiones, variantes. Al menos. ¿Cuál era ese primer título? Difícil decirlo con rigurosidad. La susodicha "primera variante" apareció en la revista *Emplédocle* en mayo de 1949. Esta revista sólo tuvo algunos números. Traía en su sumario, en su portada —y habría querido atraer vuestra atención sobre todos estos encuadres y todas esas dimensiones jurídico-políticas del *protokollon* (de la primera página)—, en el anuncio de los autores y de los títulos, esto: Maurice Blanchot, *¿Un relato?*. En el sumario, o índice, el título era entonces "¿Un relato?", con esos signos de interrogación que hacen del título un doble de esta doble ocurrencia que hemos subrayado hace un momento. Os dejo, ahora, el pliegue estando prendido, plegado, complicar ustedes mismos la invaginación quiasmática de los bordes en su historia, en la historias de sus inscripciones y de sus borraduras, guardando la memoria de los títulos precedentes, la instancia del depósito legal que viene a hacer archivo de todo este corpus en la Biblioteca nacional o mundial. Si me autorizara a abusar aún de vuestra paciencia, volvería aún una página atrás para mostrarles que al interior, si cabe decirlo, de la misma revista, el índice es reproducido íntegramente y esta vez el título, *Un récit*, no lleva ya signo alguno de interrogación, como en la tercera ocurrencia de este título, sobre la primera línea del dicho relato. Podemos, en efecto, leer: *Un relato,* por Maurice Blanchot.

¿Diráse, de todas estas subversiones jugando a la ley, con la ley, que ellas se ríen de la ley, la trasgreden o hacen aparecer su precaria historicidad? De modo alguno, y todas esas sofisticaciones no serían posibles, no tendrían fuerza alguna sin la instancia que parecen desafiar, no tendrían ellas razón alguna, no habrían razón de ella, sin tener de ella *la* razón, sin provocarla, producirla, volviéndola, esta razón misma de la que ellas demuestran la locura antes bien que oponerle, de afuera, otra locura. Y es precisamente esta locura de la ley, esta *ubris* del título, esta desmesura desnaturalizada de la autoridad institulante que se llama aquí y se cuenta en este título loco: la locura de la luz del día.

Una conferencia, preguntarán, ¿una lectura? Jamás nunca. En suma, habré sido invitado, no digamos requerido sino honrado con una invitación. A título de conferencista, invitado a pronuciar un discurso provisto de un título preciso. He convenido concordar mi discurso a mi título, es decir, a cumplir, con mi contrato o mi promesa, el título en blanco del cual se me habrá hecho crédito, título pendiente (por precisar). ¿Es el mismo ahora? ¿Habré precisado? ¿Con qué título habré hablado? ¿Y a qué título? Es bien tarde como para preguntármelo, pero tal vez usted/es aún se lo preguntará/n.

Sobre todo porque el título es/tá ahí, me lo concederán, faltaba más: no faltaba.

La ley del género

La loi du genre. Comunicación presentada en julio de 1979 con ocasión de un coloquio internacional sobre *El género* [*Le Genre*], organizado en Estrasburgo por J.-J. Chartin, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy y S. Weber, bajo los auspicios de la Universidad de Strasbourg y de la universidad Johns Hopkins (Baltimore). La primera versión de este texto fue publicada en edición bilingüe por la revista *Glyph* (7, 1980) y en su traducción inglesa por la revista *Critical Inquiry* (otoño de 1980), y luego en un volumen editado por W. J. T. Mitchell (*0« narrative*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 1981). Agradezco desde ya a la autora de la traducción en inglés, Avital Ronell. [NdA]. Esta nota de J. D. viene en el libro Parages (Galilée, 1985), que reune otros ensayos en las cercanías de la escritura (no sólo literaria o narrativa) de M. Blanchot. [NdT].

NO MEZCLAR los géneros.

No mezclaré los géneros.

Repito: no mezclar los géneros. No lo haré.

Supongan que dejo estos enunciados resonar solos.

Supongan: los abandono a su suerte, libero sus virtualidades aleatorias y los libro a vuestra escucha, a lo que les queda, y que ustedes le dan movimiento para engendrar —sin que yo me instale por detrás de ellos para responder de ellos— efectos de toda laya.

Sólo he dicho, y luego repetido: no mezclar los géneros, no los mezclaré.

Mientras que dejo a eso, a lo que otros llamarían actos de lenguaje, una forma tan poco determinada en el contexto abierto donde acabo de darlos a entender desde "mi" lengua, ustedes dudan sin duda entre varias interpretaciones. Son numerosas, podría demostrarlo. Forman una serie abierta y esencialmente imprevisible. Pero vuestras dudas oscilan al menos entre dos tipos de escucha, dos modos de interpretación o, si prefieren, dos hipótesis. ¿Cuáles?

En un caso, puede tratarse de un discurso fragmentario cuyas proposiciones serían del género descriptivo, constativo, neutro. En este primer caso, habré entonces nombrado la operación que consiste en "no mezclar los géneros". La habré designado de manera neutra, sin evaluarla, sin recomendarla o desaconsejarla, sobre todo sin obligar a nadie. Sin pretender hacer aquí la ley o hacer de esto acto de ley, habré simplemente reunido, en un enunciado fragmentario, el sentido de una práctica, de un acto o de un acontecimiento, como quieran: lo que ocurre a veces cuando ello corresponde a "no mezclar los géneros". Siempre en el mismo caso, en la hipótesis del mismo tipo, del mismo modo, del mismo género —o del mismo orden—, cuando he dicho "no mezclaré los géneros", ustedes habrían podido entender la descripción anticipada, no digo la prescripción, la designación descriptiva que dice por adelantado lo que va a ocurrir, previéndolo según el modo o en el género constativo, a saber,

que ello ocurrirá así, se entiende, no mezclaré los géneros. El tiempo del futuro describe lo que sin duda va a tener lugar, como podrán constatarlo, pero no constituye para mí un compromiso. No es una promesa que les hago ni una orden que me doy, una ley a la que decido someterme. El futuro aquí no da el tiempo de un "speech act" performativo del tipo de la promesa o de la orden.

Pero otro tipo de hipótesis, otro tipo de escucha y otra interpretación no habrían sido menos legítimas. Podrían entender "no mezclar los géneros" como una orden lacónica. Podrían oír resonar ahí el llamado elíptico pero aún más autoritario a la ley de un "hay que" [*il faut*] o "no hay que" en que, cada cual lo sabe, habita el concepto o constituye el valor de un género. Desde que se oye la palabra "género", desde que aparece, desde que se la trata de pensar, un límite se delínea. Y cuando un límite viene a asignarse, la norma y la prohibición no se hacen esperar: "hay que", "no hay que", dice el "género", la palabra "género", la figura, la voz o la ley del género. Y eso puede decirse del género en todos los géneros, sea que se trate de una determinación genérica o general de lo que se llama la "naturaleza" o la *physis* (por ejemplo, un género viviente o el género humano, un género de lo que es en general) o sea que se trate de un tipología considerada no natural y correspondiente a órdenes o leyes que, en un momento dado, se ha creído oponer a la *physis*, de acuerdo a los valores de *tekhnè,* de *thesis,* de *nomos* (por ejemplo, un género artístico, poético o literario). Pero todo el enigma del género se mantiene tal vez en la mayor cercanía del reparto entre los dos géneros del género, que no son ni separables ni inseparables, pareja irregular de uno sin el otro en la cual cada uno se cita regularmente a comparecer en la figura del otro, diciendo simultánea e indisceniblemente "yo" y "nos" [o nos/otrxs, *"nous"*], yo, el género, nos, los géneros, sin que uno se pueda detener a pensar que el "yo" es una especie de género "nos". Porque, ¿quién nos podrá hacer creer que nos, nosotrxs dos por ejemplo, formábamos un género o le pertenecíamos? Así, apenas un género se anuncia, hay que respetar una norma, no hay que traspasar una línea limítrofe, no hay que arriesgar la impureza, la anomalía o la monstruosidad. Y es así en todos los casos, sea o no interpretada esta ley del género como una determinación, incluso como una destinación de la *physis*, y sea cual sea el alcance que se atribuya a la *physis*. Si un género es lo que es o si debe ser lo que está destinado a ser en su *telos*, entonces "no mezclar los géneros", *no se debe mezclar* los géneros, *no debemos mezclar género*s. Más rigurosamente, los géneros deben no mezclarse. Y si llegan a mezclarse, por accidente o transgresión, por un error o por una falta, entonces ello debe confirmar, porque se habla entonces de "mezcla", la pureza esencial de su identidad. Esta pureza pertenece al axioma típico, es una ley de la ley del género, ya sea que ella sea o no, como se cree poder decir, "natural". Esta posición normativa y esta evaluación están inscritas y prescritas en la "cosa misma", si se pudiera nombrar así algo del género "género". Desde entonces, la segunda frase en primera persona, "no mezclaré los géneros", podían recibirla como un juramento, como una promesa de obediencia, la respuesta dócil al mandato venido de la ley del género. En lugar de una descripción constativa, escucharían una promesa, una palabra dada, este compromiso respetuoso: les prometo que no mezclaré los géneros y que, así, fiel a mi compromiso, seré fiel a la ley del género, porque ella me invita y me compromete por adelantado, por sí misma, a no mezclar los géneros. Respondiendo a la interpelación imperiosa de la ley, me comprometería a asumir mi responsabilidad.

A menos que, más que de un compromiso, sólo se tratase de un reto, de un desafío, de una apuesta imposible. ¿Y si fuese imposible el no mezclar los géneros? ¿Y si estuviese alojada en el corazón de la ley misma una ley de impureza o un principio

de contaminación? ¿Y si la condición de posibilidad de la ley fuera el *a priori* de una contra-ley, un axioma de imposibilidad que enloquecería ahí el sentido, el orden y la razón?

Acababa de proponer una alternativa entre dos interpretaciones. No era, podrán adivinarlo, para detenerme ahí. La línea o el trazo que parecían separar los dos corpus de interpretación se ven *de inmediato* afectados por una perturbación esencial que les dejo por ahora calificar de todas las maneras que se quiera: división interna del trazo, impureza, corrupción, contaminación, descomposición, perversión, deformación, cancerización incluso, proliferación generosa o degenerancia. Todas estas "anomalías" perturbadoras son engendradas, es su ley común, la suerte o el resorte que comparten, por la *repetición*. Se podría decir por la *cita* o por el *re-cito* [*rê-cit*; re-lato], siempre que el uso restringido de estos dos términos no nos recuerde precisamente el orden del género *stricto sensu*. Una cita en sentido estricto conlleva toda laya de convenciones, de precauciones y protocolos contextuales en el modo de reiteración, de signos codificados, como las comillas u otros artificios tipográficos, cuando la cita viene escrita. Pasa lo mismo, sin duda, con el relato [*récit*] como forma, modo o género del discurso, e incluso (volveremos a ello) como tipo literario. Y, con todo, este uso *stricto sensu* de las palabras *cita* y *relato*, la ley que lo proteje viene por adelantado e íntimamente amenazada por una contra-ley que la constituye, la vuelve posible, la condiciona y se vuelve entonces de esta manera inabordable e indesbordable, inevitable por razones de bordes en cuyos parajes pronto nos detendremos, encallaremos[4]. La ley y la contra-ley se citan a comparecer y se re-citan [se recitan, se vuelven a citar, se relatan: *se récitent*] una a otra en este proceso. No tendríamos que inquietarnos de nada si estuviéramos rigurosamente seguros de poder discernir, claramente, entre una cita y una no-cita, un relato y un no-relato, una repetición en una forma u otra.

No me ocuparé de demostrar, considerando que siempre es posible, por qué ustedes no habrán podido decidir hace un instante si las frases con que he abierto esta comunicación, y marcado este contexto, eran o no repeticiones de tipo citacional; ni si eran o no de tipo performantivo; ni sobre todo si ambas eran, juntas, y cada vez juntas, esto o lo otro. Porque no habrá escapado a todos que de una repetición a otra la relación sin duda ha cambiado entre los dos enunciados iniciales. La puntuación se ha modificado ligeramente, tanto como el contenido de la segunda proposición independiente. Este desplazamiento apenas aparente podía, en principio, volver independientes a una de la otra de las opciones interpretativas que habrían podido tentarlos con respecto a la una o a la otra, de una como de otra de ambas sentencias. Se deduciría de ello una muy rica combinatoria de posibilidades que, para no desbordar mi tiempo de exposición, y por respeto a la ley del género y del coloquio, me abstendré de desplegar. Simplemente presumo una cierta relación entre lo que acaba de ocurrir y el origen de la literatura, tanto como su aborigen o su aborto, para citar a uno de nuestros anfitriones, Philippe Lacoue-Labarthe. Autorizándome provisoriamente con esta presunción, cierro el ángulo de la toma [*prise de vue*], limitándome a una suerte de especie de género "género". Me atendré a este género de género del que se supone generalmente, y siempre un poco rápidamente, que no pertenece a la naturaleza, a la *physis,* sino a la *tekhnè*, a las artes y más específicamente a la poesía,

[4] La voz francesa *parage* (que comparte con el *paraje* castellano no sólo etimografía discutida sino también el sentido de lugar, territorio o zona en general) connota, en primer lugar, un lugar, justamente, costero, en las cercanías de la costa o las mismas costas. Littré da como primera acepción: "Término de marina. Zona marítima, tramo de costa accesible a la navegación". [NdT].

y, aún más especialmente, a la literatura. Pero a la vez me autorizo a pensar que, limitándome así, no excluyo nada, al menos en principio y en derecho, no siendo las relaciones de extensión, de individuo ejemplar a especie, de especie a género, o de género de género a género en general, sino, como veremos, completamente otras. Se trata, en efecto, de una cuestión de ejemplaridad con todo el *enigma* —en otras palabras, relato— que trabaja la lógica del ejemplo.

Antes de pasar a la prueba de un cierto ejemplo, intentaré formular, de manera tan elíptica, económica como formal posible, lo que llamaría la ley de la ley del género. Es precisamente un principio de contaminación, una ley de impureza, una economía del *parásito*. En el código de la teoría de conjuntos, si ahí me transportara al menos por figura, hablaría de una suerte de *participación sin participación.* El rasgo que marca la pertenencia se divide ahí inevitablemente, y el borde viene a formar, por invaginación, un bolsillo [*une poche*; Littré: Vosg., *peuche, pôche, pouche*; norm. *pouque*; Berry, *poche*, 'bolsa'; del germánico anglosajón *pocca*; isl. *poka*; ingl. *poke*, 'bolsa', y, con una nasal, ant. alto alem *phunc*; sueco *pung*; de ahí el bajo latín *punga, puncha*; griego med. πούγγι] interno más grande que el todo; las consecuencias de esta división y de este desbordamiento siguen siendo tan singulares como inimitables.

Para mostrarlo, me limito a las más pobres generalidades, pero quisiera justificar lo máximo posible esta rareza o este ascetismo inicial. Por ejemplo, no me involucraré en el apasionante debate de poética sobre la teoría y la historia de la teoría de los géneros, sobre la historia crítica del concepto de género de Platón a nuestros días. De entrada, porque disponemos de trabajos notables y recientemente enriquecidos, sea que se trate de materiales o de análisis críticos. Pienso en particular en las publicaciones de la revista *Poétique,* en su número titulado *Genres* (32) y en su inicio con el ensayo de Genette*, Géneros, «tipos», modos.* Desde otro punto de vista, *El absoluto literario* habrá hecho evento al respecto y todo lo que arriesgaré aquí se situará tal vez también (de yapa) como una modesta acotación en los márgenes de ese gran libro, del que supongo constantemente la lectura. Podría también justificar mi abstinencia con respecto a la ebriedad terminológica como de la exhuberancia taxonómica a las que, de manera no fortuita, han dado lugar los debates de este género. Me siento completamente incapaz de dominar *esta* proliferación —y no sólo por razones de tiempo. Invocaré antes bien *dos motivos* de principio para justificar que me limiteré aquí a generalidades preliminares en el borde de esta problemática.

¿A qué se vinculan, en lo esencial, estos dos motivos? En su fase más reciente, y esto se evidencia sobre todo con las proposiciones de Genette, el eje más crítico ha llervado a releer toda la historia de la teoría de los géneros reiterando —y hay que decirlo, a pesar de la denegación inicial, corrigiendo— dos tipos de incomprensiones o confusiones. Por una parte, y este será el primer motivo de mi abstención, atribuyendo a Platón y a Aristóteles lo que no les correspondía o lo que ellos habría incluso rechazado, se ha ciertamente deformado, lo recuerda Genette, pero se ha deformado casi siempre *naturalizando*. Siguiendo un proceso clásico, se ha considerado como *naturales* las estructuras o formas típicas cuya historia es también lo más poco natural posible, sino, al contrario, amplia, compleja, heterogénea. Se las ha tratado como *naturales*, teniendo en cuenta toda la gama semántica de este término difícil, y usteden saben cómo permanece abierto, porque va hasta la expresión "lengua natural" ahí donde todos están de acuerdo en oponer el lenguaje natural únicamente al lenguaje formal o artificial, sin implicar con ello que la dicha lengua natural sea una simple producción física o biológica. Genette insiste no poco en esta naturalización de los géneros: "La historia de la teoría de los géneros está enteramente marcada por

estos esquemas fascinantes que *informan y deforman la realidad* [yo subrayo; J. D.] a menudo heteróclita del campo literario y pretenden descubrir un 'sistema' natural ahí donde construyen una falsa simetría con la ayuda de falsas ventanas" (p. 408).

En lo que tiene de más eficaz y más legítima, esta lectura crítica de la historia (y) de la teoría de los géneros se basa, pues, en una oposición entre naturaleza e historia y, más ampliamente, como lo indica una alusión a una construcción artificial ("… ahí donde construyen una falsa simetría…"), en una oposición entre la naturaleza y la serie de todos sus otros. Tal oposición parece evidente y jamás es cuestionada en esta puesta en perspectiva crítica. Si *ella* incluso lo hubiese sido, discretamente, en algún pasaje que se me hubiera escapado, es claro que esta sospecha apenas visible no habrá tenido efecto alguno sobre la organización general de la problemática. Ello no limita el interés o la fecundidad de una lectura como la de Genette. Pero el lugar queda abierto a preguntas preliminares sobre sus proposiciones, a preguntas sobre los bordes donde ella comienza a atracar o a allegarse. Es la forma de estos bordes la que me retendrá. No se tratará aquí de esos presupuestos generales, cuyo número permanece siempre abierto e indeterminable para cualquier interpretación crítica que sea, sino, más estrictamente, de la naturaleza con respectoa a sus otros *cuando se trata, precisamente, del género*.

Consideremos el concepto más general de género, en el trazo o rasgo mínimo que lo constituye de manera permanente a través de toda la variedad de sus tipos y regímenes de su historia: se divide, se hiende y se defiende con toda su energía contra una oposición simple y venida de la naturaleza y de la historia, como de la naturaleza y de todos sus otros (*tekhnè, nomos, thesis* y, luego *espíritu, sociedad, libertad, historia*, etc.). Entre la *physis* y sus otros, el *genos* ciertamente sitúa uno de los lugares privilegiados del proceso y concentra, sin duda, la más grande oscuridad. No es necesario apelar a la etimología para ello, y se puede también entender *genos* como nacimiento, y nacimiento tanto como potencia generosa de engendramiento o de la generación —*physis* precisamente— como de la raza, pertenencia familiar, según la genealogía clasificatoria o la clase, el tipo de edad (generación), o clase social. Nada sorprendente, entonces, que, en la naturaleza y en el arte, el género, concepto por esencia clasificatorio y genealógico-taxonómico, engendre él mismo tantos vértigos clasificatorios cuando se trata de clasificarlo a él mismo y de situar, en un conjunto, el principio o el instrumento clasificatorio. Como la misma clase, el principio del género es inclasificable, suena la campana de la campana [*il sonne le glas du glas*; la campana del fin, de funerales, etc.], en otras palabras, de lo *classicum*, de lo que permite llamar (*calare*) los órdenes y ordenar las multiplicidades en una nomenclatura. *Genos* indica entonces el lugar, el momento o el nunca jamás de la meditación más necesaria sobre el "pliegue" —que no es ni histórico ni natural en el sentido clásico de estos dos términos— que relaciona al *phuein* consigo mismo. El *phuein* se relaciona consigo mismo a través de los otros que tal vez no le pertenecen [*reviennent*], ya sea según la lógica decisora, crítica, oposicional, incluso dialéctica, que habrá hecho época, sino según el trazo de un contrato bien diverso. En derecho, esta meditación es requisito previo absoluto sin el cual una puesta en perspectiva histórica siempre habrá tenido dificultades para legitimarse. Por ejemplo, la época romántica, esa poderosa figura en el proceso (crítico) abierto por Genette (porque ella habrá reinterpretado el sisterma de los modos como sistema de los géneros), no es ya una simple época y no puede ser inscrita como un momento o una etapa situable en el trayecto de una "historia" cuyo concepto nos estaría asegurado de antemano. El romanticismo, si algo como tal se deja así identificar, es también la repetición general de todos los pliegues que en ellos

mismos relacionan, acoplan, dividen también la *physis* o el *genos* a través del género, todos los géneros del género, la mezcla del género que es "más que un género", el exceso de género con respecto a sí mismo, su desborde, su coyuntamiento general y a la vez su disolución.[5] Tal "momento" no es ya un simple momento en la historia y la teoría de los géneros literarios. Tratarlo así sería incluso exponerse aún a permenecer tributario —con una extraña lógica— de algo que ha constituido también uno de los motivos románticos, a saber, la ordenación teleológica de la historia; el romanticismo obedece *simultáneamente* a la lógica naturalizante y a la lógica historizante; siempre se podría demostrar que no nos hemos liberado de la herencia romántica, incluso si lo quisiéramos y suponiendo que tal liberación tuviera el más mínimo interés, mientras aún se quiera recordar la preocupación histórica y la verdad de la producción histórica contra los abusos o las confusiones naturalizantes. Este debate, se podría intentar demostrar, también sigue siendo parte o efecto del romanticismo.

Un segundo motivo me retiene en el umbral o en los bordes de una eventual problemática del género, del género como historia y teoría de los géneros —en suma, otro género. Lo que por el momento me resulta imposible es decidir —imposible por razones que no creo que sean accidentales y es esto precisamente lo que me importa— si el texto tal vez ejemplar que les propondré en un instante como prueba se presta o no a la distinción entre *modo* y *género*. Ahora bien, ustedes saben, Genette demuestra la necesidad rigurosa de tal distinción; y el cargo principal de su acusación es "la confusión entre modos y géneros" (p. 417). Otra vez, los cargos más graves recaen en el romanticismo, incluso si "la reinterpretación romántica del sistema de los modos en sistema de géneros no es, ni en los hechos ni en derecho, el epílogo de esta larga historia" (p. 415). Esta confusión, según Genette, habría favorecido o servido a la naturalización de los géneros, proyectando sobre ellos "un privilegio de naturalidad que era *legítimamente*… el de los tres modos…" (p. 421). De improviso, esta naturalización "constituye a estos archigéneros en tipos ideales o naturales, que no son ni pueden ser: no hay archigéneros que escaparían totalmente a la historicidad *conservando aún una definición genérica*. Hay modos, ejemplo: el relato. Hay géneros, ejemplo: la novela; la relación de los géneros con los modos es compleja, y ciertamente no es, como lo sugiere Aristóteles, de simple inclusión".[6]

Si me interesa permanecer aquende esta demostración de Genette, no es sólo en razón de esta seguridad, rápidamente asumida, en la distinción entre naturaleza e historia; se debe también a lo que ella implica en cuanto al modo, a la distinción entre modo y género. La definición del modo conlleva ahí esta característica singular e interesante, lo saben, que es, según Genette, puramente formal. La relación a un contenido no tiene ahí pertinencia alguna. No es lo mismo para el género. El criterio genérico y el criterio modal, dice Genette, son "absolutamente heterogéneos". "Cada género se definía esencialmente por una especificidad de contenido que nada prescribía en la definición del modo al que pertenecía" (p. 417). Este recurso a la oposición de forma y contenido, esta distinción entre modo y género, no creo que haya que objetarla, y mi propósito no es recusar nada en la demostración de Genette. Podemos preguntarnos qué presupone la legitimidad de esta demostración. Hemos también de preguntarnos hasta qué punto puede ayudarnos a leer tal o cual texto cuando se

[5] A este respecto, la nota 2 (p. 271) de *L'Absolu littéraire* me parece, digamos, un poco demasiado justa en su prudencia rigurosa y honesta. [NdA].

[6] Este valor de inclusión, simple o doble, exigirá matices o complicaciones en la obra que retoma este artículo de 1977. Cf. G. Genette, *Introducción al architexto,* Seuil,1979, p. 76 y siguientes. [NdA].

comporta de tal o cual manera con respecto del modo y del género y cuando parece estar escrito no tranquilamente en sus límites sino en su asunto y a fin de perturbar el orden de estos límites. Por ejemplo, los límites de este modo que sería, según Genette, el relato ("hay modos, ejemplo: el relato"). Ahora bien, el texto (tal vez) ejemplar al cual volveré en un momento, no me apresuraré a decir que es un "relato", veremos pronto por qué. El "relato" no es ahí sólo un modo, y un modo practicado y puesto a prueba como imposible, es también el nombre de un tema, el contenido temático pero no tematizable de algo con una forma textual que *tiene que ver* con un punto de vista acerca del género aunque tal vez ella misma no remita a ningún género; y tal vez incluso ni a la literatura si, agotándose en torno a modelizaciones sin género, ella confirmaba esta otra proposición de Genette: "los géneros son categorías propiamente literarias [o estéticas (NdA)], los modos son categorías que remiten a la lingüística, o, más precisamente, a una antropología de la expresión verbal" (p. 418). De manera no poco singular, el relato del que hablaré en un instante hace de la imposibilidad del relato su tema, su tema o su contenido imposible, a la vez inaccesible, indeterminable e inagotable; y hace del término "relato" [*récit*] su título sin título, la mención sin mención de su género. Este texto, intentaré mostrarlo, parece pues hecho, entre otras cosas, para *jugarse* con [*se jouer* de; tb. 'burlarse hábilmente', 'reírse', etc.] todas las tranquilas categorías de la teoría y la historia de los géneros, para inquietar sus seguridades taxonómicas, la distribución de sus clases y las apelaciones controlables de sus nomenclaturas clásicas. Texto destinado a la vez a hacer comparecer estas clases abriéndoles su proceso, procediendo al proceso de la ley del género. Porque si el código judicial a menudo se me ha impuesto desde hace un momento para hablar de este asunto, era para introducir (a) este texto (tal vez) ejemplar y porque, estoy convencido, hay una cuestión de derecho y de ley en todo esto.

Tales eran las dos razones de principio con las cuales me mantendré en el borde liminar de la historia (y) de la teoría de los géneros. He aquí, ahora, rápidamente, la ley del *desbordamiento*, de participación sin pertenencia, que anunciaba hace un instante. Les va a parecer pobre e incluso de una abstracción asombrosa. No atañe en particular a los géneros, ni a los tipos, ni a los modos, ni a forma alguna en la acepción estricta de su concepto. No podría nombrar el campo o el objeto sometido a esta ley. Es tal vez el campo sin límites de una textualidad general. Puedo tomar cada uno de estos términos de la serie (género, tipo, modo, forma) y decidir que valdrá para todos los otros (todos los géneros de géneros, tipos, modos, formas; todos los modos de modos, géneros, tipos o formas: todas las formas de formas, etc.). El rasgo, el trazo común en estas clases es justamente la recurrencia identificable de un rasgo común al que habría que reconocer la pertenencia a la clase. Ha de haber un rasgo, un trazo al cual fiarse para decidir que tal acontecimiento textual, tal "obra" pertenece a tal clase (género, tipo, modo, forma, etc.). Y ha de haber entonces un código que permita juzgar, gracias a este rasgo, la pertenencia a una clase. Por ejemplo, axioma bien pobre pero por eso mismo poco objetable, si un género existe (digamos la novela, porque nadie parece pretender discutirle la calidad de género), un código ha de proveer un rasgo identificable y, por tanto, idéntico a sí mismo, que autorice decidir [determinar, fijar: *arrêter*] que tal texto pertenece a tal género o remite a tal género. Igualmente, fuera de la literatura o de las artes, si se quiere clasificar, hemos de referirnos a un conjunto de rasgos identificables y codificables para decidir que esto o lo otro, tal cosa o tal evento pertenece a tal conjunto o a tal clase. Esto suena trivial. En tanto marca, tal rasgo, tal trazo distintivo es siempre *a priori remarcable*. Siermpre es posible que un conjunto, lo que llamaré un texto, por razones esenciales, ya sea escri-

to u oral, remarque o comarque en sí mismo ese trazo distintivo. Esto puede ocurrir en textos que no se den en algún momento como literarios o poéticos. Un alegato judicial o la tribuna libre, las cartas del lector, de un periódico puede recordar con alguna marca, aún si no se trata de una mención explícita, "heme aquí; pertenezo, como cada cual puede remarcarlo, a este tipo de texto que se llama alegato o artículo de periódico del género tribuna libre o cartas del lector". Es siempre posible. Esto no la constituye *ipso facto* en "literatura", pese a que esta posibilidad, siempre abierta y entonces siempre remarcable, sitúa tal vez la posibilidad del devenir-literatura de todo texto. Esto no me interesa por ahora. Lo que me interesa es que, siendo siempre posible para todo texto, para todo corpus de trazas, esta remarca es absolutamente necesaria y constitutiva en lo que se llama el arte, la poesía o la literatura. Ella firma la irrupción de la *tekhnè*, que nunca tarda en llegar. Es la cuestión axiomática la que someto a vuestra consideración: ¿se puede identificar una obra de arte, cualquiera que sea y singularmente una obra de arte discursiva, que no lleva la marca de un género y que no la señala ni remarca o da a comarcar de algún modo? Preciso dos puntos al respecto. 1. Puede tratarse de varios géneros, de una mezcla o majamama de géneros o del género total, del género "género" o del género poético o literario como género de los géneros. 2. Esta re-marca puede tomar un gran número de formas y pertenecer ella misma a tipos bien diversos. No es necesariamente una "mención" del tipo de las que se lee bajo el título de algunos libros: novela, relato, teatro. La remarca de pertenencia no pasa necesariamente por la consciencia del autor o del lector, pese a que a menudo lo haga. Puede también contradecir esta consciencia o hacer mentir a la "mención" explícita, volverla falsa, inadecuada o irónica, según todo tipo de figuras sobredeterminantes. Al cabo, este trazo o rasgo de remarca no es necesariamente un tema ni un componente temático de la obra, aunque bien a menudo, y antes de lo que se llama la "modernidad", se haya hecho un tema abundantemente tratado y jugado con esta pertenencia a uno o varios géneros, como con todos los rasgos que marcan tal pertenencia. Si no me sobregiro al decir que tal rasgo es advertible en cualquier corpus estético, poético o literario, entonces he aquí la paradoja, la ironía, que no se reduce a una consciencia o a una actitud: este rasgo o trazo suplementario y distintivo, marca de pertenencia o inclusión, no remite a ningún género ni a ninguna clase. La re-marca de pertenencia no pertenece. Pertenece sin pertenecer y el "sin" que liga la pertenencia a la no pertenencia no (a)parece sino durante el tiempo sin tiempo de un guiño de ojos. El guiño cierra, pero apenas, un instante entre los instantes, y lo que cierra es efectivamente el ojo, la vista, la luz. Pero sin el respiro, o el intervalo del guiño, nada se daría a ver de la luz, del día. Para formularla de la manera más pobre, más simple, pero más apodíctica, la hipótesis que someto a vuestra consideración sería la siguiente: un .texto no podría *pertenecer* a género alguno. Todo texto *participa* de uno o de varios géneros, no hay texto sin género, hay siempre género y géneros pero esta participación no es nunca una pertenencia. Y ello no a causa de un desbordamiento de riqueza o de productividad libre, anárquica e inclasificable, sino a causa del *trazo* o rasgo de participación mismo, del efecto de código y de la marca genérica. Al marcarse con un género, un texto se desmarca de este. Si la remarca de pertenencia pertenece sin pertenecer, participa sin pertenecer, *la mención de género no hace parte simplemente del corpus*. Tomemos el ejemplo de la mención "novela". Ha de ser marcada o co-marcada de una manera u otra, incluso si no es en la forma explícita de la mención subtitulante e incluso si ella es engañosa o irónica. Esta mención no es novelesca, no hace parte, de parte a parte, del corpus que designa. No le es tampoco simplemente extrínsica, extranjera o extraña. Pero este singular *topos* sitúa en la obra

y fuera de ella, en su borde, una inclusión y una exclusión con respecto al género en general, a una clase identificable en general. Reúne el corpus y al mismo tiempo, en el mismo guiño de ojos impide cerrarse, identificarse consigo. Este axioma de no cierre o de incompletitud cruza en él la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de una taxonomía. Esta inclusión y esta exclusión no permanecen exteriores una respecto de la otra, no se excluyen, pero no son tampoco inmanentes o idénticas la una a la otra. Ellas no constituyen ni uno ni dos. Forman lo que llamaré la *cláusula de género*; cláusula que nombra a la vez el enunciado jurídico, la mención que hace ley y texto de ley, pero también el cierre, la clausura que se excluye de lo que incluye (podríamos hablar también sin guiño de una esclusa de género). La cláusula o la esclusa, o cerradura, del género desclasifica lo que ella permite clasificar. Hace sonar las campanas, consuena el fin de la genealogía o de la genericidad a las que, sin embargo, da a luz. Dando muerte a aquello mismo que engendra, forma una extraña figura, una forma sin forma, permaneciendo casi invisible, no ve la luz del día o no se da la luz del día. Sin ella no hay género ni literatura, pero desde que hay ese guiño de ojos, esta clase o esta esclusa de género, en el mismo instante en que comienza un género o una literatura, la degradación, la degeneración habrá comenzado, y el fin comienza.

El fin comienza es una cita. Tal vez una cita. La habría tomado de ese texto que me parece darse como ejemplo, como un ejemplo de esta figura infigurable de clusión. [7]

Lo que intentaré hablarles ahora, no lo llamaré por su nombre de género o de modo. No diré este drama, esta epopeya, esta novela, este cuento o este relato, sobre todo no este relato. Todos esos nombres de género o de modo estarían tan bien como mal respaldados por lo que ni siquiera es exactamente un libro y que se publicó en 1973 en la forma editorial de una *plaquette* de 32 páginas con el título: *La folie du jour* [La locura del día, La locura de la luz, La locura del hoy, etc.]. Nombre del autor: Maurice Blanchot. Para hablar de ello, llamaré esta cosa "La folie du jour" por su nombre propio, el que lleva en su estado civil y con el cual tenemos derecho a identificarlo y clasificarlo desde esa fecha en el depósito legal de la Biblioteca nacional. De *La folie du jour* se puede hacer un número no finito de lecturas. He intentado algunas ya y volveré a hacerlo aún en otros lugares desde otro punto de vista. El *topos* de la vista, de la ceguera y del punto de vista, se inscribe y recorre ahí por demás, según una especie de revolución permanente que genera o da virtualmente luz a eventuales puntos de vista, de vueltas, de versiones y reversiones cuya suma sigue siendo no enumerable y la cuenta, el reporte, el informe, imposible. Las extracciones, racionalizaciones, citas que habré finalmente de proponer remiten a una violencia injustificable. Una selectividad brutal y despiadadamente empobrecedora se me impondrá, se nos impondrá, en nombre de una ley que *La folie du jour* a su vez ya habrá abierto su proceso (criticado), previendo hasta la escena casi policíaca a la que la preocupación por la competencia quizás nos obliga.

¿Qué le voy a preguntar a *La folie du jour*? Responder, testimoniar, decir lo que tiene que decir en lo que atañe a la ley del género, y, más precisamente, en lo que atañe a la ley del género que acabamos de recordar es esto y no aquello, un modo y no un género.

En la portada, bajo el título, ninguna mención de género. En este lugar tan sigular, que no pertenece al título ni al subtítulo, ni simplemente al corpus de la obra, el

[7] Hasta donde hay noticias, el término *clusion* no comparece en diccionario alguno de lengua francesa, como tampoco, *cela va sans dire*, "clusión" en alguno de lengua castellana. [NdT].

autor no ha inscrito, como lo ha hecho más de una vez en otros lugares, la mención "relato" o "novela", tal vez (pero tal vez solamente) subsumiéndolos ambas, erróneamente, diría Genette, bajo la categoría única de género. De esta mención que figura en otra parte y parece aquí ausente diré sólo un par de cosas.

1. Por una parte, ella no obliga, no compromete a nada. Ni el lector, ni el crítico, ni el autor se ven exigidos a creer que el texto que viene precedido por esta mención está conforme a la definición estricta, normal, normada o normativa del género, a la ley del género o del modo. La confusión, la ironía, el paso convencional a otra definición (¿a nombre de qué impedirlo?), la búsqueda de un efecto suplementario pueden llevar a titular *novela* o *relato* lo que en verdad o según la verdad de antaño no sería ni una ni otro. Más aún si las palabras *relato, novela, cine-novela, teatro completo*, o qué sé yo, *literatura*, no están en la ubicación convencional de la mención de género sino, como habrá ocurrido y aún ocurrirá (más tarde), en el lugar y en la función del título mismo, del nombre propio de la obra.

2. Más de una vez Blanchot habrá modificado la mención, la declaración de género, de una versión a otra o de una edición a otra. Dado que no es posible abordar aquí todas los alcances de este problema, citaré sólo el ejemplo de la mención "relato" borrada de una versión a otra de *L'arrêt de mort* al mismo tiempo que se suprimía un cierto epílogo del doble relato, por así decirlo, que constituye este libro. Esta borradura de "relato" permanece, deja una traza inscrita y archivada, un efecto de relieve suplementario que no es fácil de contar. No puedo demorarme ahora en ello, como tampoco en la distribución atenta y diferenciada de las atribuciones de "relato" y "novela" de una obra narrativa a otra, como tampoco en la cuestión de saber si Blanchot ahí distinguía la mención de género y la mención de modo, y menos a todo el discurso de Blanchot sobre la diferencia de la voz narradora [*voix narratrice*] y la voz narrativa [*voix narrative*] que, con seguridad, es otra cosa que un modo. Señalo únicamente esto: en el mismo momento en que aparece la primera variante de *La sentencia de muerte,* llevando la mención "relato", la primera variante de *La locura del día* es publicada con otro título, del cual hablaré más tarde.

La locura del día no trae entonces mención alguna de género o de modo. Pero la palabra "relato" [*récit*] aparece al menos cuatro veces en las dos últimas páginas, y para nombrar el tema, el sentido o la historia, el contenido o una parte del contenido de *La locura del día*, en todo caso su proceso y sus apuestas decisivas. Es un relato sin tema y sin causa que le vengan de afuera; es, sin embargo, sin interioridad. Es el relato de un relato imposible cuya "producción" hace venir lo que ocurre, o lo que permanece o queda más bien; pero el relato no relata, no se relaciona con un referente exterior, incluso si todo le sigue siendo extranjero, fuera de borde. Menos puedo contar la historia de *La locura del día*, dado que ahí se juega justamente la posibilidad y la imposibilidad de contar una historia. Con todo, para hacer la mayor claridad posible, en nombre del día, de la luz, es decir, lo veremos, en nombre de la ley, voy a tomar el riesgo calculado de aplanar, de poner en orden el desarrollo o el enredo de este texto, su revolución permanente cuyo giro es desafiar cualquier aplanamiento. He aquí: quien dice "yo" —y que finalmente nos "dice", dice a sus inquisidores que no llega a constituirse en narrador (en el sentido no necesariamente literario del término), que no llega a identificarse consigo suficientemente, a guardarse de memoria para coyuntar la historia y el relato que se le exige, que los representantes de la sociedad y de la ley requieren de él—, aunque dice "yo", pero no llega a decir "yo", parece contar, luego de haberse presentado de un modo que dasafía toda norma de presentación de sí, lo que le ha ocurrido o, más bien, lo que casi le habrá pasado: casi le

habrá ocurrido perder la vista tras un acontecimiento traumático y, probablemente, de una agresión. Digo "probablemente" porque toda *La locura del día* hace temblar de manera discreta pero terriblemente eficiente todas las seguridades con las que se construyen tantos discursos, el valor de acontecimiento de entrada, de realidad, de ficción, de aparecer, etc., arrastrados todos por una polisemia diseminante y loca del "día", del término "día" [*jour*] que ahora tampoco puedo considerar. Habiendo podido casi perder la vista, acogido en una suerte de institución médico-social, está bajo vigilancia de médicos, librado a la autoridad de esos especialistas que son también representantes de la ley, médicos legistas, que exigen de él, y desde un comienzo, al parecer, en su propio interés, que testifique lo que le pasó, para que se le haga justicia. Su relato fiel a los acontecimientos debe responder favorablemente a la ley [*faire droit à la loi*]. La ley exige un relato.

Pronunciada cuatro veces en los últimos tres párrafos de *La locura del día*, la palabra "relato" no parece designar un género literario o un modo de discurso. Es, en efecto, la apariencia. Todo parece, en efecto, ocurrir como si el relato —el asunto o antes bien la exigencia de relato, la respuesta y la no respuesta a lo exigido— se hallara puesto en escena y figurara uno de los temas, objetos, asuntos en juego de un texto más amplio, *La locura del día,* cuyo género sería de otro orden y, en cualquier caso, desbordaría el relato de toda generalidad como de toda genericidad. El relato en sí no cubriría esta generalidad genérica del corpus literario llamado *La locura del día*. Ahora bien, estaríamos ya invitados a no fiarnos demasiado de esta apariencia e, inquietos en nuestra seguridad por una alusión que "yo" hace en un momento dado: quien dice "yo", que no es necesariamente un narrador y no necesariamente el mismo siempre, observa que los representantes de la ley, los que le exigen un relato en nombre de la ley, lo consideran y tratan, en su identidad personal y civil, no sólo como un hombre "educado" (y un hombre educado, le dicen a menudo, debe poder hablar y contar, es un sujeto competente que debe saber conformar una historia diciendo "yo" y cómo las cosas le sucedieron "exactamente") sino también como un escritor. Es un escritor y un lector, un animal de "bibliotecas", *el* lector de este relato. No es una razón suficiente, pero al menos un primer indicio para llevarnos a pensar que el relato requerido no es simplemente extranjero a la literatura ni incluso a algún género literario. Pero no nos contentemos con tal sospecha. Consideremos la posibilidad de la inclusión de una estructura modal en un corpus más amplio, más general, sea o no literario y que pertenezca o no a un género. Tal inclusión plantea problemas de borde, de línea de borde y de desbordamiento, que no permanecen exentos de pliegue.

¿Qué pliegue? ¿Según qué pliegue y qué figura de pliegue?

He aquí los últimos tres párrafos, son de extensión variada y el último encaja (se ajusta) en cerca de una línea:

> Me habían solicitado: cuéntenos cómo las cosas ocurriron exactamente [*au juste*]. — ¿Un relato? Comenzaba: No soy sabio ni ignorante. He tenido alegrías. Es poco decir. Les contaba la historia completa que escuchaban, me huele, con interés, al menos al comienzo. Pero el fin, el final, fue para ambos una común sorpresa. "Tras este comienzo, decían, usted volverá, se atendrá a los hechos". ¡Cómo, tal! El relato estaba acabado.
>
> Hube de reconocer que no era capaz de configurar un relato con tales acontecimientos. Habías perdido el sentido de la historia, lo que ocurría a menudo en no pocas enfermedades. Pero esta explicación sólo los volvió más exigentes. Entonces me di cuenta, por primera vez, que eran dos, que esta desviación del método tradicional, aunque explicable dado que uno era un técnico de la

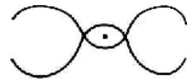
> vista, el otro, un especialista en enfermedades mentales, daba constantemente a nuestra conversación el carácter de un interrogatorio autoritario, vigilado y controlado por una estricta regla. Ni uno ni otro, de cierto, era agente de policía. Mas siendo dos, dado esto, eran tres, y este tercero permanecía fuertemente convencido, estoy seguro, que un escritor, un hombre que habla y razona con distinción, siempre será capaz de contar los hechos que recuerde.
>
> ¿Un relato? No, paso de relato [*pas de récit*], jamás nunca.

En el primero de los tres párrafos que acabo de citar, lo que dice comenzar después de la palabra "relato" enmarcada en signos de interrogación ("¿Un relato?" —subentendido: ¿ellos quieren un relato, es un relato lo que exigen entonces? "Yo comenzaba…"), no es sino la primera línea de la primera página de *La locura del día.* Son las mismas palabras, en el mismo orden, pero no se trata de una cita en sentido estricto, porque, sin comillas, aquello comienza o recomienza un casi-relato que de nuevo engendrará toda la secuencia, incluyendo este nuevo inicio, etc. Lo que viene tras la palabra "relato" y sus puntos de interrogación, lo que inicia el comienzo del relato exigido por los representantes de la ley, estas primeras palabras ("No soy sabio ni ignorante…") marcan también un colapso impensable, irrepresentable, insituable en el orden linear de una sucesión, en una secuencialidad espacial o temporal, en una topología o una cronología objetivables. Se ve, sin ver, se lee el colapso del borde superior o del borde inicial de *La locura del día* desplegado según el orden "normal", el que regula la ley común, la convención editorial, el derecho positivo, el régimen de la competencia en nuestra cultura logo-alfabética, etc. De golpe este borde superior o inicial, lo que se llama la primera línea de un libro, viene a hacer un bolsillo [*une poche*] al interior del corpus. Viene a tomar la forma de una *invaginación* mediante la cual el trazo de la primera línea, la *borderline* si quieren, se divide, sin dejar por ello de ser la misma, y atraviesa el corpus que, sin embargo, ella bordea. El "relato" que él dice comenzar al final, bajo exigencia legal, no es otro sino aquel que ha comenzado desde el inicio de *La locura del* día y en el cual, entonces, él viene a decir que comienza, etc. Y es sin comienzo ni fin, sin contenido y sin borde. Sólo hay contenido sin borde, y sólo hay borde sin contenido. La inclusión (o la oclusión, la invaginación inoclusiva) es interminable, es un análisis del relato que sólo puede dar vueltas en ronda, imparable, incontable e insaciablemente dándole vueltas — pero terrible para quienes, en nombre de la ley, requieren que el orden reine en el relato, y quieren saber, con toda la competencia requerida, como eso ocurre "exactamente". Pues si "yo" o "él" continuaba contando lo que ha contado, no acabaría de volver a ese punto y a recomenzar a comenzar, es decir, a recomenzar por un final que precede al comienzo. Y desde el punto de vista del espacio-tiempo objetivo, el punto en que se detiene es absolutamente inasignable ("Yo les contaba la historia completa…"), porque no hay historia "completa" fuera de aquella que así se interrumpe.

A esta "primera" invaginación del borde superior va a responder, atravesándola, una invaginación del borde inferior. La "última línea" retoma la pregunta planteada antes de el "yo comenzaba" ("¿Un relato?") y señala la resolución o la promesa, el compromiso, de no hacer ya relato alguno. ¡Como si hubiera hecho ya uno! Y, sin embargo, sí (sí y no), ha habido relato. La última palabra, entonces: "¿Un relato? No, pas(o) de relato, nunca más". Era imposible decidir si el acontecimiento contado y el acontecimiento del relato mismo han tenido lugar. Imposible decidir si ha habido un relato, porque quien apenas llega a decir "yo" y a constituirse en narrador cuenta que él no ha podido contar —¿y qué, exactamente? Y bien, todo, hasta la demanda

o exigencia de relato, etc.; y si la decisión asegurada, garantizada, es imposible, es también porque ya no es posible decidir sin salvaguarda [*garde-fou*], sin borde, para comprometerse, para performar, apostar, darle su oportunidad a la oportunidad, a la suerte. También resulta imposible decidir si la promesa, "No, pas(o) de relato, nunca más", forma o no parte del relato. Ella forma parte de *La locura del día*, pero no necesariamente del relato o simulacro de relato. Su trazo se divide aún en un borde interno y un borde externo. Repite —sin citar— la pregunta planteada más arriba (¿Un relato?), de la que se puede decir, en esta revolución permanente del orden, que la sigue, la (re)dobla o que por adelantado la reitera. Entonces se forma otra boca y otro bucle invaginante. Esta vez es el borde inferior el que se embolsa, se mete en el bolsillo, para entrar en el corpus y para volver por debajo de la línea de invaginación de la línea superior o inicial. Ello dibujaría una *doble invaginación de los bordes:*

A. "No soy sabio ni ignorante…"
B. "¿Un relato? Yo comenzaba:
A'. No soy sabio ni ignorante…"
B'. "¿Un relato? No, pas(o) de relato, nunca más".



El *Yo* del "Yo comenzaba" parece conllevar toda la responsabilidad del relato, o al menos del relato que se podría considerar incluido y que, con todo, se vuelve también más extenso que lo que aparentemente lo contiene. *Yo* figura el comienzo, el acto mismo de coemenzar, recordando al mismo tiempo que se encuentra *en arkhè,* al comienzo, como primera palabra del libro: "Yo no soy sabio ni ignorante". Es a él, a mí, a *Yo*, que le es exigido a la vez comenzar y repetir, comenzar la relación de los hechos. Y asumir, en suma, sus responsabilidades. Pero para hacer la relación de los hechos, él comienza una relación que relata otra relación en la cual el *Yo* viene incluido. Por otra parte, aquí figurado por un punto, un ojo, un punto de vista en el esquema que acabo de dibujar, *Yo* parece no pertenecer al linaje de los dos relatos envueltos y recortados para siempre. La decisión inaugural de responder a la demanda y "comenzar" el relato no pertenece al relato, como tampoco, al final del libro, el "No, paso (pasa) de relato, nunca más", resolución inversa que tampoco parece citar nada. "Yo comenzaba" y "No, pas(o) de relato, nunca más" podrían entonces parecer compromisos *casi trascendentales* del relato, por demás modos diferentes pero igualmente exteriores al contenido mismo de la narración. El primero describe o constata, en pasado, una suerte de performativo: yo comienzo, yo comenzaba. El otro enuncia, en un modo más abiertamente performativo, en presente, una decisión que involucra al porvenir. La decisión de comenzar y luego interrumpir para siempre la relación, de tomar tal o cual responsabilidad ante la exigencia de relato, desgarraría la tela de un texto narrativo mientras tiende a envolverse indefinidamente en ella misma. Habrá sido necesario que yo comience y ponga fin, incluso si comienzo por el fin, si "el fin comienza".

¿Sería tan simple? ¿Y tan tranquilizador, en el fondo, como siempre puede serlo la pureza de un trascendental o de un performativo? Las dos resoluciones parecen inaugurales, de cierto, y el final mismo tiene la forma de una decisión inaugural que viene a interrumpir espontáneamente todo encadenamiento posible. Pero estas dos resoluciones vuelven a ser bien pronto *momentos de paso*, dentro del relato general

institulado *La locura del día*. Si, luego de "Yo comenzaba: No soy sabio ni ignorante…", el simulacro de repetición proseguía según su propia lógica y la necesidad interna de su movimiento, volviendo infinitamente sobre sí mismo, el "Yo comenzaba" y el "No, pas(o) de relato, nunca más" se hallarían inevitablemente inscritos, encadenados, retomados en la trama general, en la cita y en la narración, en la locura de una ficción que ninguna decidibilidad puede con seguridad interrumpir. "Yo comenzaba" y "No, pas(o) de relato, nunca más" pertenecen a lo que sigue, a la *consecuencia* del texto que *yo* comienza/o a citar. Son, si cabe decirlo así, *implícitamente citados*, re-implicitados en este *continuum* singular. Pas(o) de desgarro, nunca más entre A, B, A', B', ni siquiera al interior de B y de B', entre la pregunta y la respuesta.

Es imposible entonces decidir si ha habido acontecimiento, relato, relato de acontecimiento o acontecimiento de relato. Imposible detener las líneas de borde simples de este corpus, de esta elipse que se anula incesantemente en su propia expansión. Para replegarse en esta consecuencia en el orden de la poética, ¿cómo hablar aquí, con todo rigor, de un relato como modo determinado, incluido en un corpus más general o simplemente ligado, en su determinación, a otros modos? Es díficil incluso ligarlo a otra cosa que a sí mismo. Todo es relato y nada lo es; la salida fuera del relato *permanece en* el relato en un modo *no inclusivo*, y esta estructura es tan poco dialéctica que inscribe la dialéctica en la elipsis del relato. Todo es relato, nada lo es, y la relación de ambas proposiciones, la extraña conjunción del relato con el sin-relato no sabremos si pertenece al orden del relato. ¿Qué ocurre cuando el borde forma una frase?

Ante este tipo de dificultades, de las que no podemos desplegar ahora las consecuencias o implicaciones, se puede estar tentado a recurrir al derecho, a la ley que regula la identificación de un corpus. Se puede estar tentado a argumentar así: todos estos insolubles problemas se plantean "al interior" de un libro clasificado como obra literaria o de ficción literaria. Según estas normas jurídicas, este libro tiene un comienzo y un final que no dan lugar a ninguna indecisión. Este libro tiene un comienzo y un final determinable, un título, un autor, un editor, este libro (aquí) se llama *La folie du jour*, he aquí su primera palabra, en esta página que muestro con el dedo, he acá su punto final, perfectamente situable en el espacio objetivo, etc. Y todas las objeciones sofisticadas, todas las subversiones infinitesimales que os fascinan son sólo posibles en este este recinto cerrado del cual ellas tienen, por lo demás, una necesidad esencial para producirse. Además, al interior de este espacio normado, continuaríase; la palabra "relato" no nombra una operación o un género literario sino un modo discursivo corriente, cualquiera que sean los formidables problemas de estructura, de bordes, de teoría de conjuntos, de todo y de parte, etc., que plantea en este corpus considerado literario.

Todo eso es cierto. Pero, en su pertinencia misma, esta objeción no puede convencer —y, por ejemplo, salvar la determinación modal del relato— sino sólo remitiendo a normas jurídicas extra-literarias e incluso extra-lingüísticas. La objeción apela a la ley y recuerda que la subversión de "La locura del día" necesita la ley para reproducirse. Con lo cual la objeción reproduce y realiza la demostración puesta en escena en *La locura del día:* en el relato pedido, requerido por la ley, pero también, pronto lo veremos, comandando a la ley, requiriéndola y produciéndola a su vez. En resumen, toda la escena crítica de la competencia, en la cual estamos envueltos, es parte de *La locura del día*, todo y parte, todo es parte.

Todo no hace sino comenzar. Podría haber empezado por lo que parece un co-

mienzo absoluto, en el orden jurídico-histórico de esta publicación. Lo que se llama algo ligeramente la primera versión o variante de *La locura del día* no era un libro. Publicado en la revista *Empêdocle* (n° 2, mayo de 1949), tenía otro título e incluso varios otros títulos. Sobre la portada de la revista se lee:

> Maurice Blanchot
> *¿Un relato?*

Los signos de interrogación desaparecen en seguida, dos veces. De entrada, cuando el título es reproducido en el índice interior de la revista:

> Maurice Blanchot
> *Un relato.*

Y luego, sobre la primera línea:

> *Un relato*
> por Maurice
> Blanchot

¿Podrían ustedes decidir si estos títulos anteriores y archivados son un solo título, si son los títulos del mismo texto, si son los títulos del relato (como modo por demás impracticable en el libro) o el título de un género? Incluso si, en este último caso, había alguna confusión, tal confusión plantea preguntas que se hallan en obra en *La locura del día.* Esta puesta en obra permite desnaturalizar o desconstituir la oposición naturaleza/historia tanto como la oposición modo/género.

¿A qué se refieren las palabras "¿Un relato?" en sus múltiples ocurrencias y sus diversas puntuaciones? ¿Cómo se da esta referencia? En uno de los casos, los signos de interrogación pueden también comarcar, suplementariamente, la necesidad de todas estas preguntas, como el carácter irresoluble de la indecisión: ¿es esto un relato? ¿Es esto un relato que yo institulo?, pregunta el título al momento de titular. Pero también, anunciando afuera el interior de la historia. ¿es un relato lo que me exigen? ¿Con qué titulo? ¿Es un relato como un modo discursivo o como operación literaria, incluso como género literario o ficción literaria acerca del tema del modo o del género? Asimismo, el título puede tomar, como lo hace la metonimia, un fragmento del relato sin relato (a saber, las palabras "un relato" con y sin signos de interrogación); pero tal extracción iterativa no es citacional ni el título garantizado por la ley sino que, también, haciendo ley, guarda una estructura referencial radicalmente diferente de las otras ocurrencias de las "mismas" palabras en el texto. Ya sea que se trate de título, de referencia, de modo y de género, siempre se trata de la relación con la ley. La inmensa matriz de todas estas preguntas configura la potencia temática y no tematizable de un simulacro de relato: es aquello mismo que cuenta sin decirlo, que dice sin contarlo, esta obra de escritura inagotable.

Relato de relato sin relato, relato sin borde, relato en el cual todo el espacio visible no es sino el borde de sí arrancado a sí, sin sí, consistiendo en borde sin contenido, sin borde genérico o modal, tal es la ley de este acontecimiento textual. Este texto dice también la ley, la suya como la de *alter* como lector/a. Y diciendo la ley, se impone también como texto de ley, texto de la ley. La ley del género de este texto singular es la ley, la figura de la ley que será también el centro invisible, el tema sin tema de *La locura del día* o, puedo ahora decirlo, de "¿Un relato?".

Pero esta ley, en tanto ley del género, no rige, no comanda sólo al género entendido como categoría del arte o de la literatura. La ley del género rige también, y también paradojalmente, también imposiblemente, a lo que lleva al género al engendramiento, las generaciones, la genealogía, la degeneración. Lo habrá visto ya anunciarse, con todas las figuras de este auto-engendramiento degenerativo de un relato, con esta figura de la ley que, como la luz del día que ella es, desafía la oposición entre la ley de la naturaleza y la ley de la historia simbólica. Lo que acaba de ser comarcado por la doble invaginación quiasmática de los bordes basta para excluir que todas estas complicaciones sean de pura forma, y formalizables por fuera del contenido. La pregunta por el género literario no es una pregunta formal: atraviesa de cabo a rabo el motivo de la ley en general, de la generación, en sentido natural o simbólico, del nacimiento, de la diferencia de generación, de la diferencia sexual entre el género masculino y el género femenino, del himen entre ambos, de una relación sin relación entre ambos, de una identidad y de una diferencia entre lo masculino y lo femenino. La palabra *himen* no sólo le hace señas a la lógica paradojal que se inscribe sin formalizarse con este nombre; el término *himen* recuerda también todo lo que nos dicen Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy *en El absoluto literario* (p. 276, especialmente) acerca de la relación entre el género (*Gattung*) y el matrimonio, como acerca de toda la serie *gattieren* (mezclar), *gatten* (unirse), *Gatte/gattin* (esposo/esposa).

Una vez articulada con todo el discurso de Blanchot en lo que atañe a lo neutro, la pregunta más elíptica sería la siguiente: ¿qué fuera de un género neutro? Y de un género cuya neutralidad no fuera *negativa* (ni… ni…), ni *dialéctica*, sino afirmativa, y *doblemente afirmativa* (sí, sí)?

Otra vez, por falta de tiempo pero también por razones más esenciales que tienen que ver con la estructura del texto, tendré que extraer algunos fragmentos abstractos. Esto no se dará sin un suplemento de violencia y sufrimiento.

Primera palabra y palabra imposible de *La locura del día,* "yo" se presenta como *yo, un hombre*. La ley gramatical no deja duda alguna al respcto. La primera frase, en masculino ("No soy sabio ni irgnorante") no dice más que una doble negación con respecto al saber (*ni… ni…*). No se trata, pues, de una *presentación de sí* [*soi*]. Pero la doble negación da paso a una doble afirmación (*sí, sí*) que liga o se alía consigo misma. Formando alianza o himen con ella misma, esta doble afirmación sin límite dice un *sí*, un *ya* sin medida, excesivo, inmenso: a la vida y a la muerte.

> No soy sabio ni ignorante. He tenido alegrías. Es poco decir: vivo, y esta vida me da el más grande placer. ¿La muerte, entonces? Cuando muera (tal vez en un instante), tendré un inmenso placer. No me refiero al anticipo de la muerte que es aburrido y a menudo desagradable. Sufrir es embrutecedor. Pero tal es la verdad remarcable de la que estoy seguro: experimento al vivir un placer sin límite y tendré, al morir, una satisfacción sin límite.

Ahora bien, siete párrafos más adelante, la suerte, y la probabilidad, de tal afirmación es acordada a la mujer. Corresponde a la mujer. Antes bien: no a la mujer ni incluso a lo femenino, al género femenino, a la generalidad del género femenino, sino —y a ello se debe que haya hablado de suerte y de posibilidad, de chance— "casi siempre" a mujeres. Son "casi siempre" mujeres quienes dice *sí, sí.* A la vida y a la muerte. Este "casi siempre" impide tratar lo femenino como un poder general y genérico, él hace parte al acontecimiento [*il fait sa part à l'événement*], a la performance, al *aléa,* al hallazgo y al encuentro. Y es, de cierto, desde la experiencia aleatoria del

encuentro que "yo" habla/o aquí. En el pasaje que voy a citar, la expresión "los hombres" viene una vez; la segunda, para nombrar el género sexual, la diferencia sexual (*aner, vir-*, pero la diferencia sexual no pasa entre una especie o un género), y la otra vez, la primera, de manera indecisa, para nombrar ya el género humano (llamado en otros pasajes "especie" en el texto), ya la diferencia sexual.

> Los hombres quisieran escapar de la muerte, extraña *especie*. Y algunos gritan, *morir, morir*, porque querrían escapar de la vida. "Qué vida, me mato, me rindo". Es lamentable y extraño, un error.
>
> Sin embargo, he encontrado *seres* que jamás le han dicho a la vida, cállate, y jamás a la muerte, ándate. Casi siempre mujeres, bellas creaturas. A los hombres el terror los asedia… (Subrayo [J. D.]).

¿Qué habrá ocurrido, ya, en esos siete párrafos? Casi siempre mujeres, bellas criaturas, dice "yo". Ocurre, azar, suerte, afirmación de la suerte, que aquello no ocurre siempre. No hay aquí ley natural o simbólica, ley universal o ley de un género. Casi siempre, solamente, "casi siempre mujeres" (coma de aposición, de adyunción), "bellas creaturas". En su lógica muy calculada, la coma de aposición deja abierta la posibilidad de pensar que las mujeres no son por una parte bellas y luego, por otra parte, como ahí ocurre, capaces de decir *sí, sí* en la vida a la muerte [*à la vie à la mort*], de no decir *cállate, ándate*, a la vida y a la muerte. La coma de aposición nos deja pensar que son bellas, mujeres y bellas, tales criaturas, en tanto afirman la vida a la muerte. La belleza, la belleza femenina de estos "seres", estaría vinculada con esta doble afirmación.

Ahora bien, yo mismo, que no "soy sabio ni ignorante", "experimento al vivir un placer sin límite y tendré al morir una satisfacción sin límite". En esta presunción aleatoria que liga la afirmación casi siempre a mujeres, y bellas, es más que probable entonces que, mientras diga *sí, sí,* yo sea mujer, y bella. Yo soy mujer, y bella. El sexo gramatical (o también incluso anatómico, en todo caso el sexo sometido a la ley de la objetividad), el sexo masculino es afectado ahí por una deriva aleatoria que siempre puede volverlo otro. Habría ahí una suerte de acoplamiento secreto, un himen irregular, una pareja irregular, porque nada de eso puede ser regulado por una ley objetiva, natural o civil. El "casi siempre" es la marca de este himen secreto o irregular, este acoplamiento que es también tal vez mezcla, majamama de los géneros. Los géneros migran, pasan uno al otro. Y no se nos impedirá creer que entre esta mezcla de los géneros como locura de la diferencia sexual y la mezcla de los géneros literarios haya alguna relación.

"Yo" guarda la posibilidad, la suerte, de ser mujer o de cambiar de sexo. La trans-sexualidad me permite, de manera más que metafórica y transferencial, engendrar. "Yo" puedo dar nacimiento, y esto se marca entre muchos otros signos que no puedo subrayar ahora, en el hecho de que, en varias ocasiones, yo "da a luz" [*donne le jour*]. En la retórica de *La locura del día*, la expresión idiomática *donne le jour* es parte constitutiva de un juego polisémico y diseminante bien poderoso que no intentaré reunir aquí. Sólo retengo el sentido corriente y dominante en el sentido lingüístico: *donner le jour*, dar la luz, dar a luz, es dar nacimiento, verbo cuyo sujeto es casi siempre materno, es decir, generalmente femenino. En el centro, bien cerca de un centro invisible, una escena primitiva, si hubiéramos tenido el tiempo, habría podido hacernos recordar el punto de vista de *La locura del día* y de *Una escena primitiva* [*Une*

Scène primitive].[8] Es lo que llamamos una "corta escena".

"Yo" da a luz. ¿A qué? Y bien, precisamente, a la ley o, más estrictamente hablando, para comenzar, a los repesentantes de la ley, a quienes tienen la autoridad, entendiendo con ello también la autoridad del autor, el derecho de autor. Disponen de esa autoridad por el simple hecho de tener derecho a la mirada, derecho a ver, derecho a tener todo ante sus ojos. Este panóptico, esta sinópsis, no demandan otra cosa, ni nada menos. Ahora he acá la paradoja esencial: ¿de dónde sacan, disponen, y de quién, tal poder, sus poder-ver que les permite disponer de "mí"? Y bien, de "mí", del sujeto antes que les esté sujeto [*du sujet plutôt qui leur est assujetti*]. El yo" sin "yo" de la voz narrativa, el yo "despojado" de sí, el que no ha lugar, es quien da (a) luz, que los engendra a estos hombres de la ley dándoles ver lo que les atañe, lo que los ve [*les regarde*] y no debería atañerles, mirarlos [*les regarder*]:

> Me gustaban no poco los médicos; no me sentía disminuido por sus dudas. El lío era que su autoridad se acrecentaba de hora en hora. […] Al abrir mis habitaciones decían: Todo lo que hay aquí nos pertenece […]. Exigían mi historia: Habla, y ella se ponía a su servicio. A toda prisa, me despojaba de mí. Les entregaba mi sangre, mi intimidad, les prestaba el universo, les daba la luz. […] Me reducía a ellos mismos, pasaba completamente bajo sus ojos, y cuando, al fin, no teniendo sino presente mi perfecta nulidad, y no teniendo ya nada que ver, ellos cesaban también, irritados, de verme, y se levantaban gritando: Y entonces, ¿dónde está? ¿Dónde se esconde? Esconderse está prohibido, es una falta, etc.

La ley, la luz, el día. Se suele oponer en general la ley a la afirmación y singularmente a la afirmación ilimitada, a la inmensidad de un *sí, sí*. La figuramos, la ley, a menudo como la instancia del límite interdictor, de la obligación coligante, la negatividad de una línea de borde a no franquear. Ahora, el trazo más fuerte y más dividido de *La locura del día* o de *¿Un relato?* es el que relaciona el nacimiento de la ley, su genealogía, su engendramiento, su generación o su género, el género mismo de la ley, en el proceso de la doble afirmación. La desmesura del *ya*, *ya*, del *sí, sí* no fuera extraña a la génesis de la ley. (Ni a la génesis *tout court*, pues se trata también, esto se podría demostrar fácilmente, de un relato del *Génesis* "a la luz de siete días" [p. 20]). La doble afirmación no es extraña ni extranjera al género y al genio de la ley. Pas(o) de afirmar, y sobre todo pas(o) de afirmación doble sin que una ley vea el día, la luz, y que la luz se vuelva derecho. Tal es la locura de la luz, del día, tal relato en su verdad "comarcable", en su verdad sin verdad. Ahora bien, lo femenino, género generalmente afirmativo —"casi siempre mujeres"— es también el género de esta figura de la ley, no de sus representantes sino de la ley misma que, a todo lo largo de un relato hace pareja conmigo, con el "yo" de la voz narrativa.

La ley es/tá (ahí) en femenino.

No siendo (ella) mujer (es sólo una figura, una "silueta", y no un representante de la ley), viene en femenino, empero, declinada en femenino; no sólo como género gramatical en mi lengua; allende y aquende, Blanchot habrá jugado y conjugado con este género para y con *la* palabra (dicha) y *el* pensamiento. No, ella es descrita como "elemento femenino", lo que no significa persona o sujeta femenina. Y el "yo" afirmador, el de la voz narrativa que habrá dado luz y/o a luz a los representantes de la ley,

[8] Inicialmente publicado solo, o aparte (en *Première Livraison,* 1976), el texto así titulado se encuentra reinscrito en *La escritura del desastre* (1980, p. 117; cf. tb. p. 176 *sq*., y p. 196 *sq*). [NdA].

se declara seducido por la ley, sexualmente seducido, la ley le complace:

> La verdad es que me placía. Era (ella) en ese medio sobrepoblado de hombres el único elemento femenino. Una vez me dio a tocar su rodilla; extraña impresión.

Le había declarado: no soy hombre que me contente con una rodilla. Su respuesta: sería repugnante, seca. Ella le gusta y él querría no contentarse con la rodilla que ella "le da a tocar", este contacto de la rodilla, como me lo remarca un estudiante y amigo, Pierre-François Berger, pudiendo muy bien recordar la contigüidad, en la palabra, y la flexión de un yo/nos [*je/nous*], de una pareja yo/nos de la cual hablaremos en un momento.

El elemento femenino de la ley siempre habrá atraído entonces: yo, yo mismo, él, nos(otrxs). La ley atrae siempre en y a sus parajes:

> La ley me atraía… Para tentarla, la llamé suavemente, a la ley: "Acércate, para que te vea cara a cara" (Quise, por un momento, tomarla aparte). Descarada llamada, ¿qué habría hecho si ella hubiera contestado?

Está tal vez sujeto a la ley pero no huye ante ella, no está intimidado, él quiere seducir a la ley a la que da nacimiento; hay ahí sospecha de incesto; y sobre todo, es uno de los rasgos más fuertes y singulares de esta escena, él le da susto a la ley. No sólo inquieta a los representantes de la ley, los hombres de ley que son los médicos legistas y los "psy" —que exigen de él, sin obtenerlo, un relato organizado, un testimonio orientado por el sentido de la historia, ordenado por la razón y por la unidad de un *yo pienso* o una *apercepción originariamente sintética, que acompaña a todas las representaciones*. Como aquí el "yo" no me acompañaba y no se acompaña siempre, da susto a los representantes de la ley, los persigue radicalmente y, a su manera, sustrayéndoles la verdad que demandan y sin la cual no son nada. Pero no sólo asusta a los hombres de la ley, asusta a la ley, casi diríase a la ley misma si ella no fuese aquí una silueta y un efecto de relato. Y asimismo esta ley a la cual el "yo" asusta no es otra que "mí", que el "yo", efecto de su deseo, infante de su afirmación, del género "yo" encerrado en un pareo especular "conmigo mismo". Son inseparables *je/nous* y *genou* [yo/nos y rodilla], *je/toi* y *je/toit* [yo/tú y yo/techo], y ella le dice, otra vez, como la verdad:

> No podemos separarnos, es la verdad. Te seguiré adonde sea, viviré bajo tu techo, tendremos los mismos sueños.

La ley, cuya silueta se mantiene detrás de sus representantes, la vemos aterrada por "mí", por "él", ella se inclina y declina en *yo/nos* ante "mí", ante él, sus rodillas que marcan tal vez la articulación del paso, la flexión de la pareja y de la diferencia sexual pero también la contigüedad sin contacto del himen y la "mezcla de géneros".

> A sus espaldas, yo percibía la silueta de la ley. No la ley conocida, que es rigurosa y poco agradable: esta era otra. Lejos de caer bajo su amenaza, era yo quien parecía asustarla. Según ella, mi mirada era un relámpago y mis manos ocasiones para perecer. Además, ella me atribuía, ridículamente, todos los poderes, se declaraba perpetuamente a mis pies, a mis rodillas. Pero no me dejaba pedir nada y cuando me había reconocido el derecho a estar en todos los lugares, ello significaba que no tenía (yo) lugar en parte alguna. Cuando ella me ponía por

sobre las autoridades, eso quería decir: no están autorizados a nada.

"Yo no tenía lugar en parte alguna", pese a que ella me había reconocido el derecho a estar en todos partes. Así es como Blanchot, en otros lugares, designa el no lugar y la movilidad tópica o hipertópica de la voz narrativa.

¿A qué juega la ley, una ley de este género? ¿A qué juega cuando da a tocar su rodilla? Pues si *La locura del día* se juega con la ley, juega a la ley y juega con la ley, es porque también la ley juega. La ley, en su elemento femenino, es una silueta que juega. ¿A qué? A nacer, a nacer *como persona* [*personne*; tb. 'nadie']. Juega (interpreta) con su generación y a su género, juega a su naturaleza y a su historia, y ella se juega (se interpreta) con un relato. Jugándose, recita, relata; y nace de quien (por el cual) ella se vuelve ley. Nace de aquel mismo, y puede decirse de aquella misma dado que su género puede invertirse en *la afirmación*; *él* o *ella* es la voz narrativa, *él, ella, yo, nos*, el género neutro que se deja atraer por la ley, se le sujeta y se le escapa, que ella huye y ama, etc. Ella se deja poner en movimiento, se deja *citar* por él cuando, en medio de su juego, llega a decir, en un idioma cuya polisemia diseminante lleva al abismo, "je vois le jour" ["veo el día","veo la luz", "nazco", etc.]:

> Aquí está uno de sus juegos [él acaba de recordar que ella le "había dado a tocar una vez su rodilla" (NdA)]. Ella me mostraba una porción del espacio, entre lo alto de la ventana y el techo. "Usted está ahí", decía ella. Yo miraba ese punto con intensidad. "¿Está ahí?" Yo la miraba con toda mi potencia. "¿Y bien?" Yo sentía saltar todas las cicatrices de mi mirada, mi vista se volvía una llaga, mi cabeza un orificio, un toro destripado. De pronto, ella gritó: "Ah, veo la luz [*le jour*], ah, Dios", etc. Yo protestaba, diciendo que ese juego me extenuaba enormente, pero ella era insaciable con mi gloria.

Ver la luz, para la ley, es su locura, y es que ella ama la locura como la gloria, en la locura como en la gloria, la ilustración soleada, solar, la luz (el día) del escritor, del autor que dice "yo" y que da luz y a luz la ley. Él dice que ella es insaturable, insaciable de su propia gloria, la de él, él, quien es también el autor de la ley a que se somete, él, que la engendra, él, su madre que ya no sabe decir "yo" y guardar memoria. Yo soy la madre de la ley, he ahí la locura de mi hija. Es también la locura del día, de la luz, porque el día, la palabra "día", "luz", "hoy" [*jour*], en su abismo diseminante, es la ley, la ley de la ley. La locura de mi hija es querer nacer — como persona, como nadie. Entonces, ella permanece como "silueta", sombra, perfil, doble, nunca vista a la cara, de frente. Él le había dicho a la ley, para "tentarla": "Acércate, para verte cara a cara, de frente".

Tal sería la "verdad remarcable", la que abre la locura del día —y que agrada, como la ley, como la locura, a quien dice "yo" o "yo/nos". Atentos a esta sintaxis de la verdad. Ella, la ley, dice: "La verdad es que no podemos ya separarnos. Yo te seguiré por todas partes, viviré bajo tu techo…" Él: "la verdad es que ella me agradaba…", ella, la ley, pero también, siendo siempre el tema principal de estas frases, la verdad. No se la puede pensar sin la locura de la ley.

Me habré dejado mandar, comandar, por la ley de nuestro coloquio, por la convención de nuestro asunto, a saber, el género, la ley del género. Esta ley, articulada como un *yo/nos* más o menos autónomo en sus movimientos, nos asignaba lugares y límites. El proceso que he podido intentar abrirle a esta ley, aún era ella quien lo regulaba para y por la confirmación de su propia gloria. Pero es también la nuestra la

que ella desea insaciablemente. Sometido al asunto [*sujet*] de nuestro coloquio, como a su ley, habré cribado, tamizado, *Un relato, La locura del día*. He aislado un tipo, o un género de lectura en una serie inumerable de trayectos y de decursos posibles. El principio generador de estos decursos, comienzos y recomienzos en todos los sentidos, lo he señalado: desde un cierto punto de vista. En otros lugares, en consonancia con otros asuntos, otros coloquios, otros yo/nos reunidxs en un lugar, habríamos podido seguir otros trayectos.

No podría reunir, sin embargo, ello sería una locura, una conclusión para el informe de este coloquio. No podré decir lo que ha ocurrido exactamente en esta escena, en mi discurso o en mi relato. Lo que fue tal vez evidente, durante el tiempo de un guiño, es una locura de la ley —y, por lo tanto, del orden de la razón, del sentido, de la luz del día:

> Pero a menudo [dice "yo"] yo moría sin decir nada. A la larga, acabé por convencerme que yo veía cara a cara a la locura de la luz del día, tal era la verdad: la luz se volvía loca, la claridad había perdido todo sentido común, me asaltaba sin razón, sin regla, sin fin. Este descubrimiento fue una mordedura a lo largo de mi vida.

Soy mujer, y bella, mi hija la ley está loca por mí. Especulo sobre mi hija. Mi hija está loca por mí, es la ley.

La ley está loca, está loca por "mí". Y a través de la locura de este día, de esta luz de hoy, eso me atañe [*me regarde; ´*me mira´]. Este habrá sido mi autorretrato del género.

La ley es/tá loca. La ley es locura, la locura, pero la locura no es el predicado de la ley. No hay locura sin la ley, sólo se puede pensar la locura desde su relación a y con la ley. Es la ley, es una locura, la ley.

Hay ahí un rasgo, un trazo general: la locura de la ley loca por mí, de mí, el día de hoy loco por mí, de mí, la silueta de mi hija loca por mí, de mí, su madre, etc. Pero por este rasgo, este trazo general, *¿Un relato?* sin relato que porta y deporta sus títulos, *La locura del día*, no es del todo ejemplar. Para nada [*du tout*]. Del todo — que comienza a terminar, que comienza terminando, y no acaba de comenzar a partir de sí, del todo que permanece al borde, en el borde sin borde de sí mismo, del todo más grande y más pequeño que todo y nada, *¿Un relato?* no habrá sido ejemplar. Más bien, de todo, contra-ejemplar.

Desde siempre el género, en todos los géneros, ha podido jugar el rol de principio de orden: semejanza, analogía, identidad y diferencia, clasificación taxonómica, ordenamiento y árbol genealógico, orden de la razón, orden de las razones, sentido del sentido, verdad de la verdad, luz natural y sentido de la historia. Ahora bien, la experiencia, la prueba de *¿Un relato?* ha dado, arrojado luz a la locura del género. Ella (le) ha dado luz en el sentido más deslumbrante, más enceguecedor del mote. Y en la escritura de *¿Un relato?*, en la literatura que practica satíricamente todos los géneros, consumiéndolos, pero no dejándose jamás saturar por un catálogo de géneros, ella se ha puesto a dar vueltas *la rosa de los géneros* de Petersen como un sol loco. Y ella no sólo lo hace en literatura, porque, sustrayendo los lindes y bordes que separan modo y género, también ha desbordado y dividido los límites entre la literatura y sus otros.

Eso fuera *todo* por hoy, fuera sólo lo que, aquí, a gatas, de rodillas, "yo", dicen ellos, en los parajes de la literatura, veo. En suma, la ley. Lo que "yo" ve y "yo" dice que yo veo en un relato donde *yo/nos* intima, comanda, suma, asoma.

Libros que vienen

Alcibíades en París*

Germán Bravo (Filósofo y ensayista)

14 Sept. ‘88

Días bellísimo en la Butte-aux-Cailles. Sentimiento no sólo de “casa”, sino también de “vida”, de movimiento, gente interesante que se “mueve”, que “hace cosas”, que crea. La casa de Claire es uno de esos lugares donde la “gente interesante” se encuentra—y el término de “gente interesante” tiene sólo la gota de esnobismo y de frivolidad como para que una reunión sea entretenida (Neruda decía algo así, que sin frivolidad el aburrimiento sería mortal…). Encuentro a través de *la bouffe, des ragots sur la culture et le pouvoir*, encuentro en un lugar que deviene ya una suerte de salón parisino, esas casas que se “saben de vida”, un lugar “importante” y, más que importante, agradable. La casa de Claire es de las pocas que quedan en París, y está “decorada” (y pongo la palabra entre comillas pues Claire tiene esa forma de decorar tan exquisita y libre que pareciera no ser “decoro” sino sino una especie de “ubicación natural de las cosas”, como si fuera su lugar “natural”…) …

Fuera de ello, mi relación con Claire ha sido coherente con lo anterior, exquisita mezcla de frivolidad y natural, una suerte de amistad que surgió natural entre ambos desde el primer día que nos conocimos en Chile, , y que aquí en la Butte ha llegado a revelarse en todas sus dimensiones, una suerte de sintonía poco común para hablar de sí mismos, de sus historias y meandros, de los amores de los otros (¡cuánto hemos hablado y “pelado” a los otros sin malicia, por el puro gusto de “saber”, de seguir el hilo de una institución y de descubrir los meandros de una psicología y que es también un modo de conocernos, de hacernos ilusión sobre nosotros mismos, de no contarse cuentos, tanto como una forma de revelar esos “entre-dos” donde parecen encontrarse la miseria y la gloria humanas, pues esos mismos momentos que en nuestra conversación revelan la “falla” del otro revelan al mismo tiempo su grandeza; allí reside el “riesgo” del juego del pelambre, hay que llegar al límite mórbido donde el gusto donde uno se ejercita en encontrar la “falla”, revela, casi sin quererlo, la virtud; pues ese es el momento en el cual uno mismo se revela, a pesar y a causa del pelambre, a la misma altura, en el mismo status que aquel qu es el objeto casi azaroso de la “conversación”. El “pelambre” es caso, bien jugado, un ejercicio de auto-conocimiento.

— Ayer 13, comida *chez* Gonzalo de la Maza y Lela. Agradable y rica. Respeto y admiro la “altura” de Gonzalo, su ética de vida. Como con muchos de mi generación, nos ha costado encontrarnos. Cuando más cerca estamos de alguien, a veces menos lo vemos, o más difícilmente lo respetamos. El tiempo hace su trabajo. Y el dolor. Poco a pocos los “proyectos” de c/u se van viendo, van saliendo a la luz del día, ya sin la pretensión adolescente de ser el “mejor” o el “proyecto hegemónico”, sino como simple apuesta y respuesta al azar de la vida, un azar al cual uno le da la respuesta del destino y la fidelidad. El azar vivido como destino. Admiré a Lela y su fidelidad a su trabajo creativo “de base”, que quiere mantenerse “puro”, encontrar en

* Adelanto de *Alcibíades Paris*, diarios parsinos de Germán Bravo (1955-1994), a cura de A. Ajens, de próxima publicación por Macul Ediciones.

la gente “tal cual es” (su memoria), ese arte que emerge del amor a la gente tal cual es y que a veces necesariamente pasa casi por una renegación del “arte” como si este fuera “artificio”. Lela hace bien la conjunción de ese “realismo” y el arte, del “naturalismo” y el arte.

Jueves 15

Sueño con Octavio Paz. Largo sueño. Lo encuentro en un lugar indefinido, a la salida de un hotel cerca de un café. Conversamos largo rato, hablamos de un libro de poemas suyo, y en un *face à face*, el más largo del sueño, le hago notar mi admiración por su inmensa cultura universal, y ejemplifico esto descorticando su Sor Juana de la Cruz: es a la vez un libro de historia y sociología de México, de análisis poético, psicológico y estilístico, le señalo, y en todos ellos excele [sic] y le da una profundidad analítica notable. Le pregunto dónde hizo sus estudios, y creo que él me contesta en un colegio jesuita, o algo así. Él se ve joven y hay un contacto interesante entre ambos, amistoso. Él va a partir y me pregunta por mi dirección, pero recuerda que ya la tenía, y ello para enviarme un libro que yo le había pedido.

— El otro día descubría también que a partir de mis estudios en París, el tema de los “aeropuertos” había devenido un motivo recurrente en mis sueños. Siempre se trata de situaciones algo angustiosas en que hay como una incapacidad (interior) o una imposibilidad (objetiva) de salir del aeropuerto. Es en el fondo al tomar el “pasaje” y de la irresolución, pasar de un lugar a otro, e imposibilidad o irresolución de ese paso. Un estado medio angustioso que da vueltas, que va y viene en el aeropuerto, que parece partir y es rechazado, el vuelo aplazado, el avión que sufre fallas, no tengo el billete, trato de pasar a la mala y me pillan, etc. — La noche anterior, luego de uno de estos sueños, me encontraba (en tres sueños) llegando a Santiago, y como para evitar caer en una depresión del alejamiento de París, y de llegada al “hoyo” de Santiago (esa especie de “fin del mundo”, “indomado”, “lejano”, etc.) comenzaba una actividad frenética: llenarme de actividades, no dejarse opacar ni atajar por la depresión, lo que no era sino una forma de testimonio que ella estaba ya allí y que yo no intentaba sino alejarla. Finalmente el sueño se resolvía en un asado que yo me encontraba preparando con mi hermano Alfonso para un grupo de gente: estábamos ambos solos, había como una pre-comprensión de esa depresión y que la única manera de salir de ella era algo así como reconocerse, y nos reconocíamos en esa soledad, y nos abrazábamos. Sentí en ese abrazo un calor de estómago notable que me aliviaba y liberaba. Cruda y simbólicamente ese sueño lo tuve en la madrugada del 11 de septiembre.

Sábado 17 Sept.

Magníficos sueños libidinales. Hace algunos días soñé una escena amorosa en la cual yo y una amiga de piel malteada, buscábamos la ocasión para hacer el amor en una casa en la cual, en el segundo piso, estaba su madre. Se hacía de noche y vagábamos por entre las habitaciones esperando la oportunidad. Lo extraordinario del sueño fueron las transformaciones de los personajes. Primero era una mujer mateada indefinida, muy bella, de piernas largas y en ese brillo que la noche de luna da a la piel mate. Luego la mujer tomaba los rasgos de Quence, una amiga de Claire [Duhamel] que

pasó unos días en la Butte [aux-Cailles]. Y, consecuentemente, la mujer / madre, que estaba arriba, parecía ser Claire. Luego la mujer devino Liana, mi primera "novia", y "la mujer del segundo piso" devino mi madre. Habiendo encontrado la oportunidad nos desnudábamos con cuidado (el proceso de mi desnudo era interesante, pues intentaba guardar algunas prendas "en caso de…", y luego me quitaba todo, siendo lo más difícil calcetines y el final de los pantalones), comenzábamos a hacer el amor y al momento de penetrarla un ruido del segundo piso nos interrumpe. Tomo largo rato en vestirme, torpemente, subo y encuentro a mi madre vestida y maquillada de un modo absolutamente grotesco: con una peluca rubia de pelo corto rizado, mucho maquillaje en la cara, con una blusa y un vestido llamativos, y con una evidente y grotesca intención de seducirme. Yo no podía contener una sonrisa y me pregunta "¿de qué te ríes?", como diciéndome "¿acaso no puedo vestirme así?". Había algo de patético, penoso y grotesco en su figura, la imagen era [ilegible], teatral. Fin.

(**Otro sueño**). Ayer en la noche, luego de largos vagabundeos por "pasillos eróticos" (ires y venires anímicos que parecen buscar su objeto) llegaba a una suerte de *galaxia acuática* donde vivían "miles de mujeres", cada una en una suerte de burbuja acuática, cada una en su propio microclima. Yo me paseaba/nadaba sabiendo que podía elegir a cualquiera de ellas, todas bellas. De pronto había una que, más allá de la belleza, me llamaba, me atraía: un cuerpo delgado, con curvas muy pronunciadas que se movía en su burbuja con unas contorsiones suaves y extraordinarias. No había rostro, sólo su cuerpo, y de pronto la "cámara" se fijaba en su pubis, en el cual comenzaba a florecer una vulva de un rosado extraordinario, una suerte de concha marina cuyos labios abiertos eran como un lugar de predestinación para mi pene. La imagen era intensísima, esa vulva una llamada y un regalo, un don que estaba allí y que sin angustia me esperaba, había para mí florecido. Era un sueño de una libertad puesto que "todas" podían ser mías y, sin embargo, había sido sólo una que me llamaba, cuya eroticidad me interpelaba.

Jueves 6 Octubre (07:00) (Luego del Plebiscito de 5 Oct.)

Noche en vela en Radio Latina. La historia movió lentamente sus ruedas. Lentamente, como si nada ocurriera, poco a poco comenzaban a caer los resultados y poco a poco comenzaba a dibujarse un nuevo paisaje, a ponerse en escena las nuevas coordenadas del territorio mental y político del país. Los relojes del universo, los péndulos del tiempo se movieron como si nada, como si siguieran el curso natural de las cosas. Sin embargo, la página que se dio vuelta no es cualquiera. Es una página al viento que será escrita por el viento, por nuestra capacidad de aspirar hondo y fuerte, de respirar alto y en forma persistente, *de tenir*, de perseverar. Ganó la perseverancia, una vez más ganó la decencia. Así, lentamente, con la digna grandilocuencia de los relojes que dan vuelta implacablemente.

Edmundo Olivares en Antenne 2 7.45 de la mañana. Pasamos juntos la noche en radio Latina y ahora aparece en la pantalla. Maravilla de la comunicación. Seguíamos en directo con Radio Chilena en Santiago y ahora, una hora después, en la pantalla continúa "el directo". 16.000 kilómetros que venían una cercanía inmediata. Nuevamente los relojes dan vuelta, los espacios se acercan, las distancias se acercan, como si viviéramos más más cercanos a nosotros mismos, como si ahora el tiempo se

hubiera desbloqueado, sacamos las telarañas de la historia y los péndulos se expresan, el tiempo recobra sus rieles, somo nuevamente parte del planeta, formamos nuevamente parte de la decencia, somos por fin nueva y banalmente normales. Perdimos la épica de los vencidos, ganamos la banalidad de la democracia, el carácter prosaico de los procedimientos, la aburrida seguridad de los itinerarios, la simple y frágil y prosaica posibilidad de una vida decente. Nada más y nada menos. Las declaraciones de Ricardo Lagos, líder indiscutido y prácticamente artífice del *NO* me revelaban, más que cualquier euforia, lo que yo llamé una *alegría realista* o una *alegría tranquila.* Incluso "modesta".

Dimanche, 23 Octubre, 15:05.

Conocí ayer a Heike. Hermoso pedazo de mujer, un pedacito de luna arrancada a las estrellas". Hermosa muchacha media negriazul, principita. Hay serres cuya corporalidad, cuya sola manera de habitar el espacio, de ser poseídas o de ponerse en el espacio, su sola manera de llevarlo y llevarse con él, cuya sola manera de ser en el espacio, de estar en el espacio, , su modo de aparecer y de estar en ese espacio, , estar allí en ese momento de su aparición, esa aparición, ese *évènement* que resume a la vez, que muestra a la vez, , que hace aparecer a la vez un instante —el azar de ese encuentro— y la memoria, hay seres que al provocar eso, provocan el "impulso" hacia ellos — hacia ella. Nos provocan de manera especial. Todo ser es especial, no hay duda. Pero lo "especial" de ese ser que nos interpela "amorosamente" o, más bien, *eróticamente* — pues se trata de un impulso que apunta al deseo físico y simbólico del otro, a una cierta posesión del y con esa otra. Es habitar con ella ese espacio energético que su presencia exhala. Es el llamado que ese espacio provoca en nosotros para habitarlo, para poseerse con y en él. Es ese cuerpo, esos ojos, esa manera de estar plantada —esto es, situada en su raíz y el fruto que ella muestra— lo que me impactó, lo que serena e implacablemente me golpeó *chez* Heike. Su *pathos.* La substancia estética que exhalaba su presencia, su imagen y el olor que esa imagen provocaba en mi memoria y en mi deseo.

"Quiero sufrir por ella" me decía más tarde, en la madrugada, luego de conocerla, solo en un lecho de enfermo (de amor, se entiende) siguiendo las derivas de un "impulso amoroso", los meandros fantasiosos y patéticos (el *pathos*) de un sentimiento amoroso. No es el "hazme sufrir" sino un déjame sufrir por ti, contigo, que mi sufrimiento *cristalice* en ti, (para nombrar de una vez por todas a Stendhal). Esto es, no ya ámame, sino déjame amarte, no te pido nada a cambio —quizás porque no me siento amable, porque ante la belleza s+olo me cabe sentirme inmerecedor de ella, y el recibirla sería como un *don* en el estricto sentido, puesto que me es "dada" precisamente porque me sobrepasa, porque es más bella que yo mismo y porque me hace desear esa belleza que (sólo yo lo sé) yo mismo no tengo. Le amo porque es más bella que yo mismo, porque me hace desear y me presenta la belleza delante de mí, más allá de mí. Puesto que revela mi *monstruosidad,* para nombrar de otra vez por todas a Montaigne (y de paso aprovecho para enviar un saludo, como dicen en la "tele" a mi amigo Schwartzmann, a mi amigo Félix). A través de ella —tal es su *promesa*, para nombrar a mi último amigo, Jacques Derrida—, a través y con ella, obtengo la ilusión (esto es, la *gracia*) de mi *salvación*, ella me salva de mi miseria, de mi abandono. Tal es la promesa que *se fait jour* en ese *évènement*, tal es el contenido, si se quiere, de la cristalización, su promesa.

Nada más. Ese es un proceso puramente psicológico, fantasmático si se quiere. Entre él y su "realización", o sus formas prácticas de manifestación, hay una brecha, no hay solución de continuidad. Entre el *évènement* y sus realizaciones.

Miércoles 26, 00:06.

Espiral del deseo luego de mi encuentro con Heike. Del deseo y del delirio del deseo, de su itinerario. Había hablado a Heike de Sandrine Bertaux, una vecina, mi adorable vecina, musa de 20 años, delgada y vivaz, un *pathos* extraordinario de muchacha nietzscheana, de estilo nietzscheana por así decir —tal quizás como Sylvie Robin, mi otra vecina extra-ordinaria, extra-ordinaria como lo son un tipo particular de mujer francesa. Una radicalidad, una inteligencia radical, una cierta violencia de la inteligencia, pero esa bella violencia, esa violencia estética. Había hablado entonces a Heike de Sandrine, puesto que ella también comenzaba una carrera de *mannequin* y puesto que había un parecido físico entre ellas: ambas delgadas, larguiruchas, poco seno y un rostro de muchacha-mujer. De niña-mujer. Un rostro donde se proyectan a la vez la delicadeza del niño y la fiereza sexual de la mujer, una fiereza que es aún más fiera puesto que parece a la vez llevar consigo la inteligencia, un tipo de autoafirmación que es lo contrario de del tipo de voluntad de poder masculino, y por ello es que es desarmante.

Pues bien, Sandrine vino por azar a invitarme el domingo posterior a mi encuentro con Heike. Le conté que me había enamorado (sin comillas) de una mujer que se le parecía, y le dije en broma que, quizás, era precisamente porque se le parecía, que me enamoré de ella. Noté su *trouble*, y pasamos a otra. Luego me habló de la "idealización" que algunos hombres realizaban o proyectaban en ellas, observación que me pareció justa y aguda; luego, escuchando a Pablo Casals e una sonata de violoncelo de Bach, y luego a Glenn Gould interpretando también a Bach. Sandrine me recordó a Christiane Teasdale, bella amiga canadiense que conociera en Washington y que luego fuera amante de mi hermano. Christiane amaba el piano, y fuera de haber un cierto parecido de rostro con Heike y con Sandrine (una "mirada"), compartía ese "estilo nietzscheano" al que me estoy refiriendo.

Lo cierto es que (hoy puedo darme cuenta y se me aclaró hablando con Carlos Prado hace poco rato), ese domingo yo estaba en un estado de excitación psico-amoroso extremo. Heike me había elevado a los cielos, había despertado mi capacidad, o más bien mi posibilidad, de enamorarme (de hecho, es la primera vez después de largo tiempo que una mujer me besa en los labios, busca mi boca para besarla, aunque no sea sino unos dulces primeros besos). Y mi delirio se hizo entonces presente *chez* Sandrine, hubo transferencia sentimental de Heike a Sandrine. Y evidentemente Sandrine se dio cuenta de mi delirio y descartó mis pueriles avances sentimentales, mi ridículo intento de besarla, puesto que es como si hubiera estado poseído por un fantasma, no le seguía a ella, sino que era mi delirio el que se seguía a sí mismo, mi delirio que deliraba. (— Hace poco rato vino Sandrine y hablamos de ello. Le hablé de mi delirio, nos reímos). (01:23).

Pero la espiral del deseo continuó. Y ese mismo domingo, más tarde, bajé a Pigalle y compré tres pequeñas publicaciones de *réseaux*, los famosos *réseaux sexuels* parisinos. Compré sobre todo aquellos que relataban sadomasoquismo y placer anal. Los repasé ávidamente sabiendo que, por el dinero de que dispongo actualmente algunos de esos templos del sexo me eran ahora inaccesibles. Y es que como si mi

objeto o mi fantasma estuviera cada vez más *ciblé*, más claro en sus contornos. O a lo mejor es sólo el fantasma del deseo que no encuentra nunca objeto sino el deseo *tout court,* insaciable por definición, porque como hablábamos con Carlos hace un rato, es deseo de muerte, es deseo de la muerte, del orgasmo final, total. Tal es la simbólica patética del deseo, esto es, que por definición es sin límites. Y por lo tanto la única vía es vivirlo así, sin límites.

(Y hago un paréntesis de coyuntura: el atentado terrorista de que fuera objeto el fil "La última tentación de Cristo" es a mi juicio uno de esos *évènements* que revelan un estado de civilización respecto al límite (sexual). El *évènement* cae o se inserta en toda una patética (o semántica) social donde la cuestión del tabú está presente: la expansión impresionante del mercado de la pornografía, el sorprendente aumento (o al menos aumento de su aparición en los *media*) de violaciones de *fillettes* de tres a diez años, el *affaire* del Sida y de la toxicomanía, etc., al cual habría que agregar el *affaire* de las píldoras abortivas que opone centralmente al gobierno socialista a la [ilegible]. Thomas Mann señaló con gran agudeza y en un momento particularmente agudo, como era la expansión del nazismo, que el psicoanálisis era la "doctrina" o el método que más podía colaborar a la "correcta" canalización de los impulsos de destrucción. Independientemente de si es el "psicoanálisis" o no, lo cierto es que Freud abrió un campo, un horizonte patético del ser, que desbloquea o abre un inmenso espacio donde se vive la pasión humana, la pasión del ser).

29 Octubre (23:30)

Au Clairon des Chasseurs [una cervecería], *Montmartre*. Encuentro con dos americanas de Florida, Carol y Calynne. Bellas y simpáticas. La primera trabaja preparando comidas para fiestas. La segunda, modelo. No saben por quién votarían en las próximas elecciones. Tomamos café y té. Hace frío.

30 Octubre (01:15).

Luego vinimos con ambas a mi *studio* a fumar. Encantadoras, bellas. Las conocí en *rue Rivoli.* Yo venía de comprar *haschish* en *Place de fêtes*; tomé el metro, me bajé en Rambuteau y caminé *rue Rambuteau*, *rue St. Martin, Rambuteau* de nuevo, hasta la bellísima *Église de St. Eustache*, a un costado *des Halles. Entré por el nuevo parque, me senté, roulé un pétard*, fumé caminando por *rue Coquillière* hasta *rue du Louvre* y de allí hasta *rue Rivoli.* Allí caminé hasta *Chatêlet* con la vaga idea de dirigirme luego al 14me., *rue Pernety*, a un restaurant chileno que quiero conocer. Con la vaga idea también de escribir en algún café acerca del período que viví allí en *rue de l'Ouest* (n° 100, si mal no recuerdo). Pero he allí que llegando a *rue du Moule* [sic], una bella muchacha, fachosa, delgada, morena, , de ojos azules, hermosa y despierta (Carol) me pregunta en francés cómo ir a Montmartre. Le indico, dudo, y le digo que yo voy también a Montmartre. *Can I trust you?,* me pregunta. Y partimos con ella y Calynne hacia mis barrios. Comimos algo en "las Tajes" [¿?] de Germain Pilon y allí hicieron algunas observaciones críticas respecto a los franceses. No sonríen, acotaban, son tensos, si uno les habla, o los toca, en la calle, agreden.

Al comienzo me molestaban las críticas, luego les encontré razón y ahora que escribo me parece que esas son como reacciones arquetípicas en el encuentro con el

otro. Hay un extrañamiento (*dépaysement*) que se puede manifestar como fascinación (por el otro), como afirmación de la propia diferencia. Encuentro y desencuentro. No quiero negar que haya diferencias culturales de fondo que nos permiten decir que una cultura produce personalidades más expresivas, abiertas, afectivas, y viceversa. Pero a veces esas diferencias son superficiales frente a lo que no son sino diferentes modos de ser abiertos, expresivos y afectivos. En el l{imite: no hay una cultura más afectiva que otra, sino diferentes formas de expresión de la afectividad. Por decirlo de modo más romántico, distintos itinerarios de la palabra amor.

Calynne era bella como una flor de otoño, o como una flor en otoño. Más rellenita que Carol, más carnosa, menos nerviosa en sus rasgos físicos. Menos cerebral, más sensual.

Luego hicimos un *tour* rápido hacia Montmartre. *Place Bateau-Lavoir*, la casa de Tristan Tzara, el cabaret *Le Lapin Agile*, para caer después en *Clairon*… en la *Place du Tertre*. Recordé mis otros años de *galère* cuando escribí también el *Clairon*…

Banal encuentro, si se quiere. ¿Qué más normal que encontrar dos americanas en París? Sin duda, lo extraordinario es como esa banalidad deviene para mí *évènement.* Es cierto que mi historia crónica tiende a transformar o busca transformar cualquier hecho en *évènement,* y en parte el *haschich* es eso, el llamado al *évènement*, a que suceda algo, a que algo se revele, que acontezca el encuentro, que haya revelación, apresentación. "Y nada", como dice la canción. Es promesa, es una promesa lo que se hace presente. Nada más. Pero también nada menos.

Me sentí impotente en un momento frente a ellas. En todo el sentido del término. Me sentía allí bloqueado, corporalmente débil frente a la vivacidad y la expresividad de mis americanas. Deseaba hacer el amor con ambas, irme al lecho y revolcar nuestros cuerpos cariñosa y sensualmente. Más que la penetración, me atraía la idea del *relax*, de un masaje a tres, de un amarse a tres. Y me sentí impotente. Impotente porque era incapaz de proponérselo e impotente porque me daba cuenta del carácter "delirante", "irreal" y por lo tanto "imposible" de mi deseo. No porque ello no era o no fuera posible "en sí", sino porque la situación no correspondía a ese deseo, era una pura proyección histérica de mi parte.

Después me reprochaba no el no habérselos propuesto, sino el no haber conversado sobre su vida sexual, la-vida-sexual-de-americanas-liberales-en-Florida, *capisca?* Pero, bueno, todo esto vale por el sólo hecho de escribirlo.

Lo concreto es que sentí esa histeria de la impotencia: hipersensibilidad, hiperexpresión amorosa y afectiva, deseo que casi llega a explotar (pero no el deseo sexual sino el "deseo de encuentro", de re-unión, de promiscuidad o reunión promiscua, no la que niega o borra la diferencia sino la que la entrega perdiéndola. Esa reunión, recuperación de sí en la promiscuidad perdida o más nunca habida, o quizás primigeniamente habida (el deso de útero, de pleno tejido, de retorno a la primera sensación), ese deseo de fusión y la impotencia de esa fusión, la incapacidad y la imposibilidad de realizarla. *Mauvais trip*. Eterno retorno de un temor a la locura. Cuando creo que voy a reventar, que no quepa más en mí mismo. Itinerarios de un deseo, de un "delirio llamado deseo". (M. Bethânia o Elis Regina).

— Escribí una larga carta a Jacques Derrida. Recibí una bella respuesta. (02: 35).

De la deconstrucción del fascismo: Leer con Paul de Man*

Jacques Lezra

Introducción: "¿No me acompañas?"

> Lo que llamamos ideología es precisamente la confusión de la realidad lingüística con la natural, cierta referencia con el fenomenalismo [*reference with phenomenalism*]. De ahí que, más que cualquier otro modo de investigación … la lingüística de la literariedad sea un arma [*tool*, herramienta] indispensable y poderosa para desenmascarar aberraciones ideológicas, así como un factor determinante para explicar su aparición.
>
> Paul de Man,
> "Resistencia a la teoría" (trad. Elena Elorriaga y Oriol Francés)

> [L]a acción contraria de *labrar* dícese *deslabrar*, como lo testifica Pedro Vega: 'No le [el tiempo] miréis mientras labra ó deslabra, que es tan sutil de manos, que se pierden de vista, y os parecerá que no las mueve'. Habla del tiempo nuestro autor, en cuya opinión el verbo *deslabrar* importa *deshacer lo labrado*, descomponer lo hecho, quitar la forma ó figura alterando y menoscabando las cosas esmeradamente fabricadas. Aquí entra el *deslabrador*, el *deslabramiento*, lo *deslabrable*, lo *deslabrativo*, lo *deslabratorio*, el *deslabradero*, etc.
>
> Juan Mir y Noguera, *Rebusco De Voces Castizas* (1907)[9]

Cuando este libro se acaba de redactar campean la desazón, el pesimismo, el descorazonamiento, el desengaño, la furia.[10] En frente, las botas y los fusiles y las carteras del neoliberalismo autoritario revanchista, en palabras de Gisela Catanzaro.[11] Reúno,

* Adelanto de *De la deconstrucción del fascismo: Leer con Paul de Man*, de próxima publicación por Ediciones Macul.

[9] Mir y Noguera, Juan. Rebusco de voces castizas. Madrid: Sáenz de Jubera Hermanos, 1907. El "Pedro Vega" que cita Mir y Noguera es más conocido como "Pedro de Vega".

[10] El 4 de septiembre de 2025, dictamos seminarios sobre "Paul de Man: El Fascismo y el objeto de la literatura" en la facultad de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, y el 4 de diciembre, invitado por Maya Aguiluz, sobre "Fascismos," en el Seminario de Investigación Avanzada de Estudios del Cuerpo del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México. Quiero recordar estas frases, con las que inauguré el Seminario de la UNAM: "Ante todo agradecer a Maya Aguiluz la invitación. Celebro mucho que se haya podido dar, por fin, y después de tanto trajín y trabajo. Para que esto ocurra ha habido que lidiar con poderes institucionales bastante —no sé si siniestros, pero digamos tenebrosos. Quiero también detenerme un momento: en la UNAM, hace cosa de 75 años, una joven norteamericana se presentó un día de verano, para cursar un programa de castellano. La joven universitaria acabaría casándose con un español, haciéndose una vida en Caracas, en Madrid, en Tánger, entre hispano- parlantes, ante las dictaduras de Pérez Jiménez y de Franco, sin volver—jamás—a vivir en EEUU. Mi madre tuvo la gran suerte de pasar por la UNAM, y la verdad es que le transformó la vida y me dio vida. Gracias. Quiero asimismo agradecer que los organizadores hayan querido usar, para ilustrar el póster del Seminario, un cuadro mío en el que quise recordar de otra manera, entre colores y descolores, la violencia genocida que está llevando a cabo, hoy mismo, el más sanguinario de los fascismos contemporáneos, el israelí, en Gaza." Los epígrafes, de Paul de Man, "La resistencia a la teoría" en: La resistencia a la teoría, trad. Elena Elorriaga y Oriol Francés (Madrid: Ed Visor, 1990), p. 23].

[11] Catanzaro, Gisela. Espectrología de la derecha: Hacia una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2021.

indecentemente, como se merecen, a Milei, a Kast, a Trump, a Netanyahu, a tantos más, como si recitar una larga lista de nombres propios—incompleta, incoherente, porosa—me permitiese someterlos y asir el concepto que los reúne, para reducirlos y dominarlos, el concepto y sus títeres contemporáneos, en el aula y en la calle.

La estrategia que te propongo es otra. Aunque sigue la estela del trabajo de Paul de Man, y aunque se hace eco del proyecto de Sergio Villalobos-Ruminott de "describir una formación rizomática de combates y empalizadas, independientes unas de otras, aunque todas orientadas, activamente y sin reparos, a cuestionar las diversas manifestaciones del fascismo contemporáneo", no pasa por los nombres propios.[12] (Mira, me dices: "estela" es *espuma*, es marca en el mar, es escribir en el agua, no es nada; y te recuerdo que en inglés es "wake", que también es *velorio* en castellano, y que también da, en la forma imperativa "wake!", el castellano *¡despierta.*[13])

De la deconstrucción del fascismo defiende una tesis brutal: a las violencias culturales, identitarias, económicas y sociales que sostienen al autoritarismo en la calle y en las aulas, oponer prácticas de deslabramiento, de dilapidación, de destrucción. En la calle, con lo que haya a mano y con lo que se construya, con pico, pala, palo y piedra. En el pensamiento, con las herramientas o las armas—*tools*, dice de Man, en la conocida y lapidaria frase de "La resistencia a la teoría" que me sirve de epígrafe; "armas", dicen sus traductores al castellano—de "la lingüística de la literariedad" o del deslabramiento, dilapidando y desfondando los conceptos y las construcciones, lo *labrado*, de los que se nutren los fascismos contemporáneos. La deconstrucción puede ser, y debe ser, herramienta y arma de lucha. Hoy.

Quiero que empecemos definiendo. (Y como comprobaremos, el definir no es una práctica inocente: buscaremos deslabrar también *la definición*.) Primero, destacar y afrontar lo que parecería ser una contradicción mayor. La deconstrucción—en sus vertientes "filosófica", "literaria", "afirmativa", "europea", o "americana"—se ha querido inútil, o más bien, resistente a la instrumentalización (adapto la fórmula que ya examinaremos, de Walter Benjamin, que va de la "inutilización de los conceptos para usos del fascismo"): no se prestaría al uso, en tanto herramienta, técnica, *technē*, arma, *contra* tal o cual entidad, movimiento, concepto, potencia.[14] Y eso, por varias

[12] Sergio Villalobos-Ruminott, Asedios al fascismo (Santiago: Doble AA Ediciones, 2020), 10.

[13] Me hago eco del estupendo librito, sin traducción castellana que conozca, de Barbara Johnson, The Wake of Deconstruction (Oxford: Blackwell, 1994).

[14] Benjamin, Walter. "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit." Primera versión: 1935–36. En Gesammelte Schriften, vol. I/2. Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. Pp. 471–508. Trad. al castellano en Benjamin, Walter. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica." En Discursos interrumpidos I: Filosofía del arte y de la historia. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1973. Pp. 15–57; y Benjamin, Walter. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2010. Reconozco lo esquemático de la formula. De hecho el problema, o la cuestión, de la "política" de la deconstrucción, o de deconstrucción y política, tiene un desarrollo conceptual de una riqueza y una amplitud extraordinarias, que no se reducen en absoluto a la suspension, o no, del esquema tecnológico, ya de por sí limitador. (Ver al respecto Willy Thayer, Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze (Santiago: Metales Pesados, 2010). Es notable, por ejemplo, la corriente "infrapolítica" de filosofía latinoamericana (Moreiras y sus lectores): la irreprochable crítica de este al subjetivismo politico me ha servido de guía en todo momento. (Ver Alberto Moreiras, Línea de sombra: El no sujeto de lo político. Santiago: Palinodia, 2006 (2021), y sus trabajos más recientes, Infrapolítica: Instrucciones de uso (Madrid: La Oficina, 2020) y Sosiego siniestro: por la antifilosofía, edición revisada y ampliada (Santiago: Ediciones Macul, 2025), así como Jorge Alemán Soledad: Común. Políticas en Lacan. (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012), con una óptica adyacente, desde el psicoanálisis lacaniano.) El tema de la "política" de la deconstrucción se ha tocado con sutileza e inteligencia en lo referente a la obra de Derrida. En latinoamérica, entre otros, Mónica B. Cragnolini, Derrida, un pensador del resto (Lanús: Ediciones La Cebra, 2007 (2012), Por amor a Derrida (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2008); Emmanuel Biset, Violencia, justicia y política: Una lectura de Jacques Derrida (Villa María: Eduvim, 2012); Fabián. Ludueña Romandini, La comunidad de los espectros I: Antropotecnia. (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010); Ana Paula Penchaszadeh, Política y hospitalidad: Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero (Buenos Aires: Eudeba, 2014). En inglés, ver, por ejemplo, Michael Naas, The End of the World and Other Teachable Moments: Jacques Derrida's Final Seminar (New York: Fordham University Press, 2015), Samir Haddad, Derrida and the Inheritance

razones. La de mayor peso sería que concebir la deconstrucción como instrumento, o método, medio, arma, herramienta, etc., es aceptar de entrada el esquema tecnológico (que el lenguaje, la cultura, el ente, etc. se prestan al uso humano; que son el tipo de cosa que se presta al uso) que la deconstrucción busca desfondar y desplazar.

Entendámonos. Digo que *la deconstrucción puede y debe ser herramienta y arma de lucha* hoy, y busco—con esos "hoy", "puede" y "debe"—suspender ese esquema. Suspender no significa *abandonar*. Significa aceptar que, en dado momento, el esquema tecnológico ha sido, efectivamente, correlativo de lo peor, de la cosificación generalizada, de la extracción desbocada, del exterminio. Pero también significa proponer, elaborar, *labrar*, construir, e instalar simultáneamente la radical historicidad del dado momento (de lo *dado* del momento). Gesto doble: *labrar* lo dado, y deslabrarlo, obras las dos (como dice Pedro de Vega, a quien citábamos) del tiempo y de la vejez. Des-ontologizar el esquema, y someterlo a los imperativos múltiples y contradictorios de las circunstancias que vivimos.

Volvamos sobre el enunciado "las circunstancias que vivimos", indeterminado, o más bien, indeterminable. ¿Qué quiere decir que "las circunstancias que vivimos" es una frase indeterminada? Querremos decir: en cuanto al referente, a lo que se refiere, la frase es indeterminada. "Las circunstancias"—¿cuáles? "vivimos"—¿quiénes? ¿Nosotros? No demos por sentada la persona, ese "nosotros" mayestático que hace las veces de la lógica y el interés y la acción comunes. No puedo darla por sentada: no debo ni debes olvidar que la determinación de la persona (jurídica, social, portadora de culturas, de nombres, de número, de género, de deseos, de pasados y de futuros) es obra, también, labrada, construida. Que la persona, también, en tanto construcción determinada, puede servir al Estado. (Aunque a nosotres, a mí, también nos pueda servir, pico, pala, palo, piedra, persona.) Ni puedo dar por sentada la prédica, lo que afrontamos, el enfrentar mismo. (Estamos, estoy, donde se cruzan muchos frentes.)

"La fonction référentielle", escribe Paul de Man "est un piège". *La función referencial es una trampa.* Sí, puede ser, pero ¿cómo y por qué? Mínimamente, "las circunstancias que vivimos" es una frase de referencia indecisa, y no dada. Ni la "circunstancia", ni el "vivir", ni el "nosotros" del que se predica refieren (se refieren) analíticamente. Las circunstancias que vive cada cual difieren. Hasta lo que, para cada cual, es "vida" difiere. Estamos en el predio del relativismo, o del perspectivismo decimonónicos; o de la "standpoint theory" del primer feminismo estadounidense; o de la pragmática semiótica, que me permite comunicarme dentro de ciertos már-

of Democracy. (Bloomington: Indiana University Press, 2013); Pheng Cheah y Suzanne Guerlac, eds. Derrida and the Time of the Political (Durham: Duke University Press, 2009); y sobre todo Geoffrey Bennington, Scatter 1: The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida (New York: Fordham University Press, 2016) y Scatter 2: Politics in Deconstruction (New York: Fordham University Press, 2021). Se consultarán asímismo Jean-Luc Nancy, Que faire? (Paris: Galilée, 2016); Catherine Malabou, Au voleur! Anarchisme et philosophie (Paris: PUF, 2022); Marc Crépon, La vocation de l'écriture: La littérature et la philosophie à l'épreuve de la violence (Paris: Odile Jacob, 2014) y L'épreuve de la haine: Essai sur le refus de la violence (Paris: Odile Jacob, 2016); Frédéric Worms, Les maladies chroniques de la démocratie (Paris: Desclée de Brouwer, 2017); Caterina Resta, Pensare al limite. Tracciati di Derrida (Milan: Guerini e Associati, 1990) y L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida (Torino: Bollati Boringhieri, 2003); y el fundamental volumen de Elettra Stimilli, ed. Decostruzione o biopolitica? (Macerata: Quodlibet, 2017). Las aproximaciones a la política en, para, o através del trabajo de de Man—mucho menos numerosos–se han enfocado (como era de esperar) en los controvertidos ensayos periodísticos de juventud, que permiten hacer de la obra posterior un todo condicionado, justamente, por los compromisos políticos de estos. (Aunque se consultarán los indispensables trabajos de Andrzej Warminski, Material Inscriptions: Rhetorical Reading in Practice and Theory (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013) y Ideology, Rhetoric, Aesthetics: For De Man. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013); y de Peggy Kamuf, To Follow: The Wake of Jacques Derrida (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010).) Para el joven de Man, ver, fundamentalmente, la investigación de Ortwin de Graef, publicada en Serenity in Crisis: A Preface to Paul de Man, 1939–1960 (Lincoln: University of Nebraska Press, 1993) y Titanic Light: Paul de Man's Post-Romanticism, 1960–1969. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995. Más recientemente, se empiezan a publicar ensayos que reflexionan, con cierta madurez, sobre los últimos ensayos de de Man: Martin McQuillan, ed. The Political Archive of Paul de Man: Property, Sovereignty and the Theotropic (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

genes de imprecisión. (Que no por no estar *dados* de antemano dejan de funcionar: los márgenes aceptables de precisión e imprecisión se elaboran conjuntamente, empíricamente, en cuanto existe la finalidad, compartida, de la comunicación. Sobre el predio, el campo, y los campos habrá más que decir.) Y sin embargo, la frase la usas tú, la uso yo, elle, aquélla, les otres. Nos sirve, hacemos con ella lo que hace falta. Digo "las circunstancias que vivimos", y me entiendes, más o menos, nunca del todo, pero lo suficiente. Y si no, entiendes por qué no me entiendes lo suficiente: porque mi punto de vista no es el tuyo, sino el de otro, digamos el del filósofo, hombre, español, norteamericano, judío, aficionado a las películas de ínfima categoría, etc. que yo soy. Y todas esas identidades, esas especificaciones, que me hacen otro, las entiendes como tales, como diferencias específicas, determinadas. ¿Y si dijera que "las circunstancias" refiere indeterminadamente; que "la manzana", también? ¿Y qué? Nos entendemos, aunque para que nos entendamos a las frases les falta, me recuerdas, el gesto de ostensión que las acompaña. En la primera frase, en "las circunstancias que vivimos", se busca una primera determinación: ¿qué circunstancias, cuáles? Pues *éstas*, "las que vivimos". O "esta manzana, la que estoy indicando". Haremos lo mismo, cómo no, con "la deconstrucción", cuyas consabidas vertientes "filosófica", "literaria", "afirmativa", europea, o "americana", piden desglose, respuesta a la pregunta, "¿cuál 'deconstrucción'?" Pues ésta, la demaniana, la "americana". Frases, decimos, que son de referencia "indeterminada" a falta del gesto de determinación suplementario que las acompaña.

Allí está la trampa—la que tienden el pragmatismo lingüístico y el imperativo *entendámonos*. La que se esconde bajo la metáfora de la palabra "acompañada" del gesto que la determina. Decir que la frase es de referencia "indeterminada" es hacer de la "determinabilidad" del enunciado, del "entender", la finalidad determinante de éste; y correlativamente, hacer del gesto, de la *indicación*, la *ostensión*, la *determinación*, funciones instituyentes del lenguaje. Es más: es hacer que el horizonte de la eventual "determinación" del referente sirva, desde aquel futuro en el que se dé, para regular "las circunstancias que vivimos": para darles forma y sentido, para instituir, imponer normas y criterios, gestionar, instalar modalidades de gobierno y de administración, crear fuerzas policiales, trazar fronteras, autorizar identidades. Proyectos de construcción que determinan "las circunstancias que vivimos" desde un horizonte sustancial que algunos *ya entienden*, del que se valen, que les sirve de arma, de instrumento, de fondo y de base, de nación, identidad, raza. El que nos acompaña, el que sabe leer el gesto y la indicación que acompaña la palabra (se multiplican los acompañantes, ojo), con otro gesto nos despeja del camino lo innecesario, lo inútil. ¡Con qué facilidad el acompañante se vuelve el guía, el líder, el caudillo! Porque *Führer* también es quien con-duce. Es quien nos dice, a fin de cuentas, qué es lo que cuenta, el más y el menos, lo excluido, lo de menor importancia, lo irrelevante, lo olvidado, lo accidental—todo lo innecesario frente al *entendámonos*.

Porque las palabras "acompañadas", acompañadas de las palabras del guía, del conductor, tampoco refieren "determinadamente", aunque en ellas la indeterminación se da de otra forma, a otro nivel. Por una parte, la indicación, la ostensión, no remiten inmediatamente a lo dado, a una certeza universal, a lo que Hegel llamaba *sinnliche Gewißheit*, "certeza sensible" (traduce Wenceslao Roces). (Argumento hegeliano en contra de las evidencias cartesianas, que se extiende asimismo a la intuición originaria.) Digo "yo" o "ahora", y me entiendes, más o menos. Me entiendes, dices, aunque de mí solo sabes lo que te acabo de contar (que entiendes en tanto símil o diferencia específica), y de ti—que también puedes decir "yo"—sabes lo que ya sabes

(que no es todo). Y del "ahora" que acabo de usar, sabes que puede ser cuando *yo* escribo, o cuando *tú* lees, o cuando "ahora" se use. Ante estas incertidumbres, nuestro "más o menos" abre campo. Pues (por otra parte) la indicación y la ostensión son prácticas sociales que tampoco están *dadas*, que no van de por sí. De allí el fenómeno de la "indeterminabilidad radical de la traducción" que en su día comentara el filósofo W.V. Quine. (El famoso cuento de la exclamación / indicación / determinación "Gavagai".)

En el "más o menos" que queremos o que querremos compartir, se cifra lo que no es ni más ni menos: lo excluido, lo de menor importancia, lo irrelevante, lo olvidado, lo accidental—todo lo innecesario frente al *entendámonos.* Pero lo que no es ni más ni menos, lo que resta de la pragmática de la enunciación, ¿se excluye sin violencia? ¿Lo excluimos por igual, tú y yo? ¿Es tuyo, es mío, es "nuestro"? ¿O no será más bien que el "compartir", el "nosotros", resulta de él, de la condición del no-entenderse?

El que nos acompaña, el que sabe leer el gesto y la indicación que acompaña la palabra (se multiplican los acompañantes, ojo), con otro gesto nos despeja del camino lo innecesario, lo inútil. ¡Con qué facilidad el acompañante se vuelve el guía, el líder, el caudillo, el *Führer*!

"La fonction référentielle", escribe Paul de Man "est un piège." *Es una trampa.* Pero agrega: "mais inévitable", *la función referencial es una trampa, pero inevitable.* Es decir: no hay acompañante, no hay gesto, no hay cálculo del "más o menos", que nos lleve por el buen camino, que nos libre de caer en la trampa. Es el último apunte de de Man, para la última sesión que dictaría del que sería su último seminario de doctorado, en otoño de 1983. Muere al mes, o así. El tema del seminario: "Teorías de la retórica en los siglos 18 y 20". Creo que de Man, enfermo ya de muerte, no dictó más que cuatro o cinco sesiones—sobre Diderot, sobre Paulhan, sobre Rousseau, me parece recordar. Se trataba justamente de profundizar en la "función referencial" (entre otras) del lenguaje, de labrar y de elaborar el análisis crítico-lingüístico (según de Man lo designara en su momento) de la ideología estética, de formalizar la "inevitabilidad" de la "trampa" de la referencia, que no es lo mismo que su necesidad o su axiomaticidad.[15]

No te escondas tras la escolástica de la teoría del signo. No te escudes en el "no hay guía". Hablábamos de cómo hacer del deslabramiento y de la deconstrucción, una herramienta y un arma. Me recuerdas el subtítulo del libro: *Leer con Paul de Man.* Estás de broma: para la deconstrucción del fascismo, ¿leer con Paul de Man? ¿Con el de Man acusado justamente de colaborar de joven con el fascismo europeo, y de buscar de adulto el nihilismo, la parálisis, la escolástica?

"Leer-con", sí. "Con", que también es leer al-lado-de, o mientras, o contra, o leer como con lupa o con lentes, o con guantes, o con cuidado. ¿Sabemos lo que abarca el *con,* o lo que excluye? No te oculto que la obra de Paul de Man atraviesa mi crítica del fascismo, de los fascismos. Me acompaña, digo, sin guiarme. Cuando no lo estoy leyendo directamente, leo con él, o contra él, y siempre *con* otros. (Con Derrida, con Marx, con Butler, con Wittgenstein, con Laclau.) Y se me cruzan los tiempos, y cada tiempo hace del *con él* algo distinto. Verás que escribo desde New

[15] El problema de la formalización de la "inevitabilidad" del error ocupaba explícitamente a Paul de Man desde los textos que recoge Visión y ceguera, libro—colección de ensayos—que lleva el epígrafe de Proust, "Cette perpetuelle erreur, qui est précisément la «vie»". No está de más recordar el parecido de familia, por así decirlo, entre el "error perpetuo" y la "trampa inevitable", aunque me parece bastante más fructífero destacar las diferencias—entre "error" y "trampa", entre lo "perpetuo" y lo "inevitable".

Haven, joven alumno de de Man; desde Beijing, Santiago, Nueva York, Los Ángeles, Riverside. Con más años, con menos. Con y en otros idiomas: escribo en inglés, que luego traducen, o que traduzco; o en castellano. Escribo con y contra lo que escribí, contra lo que dejé dicho con un estilo que hoy me desagrada; hoy escribo con léxicos que antes me hubieran parecido irresponsables: te escribo aquí, ahora, en persona, cuando ayer me enseñaron a desaparecer, a ocultarme. El apéndice, que lleva de título "El Cíclope", se empieza a redactar en New Haven cuando no teníamos noticia de los escritos de juventud de de Man, y se termina en San Juan, cuando ha corrido la nueva, y ha empezado la purga de sus allegados, de sus amigos, de sus estudiantes. En Beijing me piden que dicte una serie de conferencias, que versan sobre "Sujeto-efectos": busco entender, con de Man, con Butler, con Derrida, la máscara que es el sujeto. (Recuerda: "la lingüística de la literariedad [es] un arma [*tool*, herramienta] indispensable y poderosa para desenmascarar aberraciones ideológicas". El sujeto, tal vez la primera "aberración ideológica" que cabe "desenmascarar".) Lo que es el definir, con Derrida de nuevo, en Irvine; lo que es el pueblo, en Alemania. En el DF, en Santiago, llevo seminarios que buscan articular el pensamiento de de Man con las políticas de la institución y con la crítica del fascismo contemporáneo. Y en Irvine, y en Heidelberg: siempre *con* amigos, *con* el anfitrión, conversando en otros idiomas. Con Hugo Rodríguez Vecchini, traduciendo juntos *Blindness and Insight*. Con Wang Qin en Beijing, con Catherine Malabou en Irvine, con Viktoria Huegel en Heidelberg. En Santiago, con Willy Thayer. En México, con Maya Aguiluz.

Quiero que estos leer-con conformen un conjunto abierto. Que den un concepto, un *conceptus*, que es *con* + *capere*, lo que se *con-cibe*, reúne, el todo del que me apodero. Un concepto, pero defectivo. (Verás que volveré sobre el cónyuge al hablar de las ceremonias de Falange Española, y sobre la topología del concepto en tanto conjunto abierto cuando toque, con Derrida, la temática de 'lo americano'.)

Leer-con es deslabrar. El deslabramiento, el destemplar y el destemporizar, la deconstrucción, el desdeterminar, el análisis crítico-lingüístico, ¿cómo pensarlos *para*-, con valor de uso circunstancial, contingente? *Para* dilapidar los fundamentos del fascismo contemporáneo. Y también: la deconstrucción, ¿cómo pensarla *como*-, que es "en tanto que"? *Como* herramienta. Como arma de guerra. Pensar-(el objeto)-*como*, pensar-(el objeto)-*en-tanto-que*. Pero sin acatar la ontología del esquema tecnológico; sin pretender someter la indeterminabilidad al régimen de lo indeterminado; sin que la determinación espuria del futuro imponga necesidades, ni dicte reglas determinantes respecto del presente, de los presentes. Ya que *hoy*, los dispositivos que se quieren necesarios, que propugnan el necesitarismo, la determinación y la fundamentación de las identidades, que asumen y que defienden y que instituyen el esquema tecnológico, conforman lo que denominamos fascismos. Y porque guerra, no sólo es la que se libra en los campos y en las calles de Gaza, o de Beirut, o de Bagdad. Aceptar de la guerra los límites y las fronteras, los frentes y los predios y los campos y las instituciones que dibujan el necesitarismo y sus expresiones contemporáneos (el extractivismo, el racismo, el tradicionalismo, el clasismo, ese manojo de tendencias alrededor de las cuales se coagula—dice Umberto Eco—el "fascismo eterno")—es perderla de entrada. Como quien acepta sin más que la deconstrucción puede ser un *arma*: allí también se perdía la partida de entrada. Y hoy la perdemos cuando olvidamos que lo que no *es*, bien puede *servir* de arma.

El cruce de los tiempos: José Lezama Lima y Revolución

Jaime Rodríguez Matos (California State University, Fresno)

Introducción (*in medias res*)[16]

Este texto busca mostrar la hibridez temporal en el corazón de la modernidad mediante una lectura de José Lezama Lima y Ernesto "Che" Guevara. Dicha hibridez no es algo que se pueda decir sin más porque uno de los discursos dominantes de la Modernidad es la oposición constante entre tiempos "buenos" y tiempos "malos." No es extraño entender el tiempo de la Modernidad como uno vacío, lineal, homogéneo; asimismo no es raro encontrar propuestas que fundamentalmente proponen instalar otro tiempo revolucionario, que viene a solucionar los problemas del mundo: pleno, circular o múltiple (e.g., los capítulos 5 y 6 de Debord; Rodríguez Matos 38-51). Una idea central aquí es que la multiplicidad temporal es inherente a la Modernidad (la cual no puede ser superada a base de ninguna alteridad temporal). La denegación de esta multiplicidad es inseparable de la Modernidad, es una forma de evadir un dato tan enervante como lo fue el *horror vacui* para los antiguos. A saber, la posibilidad de que la ruptura revolucionaria con el pasado pueda reconocer que su propia condición de posibilidad reside en el vacío que, desde el inicio y hasta el final, des-fundamenta toda política.

Este mismo cierre conduce a Ernesto Guevara, por ejemplo, a ofrecer sus desarrollos más líricos como descripción del proceso mediante el cual la Revolución pasa de ser un proyecto histórico romántico a uno propiamente materialista. La dificultad de pensar la temporalidad de ese abismo, vacío informe, de la ausencia del tiempo de legitimación es extrema. Por un lado, remite a la historia de la formación de las naciones latinoamericanas, dentro de la cual lo informe es la "barbarie" que el nuevo estado tiene que "civilizar" o formar. Por otro lado, el problema de los fundamentos, o de su ausencia, aun cuando se aborda directamente, es remitido a una autoridad superior que, aunque ausente, mueve los hilos que dictan lo que ocurre en el plano histórico. Este relevo en el plano de la legitimación es contradictorio en la era del Reino, en las palabras de Alejo Carpentier, de "este mundo." No obstante, la cuestión del derecho que tienen los revolucionarios (de toda índole, en la era de las repúblicas y la democracia) a cambiar el mundo se juega en esa maniobra. Este ensayo busca esclarecer la forma en la que la instrumentalización política de este esquema se apoya mucho más abiertamente en los relevos temporales de la Modernidad (Capitalismo) que en un enfrentamiento directo con el abismo que hace posible el cambio histórico. El cruce de los tiempos de la Revolución cubana y la escritura y el pensamiento de José Lezama Lima son aquí una instancia del trasfondo sobre el cual la forma contemporánea del agotamiento de la política adquiere su mayor nitidez y radicalidad (entendida esta palabra en el sentido de ir a la raíz).

[16] Del libro *Writing of the Formless: José Lezama Lima and the End of Time*, de Jaime Rodríguez Matos

Lezama Lima y la política

José Lezama Lima llegó a la madurez bajo el signo de la neocolonialidad.[17] Su primera experiencia política fue la política como farsa. La República era una pseudorrepública. Todo lo político era falso. En lugar de imaginar que se trataba de un accidente que podía corregirse, que existía una política verdadera y que solo era cuestión de ponerla en práctica, la orientación temprana de Lezama es la de un joven intelectual que asume lo contrario: la política es siempre falsedad. La neocolonialidad, una escena en la que el dominio colonial adopta el nombre de democracia, con todas las instituciones formales necesarias para dar credibilidad a la idea, no nos ofrece, según él, una imagen distorsionada de la política. Por el contrario, revela que esa es la verdadera naturaleza de la política incluso en los "centros" metropolitanos supuestamente encargados de mover los hilos que controlan la "periferia." No se trata de reformar o rectificar el Estado, como si una política pura fuera posible.

En "Señales de la desintegración" (1949), el Estado aparece como una institución que evidencia una falta de imaginación total. Esto es algo que resulta evidente para todos. "Desintegración" es el nombre que le da a esta ruina: el agotamiento total de la política moderna. La única posibilidad ante tal circunstancia es el abandono. Sobre todo, se trata de dejar claro que lo más importante es no asumir los presupuestos que hacen posible esa farsa; es decir, de no trabajar de manera voluntaria para un orden que por todos lados va dando señales de senescencia y de incapacidad de convocatoria (*Imagen* 205). El texto suele aducirse para situar a Lezama dentro de la tradición latinoamericana de intelectuales como José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, entre otros; es decir, pensadores preocupados por la matriz identitaria de América Latina, generalmente movilizada en nombre de una ética moderna alternativa (Rojas 30–32). Ya se lea esto de forma positiva (Buckwalter-Arias 10-21) o negativa (Díaz 43-45), el problema central es que se sitúa a Lezama con demasiada rapidez en una esquema político que el propio texto quiere dejar atrás. De hecho, precisamente porque la posición de Lezama se lee únicamente desde el punto de vista de la posibilidad de una política ideal, este texto puede utilizarse como representativo de un rechazo conservador de la modernidad y, más allá de ello, se puede acusar a Lezama de allanar el camino para la visión teleológica de la historia y la cultura atribuida a la Revolución. Se trata de la idea de que el supuesto cinismo político implícito en pensar la República como farsa instala el germen nihilista que encontrará su verdadera manifestación destructiva con el triunfo de Castro en 1959. Sin embargo, si acudimos al texto de Lezama en busca de la respuesta que plantea ante la desintegración pseudorepublicana, no podríamos articular algo que suene convincentemente político**.** "Conocimiento erótico", "conocimiento del otro y de lo múltiple" y de lo "tentador y oscuro", la "tradición romántica de embriaguez," la "búsqueda de lo capital y secreto" (*Imagen* 206-207**)**; difícilmente se puede entender este vocabulario como la base de un programa materialista para militantes que buscan reactivar la "verdadera" identidad revolucionaria Latinoamericana.

En lugar de abogar a favor o en contra, opción que permanece por completo dentro de la disposición política del problema que el texto busca dejar de lado, propongo pensar la posición temprana de Lezama, más allá de cualquier corrección política, como un repliegue en retirada de lo político que, sin embargo, no abdica de la politicidad de ese retiro. Más bien señala el centro ausente de toda política para abrir

[17] Para un panorama general ver el trabajo de Masiello.

el camino a algo que no sea la tarea de ocuparse interminablemente del agotamiento y de las ruinas de la organización política Moderna. Para poder llegar al centro del pensamiento lezamiano en este contexto se hace necesario dejar de lado el deseo de censurar o redimir a Lezama por el evidente legado cristiano desde el que piensa. Hay que empezar a analizar las implicaciones paradójicas de ese marco de pensamiento en un contexto más amplio. Los resultados que presentaremos no habrían sido datos conscientes para el poeta, pero quedan inscritos en su texto de todas formas. Nuestra tarea sería entonces cómo dar sentido al entusiasmo público del poeta por la Revolución durante los primeros años de Castro y compañía, y, además, cómo entender su posterior desencanto con la política cultural represiva de la Revolución.

Sin embargo, así como la desintegración del Estado, y de la política en general, no implicó simplemente una política aún más radical, en el caso de la Revolución necesitamos examinar la manera precisa en que se modula la Revolución como tal. El poeta sitúa la Revolución en el contexto de una tradición definida únicamente por todo aquello de lo que carece, por todo lo ausente: "Lo desconocido es casi nuestra única tradición" –lo cual genera una fuerte fascinación por aquello que es irrepresentable; "La atracción de vencer las columnas de la limitación o las leyes del contorno" (*Lezama disperso* 188). Lo informe lezamiano es también lo que queda más allá de las columnas de Hércules, más allá de la ley. De ahí que pueda afirmar en "Literatura y revolución" (1969) que "una revolución no expresa una forma"[18] –es decir, que una revolución no puede configurar ni producir la última etapa del proceso que transforma, sino que es, más bien, un momento de "éxtasis" (entendido por Lezama como una marcha acumulativa que va cada vez más rápido): "El instante de ese hecho [la Revolución] rezuma seculares acumulaciones, cinco mil años que abren sus ojos y le comunican a lo histórico su andantino, una secreta marcha del hombre hacia su alegría" (*Lezama disperso* 99). La secularización en juego aquí es la causa de la aceleración de la historia que conduce al Apocalipsis. Dentro de este marco, se trata del acercamiento del hombre al Paraíso. Es una narrativa cristiana la que subyace a la comprensión que el poeta tiene de la Revolución, la cual se convierte en un paso más hacia el fin del mundo.[19] Pero es también esta narrativa la que configura sus ideas sobre lo informe. Al señalar esto, intento dejar claro que la escritura de lo informe no constituye una vía de escape fácil frente a todas las complicaciones que la modernidad y la política de la Revolución le plantean a Lezama, y todavía hoy a nosotros mismos en estos tiempos aciagos neofascistas. No se trata de imaginar que lo informe será una narrativa emancipatoria, mejor y verdadera; ello implicaría, de hecho, retornar a paradigmas ya ensayados y fracasados que sustituyen el supuesto tiempo lineal de lo moderno por los tiempos múltiples o circulares de la redención. El punto es cartografiar el modo en que Lezama comienza a inscribir sus fechas en su escritura, hasta llegar a ese lugar en el que la cartografía ya no es posible. La escritura de lo informe debe ser situada primero, de manera directa y sin ambages, en el contexto del tiempo cristiano: quizá la primera religión de lo informe como tal, aun cuando este hecho sea solo inconsciente.

[18] Juan Pablo Lupi es quien mejor ha desplegado las consecuencias de esta idea (234-242). Volveremos a su lectura a continuación.

[19] Sobre la historia de esta idea, así como sobre su pervivencia en la influyente obra acerca de la temporalidad de Reinhart Koselleck (a quien Rafael Rojas cita al exponer la temporalidad del neorrepublicanismo), véase José Luis Villacañas Berlanga ("Acerca del tiempo apocalíptico en la Edad Media"). En lo que respecta a la cuestión del aceleracionismo en José Lezama Lima, remito a una fuente ficticia: la escena cómica en *Tres tristes tigres*, en la que Cué improvisa sobre Johann Sebastian Bach y el barroco, mientras el Malecón se transforma en una cinta de Möbius debido a la velocidad del auto (319–28).

Cristianismo, Apocalipsis, Revolución

Antes de desmantelar la doctrina cristiana (es decir, la arquitectura dogmática institucional de la Iglesia), Lezama la hace suya y se la ofrece a la poesía en general. Este desplazamiento sitúa a la figura pastoral en un lugar donde no encaja del todo. Con la victoria de Castro en 1959, la Revolución quedará inscrita pasivamente en la historia, pero esta escritura surge sin autor. Lezama borra todo el andamiaje del foco guerrillero según el cual son los guerrilleros los que le darán forma al nuevo orden estatal. Él vio la Revolución como "una poesía sin poeta;" esa poesía sin poeta alcanzó la meta más alta imaginable: penetrar en "el misterio de lo unánime" (*Imagen* 20). Es posible ver que la encarnación de Dios en la tierra es la estructura básica mediante la cual Lezama enmarca la entrada triunfal de Castro y sus hombres en La Habana. Pero habría que añadir que, si esto es así, entonces, con la Revolución, entramos en el ámbito que se sitúa entre las dos muertes, un ámbito que ya es el lugar de la resurrección, pero anterior a la segunda muerte (en teoría: la de aquellos cuyos nombres no están en el libro de la Vida Eterna). Este lugar tiene su propia temporalidad, que entonces habría que contrastar con la de la Revolución. Lezama tiene razón al identificar los dos acontecimientos (aunque uno sea enteramente imaginario). Pero, lejos de ser un problema, esto nos da la oportunidad de comenzar a delinear una dimensión inesperada de la temporal de la Revolución, así como de la Modernidad en términos más generales.

La doctrina de la resurrección es una teoría que Lezama desarrolla hasta cierto punto, pero que pone a prueba en contadas ocasiones. Es decir, aunque para él es únicamente el poeta quien ofrece conocimiento de la resurrección, rara vez le ofrece a su lector una imagen de lo que ocurre después de la segunda venida. De ahí la importancia de este ejemplo, que se remonta a 1955, de la última sección del poema "Aguja de diversos," y que posteriormente formará parte del libro titulado *Dador* (1960):

> ¿Cómo esperan la segunda muerte? La de morir
> su otra muerte, ya situado entre la muerte
> y la otra muerte después del valle de esplendor.
> ¿Aquella resurrección entrañaba ver de nuevo
> aquellas aperturas y el detenimiento
> congelado del corcel? ¿O pensar en las esencias
> que habían hecho signos en sus párpados?
> Siempre aquella indefensión y el temblor
> al escribir la historia del resurrecto. (*Poesía* 304)

Este pensamiento hace temblar a la voz poética. ¿Cómo podría ser la historia de los resucitados?, ¿qué puede ser una historia/relato después del fin del tiempo? Consideremos el siguiente conjunto de imágenes:

> El resurrecto, situado ya entre la muerte y la muerte
> en el valle de la piedra irradiante, avispero de centrales metales,
> pues el germen no puede reabsorberse en la flor
> de otro germen, sino por el ensanchamiento de su vientre
> de enigmáticas refracciones pisciformes, que llega a laminarse
> como la piel que recubre los granos adoríferos, las monedas
> los muertos, los arcos asirios, conmemorativos
> del arco del antílope. (*Poesía* 304–5)

No podemos atribuirle verbo alguno al resurrecto; se ve "situado" dentro de un torbellino de imágenes en el cual lo que se conmemora pertenece al mismo presente: el pasado y el momento presente se juntan. La historia del resurrecto no se puede contar según la linealidad de los verbos; es, por el contrario, la historia del Verbo, cuya acción transforma todo posible acto en un atributo suyo.

Esta teleología no significa que estemos ante un tiempo muerto. En un texto del 1966, Lezama explica: "Desde la Epifanía hasta la Resurrección se participa en la identidad de lo temporal, el *tempus habemus* y el *tempus destruendi* se igualan en la identidad del rotar de la esfera" (*Obras* 949). Brett Levinson ve en este texto la clave para entender la idea lezamiana de la temporalidad (*Secondary Moderns* 70). Pero si fuera el tiempo-Lezama se trataría de un tiempo del sujeto, una imagen subjetiva del tiempo que nos llevaría a un tiempo fenomenológico. Lo que tenemos vemos aquí es la temporalidad paradójica de la deidad según la entiende el cristianismo. ¿Cuáles serían las consecuencias para una lectura que, inclinándose hacia lo posmetafísico, se abra paso en estos tiempos paradójicos de lo informe? ¿Implicaría una cristianización? Un resultado inesperado en esa coyuntura: la posible posmodernidad de Lezama, según la lectura de Levinson, pasa por su cristianismo (que no entra en la interpretación "posmoderna," si es posible seguir hablando de tal cosa en nuestro momento). ¿Qué puede haber del fenómeno de la igualación de "el tiempo que tenemos" y "el tiempo de la destrucción" en la perfección de la esfera que surge solo después de la resurrección? Es solo entonces que aparece la esfera: "El día de la Resurrección acudiremos en la forma perfecta, es decir, como esferas" (Lezama cita a Orígenes en *Obras* 948). Para responder a estas preguntas desde la perspectiva de Lezama, o para que las respuestas signifiquen algo para el lector, éste ya tendría que encontrarse en la posición del cristiano, al menos momentáneamente:

> La historia ha sido escrita sobre… el hecho cumplido…. Pero ahora ya sabemos que la historia tiene que comenzar a valorarse a partir de lo que va a ser destruido. Es decir, que vastísimas extensiones temporales que no lograron configurarse se igualarán a grandes extensiones que alcanzaron la ejecución de su forma, pero que fueron destruidas. De tal manera que únicamente la *imago* puede penetrar en ese mundo de lo que no se realizó, de lo que puede destruirse y de lo que fue arrasado. (*Obras* 949-950)

La ***imago***, entonces, tocaría el tiempo que no llegó a convertirse en tiempo. La imagen tiene un papel distinto, más directamente vinculado con la resurrección, pues es aquello que hace posible el conocimiento de la resurrección: "… si la imagen le fuera negada [al ser humano,] desconocería totalmente la resurrección" (*Obras* 1215). Para el cristiano, todo esto es parte esencial de la doctrina. Como señaló Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, algo de Dios debe revelarse; de lo contrario, el cristiano no sería diferente del pagano y adoraría como los atenienses ante el altar de un Dios desconocido (43). Es en la poesía donde "se vive en la imagen … la sustancia de la resurrección," pero "por anticipado en el espejo," escribió José Lezama Lima en septiembre de 1958 (*Obras* 820). Surge entonces para el poeta una postura básica frente a la historia: lo que existe será destruido. En un texto de 1956, afirma que: "No es solo la resurrección de un dios, … sino de todo un pueblo en la unanimidad, el que prepara su resurrección en la imagen como geometría del pensamiento de Dios" (*Obras* 778). Las categorías comienzan a mezclarse unas con otras, pues el poeta queda a cargo del único conocimiento posible de la resurrección disponible para ese pueblo. Sin ese conocimiento y la esperanza

de la resurrección, no hay plenitud posible (*Obras* 838, 868). Sabio, maestro, pastor del pueblo en camino hacia la salvación: se trata de un líder multivalente y multifacético encargado de aquellos que serán salvados de la segunda muerte. En el *Libro del Apocalipsis* se habla de "quien venza"; de aquellos que en la primera resurrección participarán en el reinado de mil años; de aquellos cuyos nombres se encuentran en el libro de la vida (2:11, 20:6, 20:14 y 21:8). Las resonancias son claras, y no resulta difícil comprender por qué el relevo hacia el soberano se hace tan fácil una vez llega la Revolución al poder. En el lenguaje peculiar de Lezama, el catolicismo es "el inextinguible más poderoso" que el ser humano ha creado, "incitándonos con los más violentos irreductibles" (*Obras* 476). En una versión más accesible: "Hasta la llegada de Cristo, decía Pascal, sólo había existido la *falsa paz*; después de Cristo, podemos añadir, ha existido la verdadera guerra. La de los partidarios, la de los testigos muertos en batalla, los ciento cuarenta y cuatro mil, ofrecidos como primicia a Dios y al Cordero (*Apocalipsis*, Cap. 14, vv. 3-4)" (*Poesía* 158). Sin embargo, pese a toda la responsabilidad asumida por el poeta, después de "Aguja de diversos" Lezama nos dirá muy poco acerca del resurrecto y de la resurrección.

Aunque es cierto que Lezama intentó definir su proyecto como una poética del ser para la resurrección (por oposición a la famosa frase de Heidegger sobre el ser-para-la-muerte, *Obras* 819-820), la verdad es que se hace difícil encontrar un despliegue claro de la idea en sus textos, sobre todo si lo que nos interesa es entender el (no) "tiempo" apocalíptico. El tiempo que poseemos y el tiempo de la destrucción se unen en la perfección de la esfera giratoria. Una versión fragmentaria de esta dinámica aparece también en "Aguja de diversos." "Ahora", comienza, pero se trata ya de algo imposible: ese "ahora" señala el "presente" de la plenitud. Antes, en el mismo poema, Lezama ya había advertido a su lector: "Mi representación requiere objetos que la burlen" (*Poesía* 291). A lo que añade: "Ahora el tiempo no se resquebraja… / sino sopla, borrando… / … sucesión de las manos/ hacia el remolino, truncado remolino" (Poesía 296). La nueva síntesis —la del "tiempo que teníamos" y el "tiempo de la destrucción" en el tiempo de la esfera en rotación— se arremolina, pero aparece aquí truncada, pues se trata de alguien que descenderá al lago de fuego. De otro modo, el tiempo lineal de la sucesión, junto con el tiempo de la destrucción, se fundirían con el tiempo giratorio de la plenitud. Es en este punto donde todos los "tiempos" se encuentran y se vuelven indistinguibles entre sí.

En otros textos sobre la segunda venida, vemos panegíricos a la Revolución en los que el poeta habla del "reemplazo de Dios mediante por un Dios delante… Dios delante del hombre" (*Lezama disperso* 187):

> La Revolución Cubana significa que todos los conjuros negativos han sido decapitados. … la imagen se entreabre en un tiempo absoluto. Cuando el pueblo está habitado por una imagen viviente, el estado alcanza su figura, pues la plenitud de un estado es la coincidencia de imagen y figura. El hombre que muere en la imagen gana la sobreabundancia de la resurrección… La Revolución cubana no es otra cosa que la creación del verídico estado cubano. … No revolución dentro de un Estado anterior, que nunca existió, sino creación de un nuevo ordenamiento estatal, justo y sobreabundante. (*Lezama disperso* 187, 190–91)

El Estado justo y sobreabundante, es decir, el **Estado como resurrección**, apunta hacia lo impensable que ha ocurrido, lo cual es verdadero precisamente porque es absurdo; y por eso mismo Lezama cree en ello con tanto fervor: un patrón cristiano

transpuesto a la clave del moderno *ius revolutionis*, y un ir más allá de las columnas. Pero también un hecho histórico, aquí y ahora, que solo se puede entender como la entrada en la historia de lo Otro.

En una conferencia pronunciada en la Federación Estudiantil Universitaria en 1959, Lezama, deseoso de vincular su experiencia en las revueltas del 30 de septiembre de 1930 con la Revolución triunfante, ofrece la siguiente imagen del trastorno temporal que esta constituye. El poeta escribe sobre una escalera de piedra que conecta la rebelión de 1930 con la Sierra Maestra; la experiencia lo conduce al tiempo de la Revolución, en el cual se encuentra ahora inmerso, en medio de la transposición y el desplazamiento de todo lo que antes había sido el orden de las cosas:

> transponía sitios, encuentros, hechizos, quebrantos, a categorías filosóficas… el ente, la cosa en sí, el ser. … la escalera de piedra no solo segrega una historia inmediata, caliente como un vuelco de energía solar, sino que es también toda una categoría filosófica… Al transcurrir de lo temporal, la voz que se alzaba llegaba en su articulación a ofrecer un recuento de círculos [la fuerza creadora impersonal detrás de la revolución como una poesía sin poeta] que se hablaban por lo secreto de las contraseñas. (*Imagen* 102)

En oposición al mero transcurrir del tiempo, lo que aparece es el círculo que gira en torno a sí mismo. Un texto titulado "Comienza la era poética," también dedicado a la Revolución, resume la mezcla temporal que se produce en este acontecimiento excepcional particular: "Intencionalidad y tiempo, quedan en esas ocasiones tan bien soldados, que forman dentro del tiempo como cantidad sucesiva, un remolino aparte y como congelado por la visión" (*Imagen* 114).

Por el momento, solo hay que señalar que esta **temporalidad mixta** se le atribuye a la Revolución-Resurrección. No se trata de un tiempo simple o lineal, que sería el tiempo de la alienación. Tampoco es el fin del tiempo, como una eternidad muerta y estática. Se trata, más bien, de un verdadero cruce entre el tiempo de la causalidad y de la alienación, el tiempo de su destrucción, y el *remolino* de la esfera como el surgimiento de la forma perfecta en la resurrección. Es el cruce entre la línea, la borradura de la línea y la espiral. Pero esta mezcla de tiempos, que está muy lejos de ser una imagen vacía y homogénea de cualquier tipo, no es otra cosa que la **creación de un nuevo orden estatal.** Esto no constituye una contradicción sino, por el contrario, una evaluación extraordinariamente lúcida de lo que está en juego en la emergencia del orden, particularmente en el caso del Estado, que ahora se encontraría en la posición de producir la geometría del pensamiento que antes pertenecía únicamente a Dios.

Quizás ahora sea posible considerar una **paradoja interna** a la lectura de "Aguja de diversos." Si la resurrección concierne al triunfo de la Revolución, entonces también debe implicar un cierto grado de **inmanencia**, o bien una secularización de ciertas ideas trascendentales fundamentales para la narrativa cristiana. Es posible ver esto en el poema en las secciones que fueron añadidas para la publicación (posrevolución) de *Dador* en 1960 (el poema, no obstante, concluye con la misma meditación sobre los resucitados ante la segunda muerte):

> Las bases no tienen que estar por los profundos;
> la piel, la superficie del mar y la cara de la hoja,
> mantienen su indisoluble y la tosquedad de la cuchilla

> no logra inaugurar la enemistad ni el enloquecido
> dispersarse, pues el rostro parece enraizarse
> en la segunda raíz de lo propio, en la identidad
> voraz que se hunde y continúa como la cabellera
> extendida en la lámina interminablemente homogénea. (*Poesía* 297–98)

Este fragmento de *"*Aguja de diversos*"* comienza por destacar la **superficie del mar**: una lámina, piel o cuchilla que posee direccionalidad porque tiene un rostro, pero que es insoluble. La lámina es interminablemente homogénea. Todo estará sobre esa superficie sin reverso o afuera. Por muy áspera que pueda ser la superficie del mar, la voz encontrará ahí el aliento necesario.

Podríamos interpretar textos como estos, más comunes de lo que nos imaginamos en la obra del poeta, como lo hace Iván de la Nuez. Según de la Nuez, "la isla, para Lezama Lima, tenía la inmanencia necesaria" (131). Presenta a Lezama como un pensador que va en contra de la tradición latinoamericanista que entiende la emergencia de la nación como la superación dialéctica de un tiempo "bárbaro" gracias a los "civilizados." Esta tradición está dominada por la idea de que América Latina pasa del caos de una realidad informe a su formalización más perfecta en el Estado (de la Nuez 131–32). Un relato desarrollista de este tipo queda desestabilizado por la persistencia de fragmentos informes que ocupan el presente incluso después de que la nación llega a existir. Es por eso que el autor de *La expresión americana* nos enseña cómo evitar una imagen lógica y lineal de la historia:

> Si Lezama nos proporciona un escape a semejante situación conceptual, es porque aventura un *sistema poético* donde el texto, la escritura, la poesía, marcan las pautas (caóticas e imprecisas) de una cultura. Para ello concede un valor 'filosófico' y noble a lo singular, a lo informe, a aquello cuya permanencia es prescindible y mutable. (132)

Soy partidario de esta lectura y, a mi manera, deseo contribuir a esta línea de reflexión.[20] No obstante, hay que señalar algunas dificultades.

La primera concierne al modo en que la evocación de la **inmanencia** se establece demasiado rápido como una respuesta, en negativo, a la visión dominante de José Lezama Lima como poeta de lo Absoluto.[21] Según esa tradición, Lezama sería el rezagado **Hegel del absoluto de los trópicos**, símbolo de un romanticismo caribeño a destiempo. Ante una oposición tan nítida entre **inmanencia** y **trascendencia**, resulta difícil no querer resistirla como un falso problema o una falsa alternativa. Además, tal oposición correría el riesgo de oscurecer aquellos aspectos de Lezama que se relacionan directamente con el **legado cristiano**. Al intentar salvar a Lezama, una vez más, corremos el riesgo de perder de vista la verdadera importancia de su escritura/pensamiento.

Segunda dificultad: si nos fijamos con más detenimiento, "Aguja…" presenta de inmediato un obstáculo para la interpretación inmanentista. Veamos:

[20] Sin hacer referencia a ellas, Iván de la Nuez evoca algunas de las impresiones que José Lezama Lima causó en sus primeros lectores internacionales. Éstos vieron en su obra una escritura tan extraña que simplemente la calificaron de "informe" (Alegría 247; Rodríguez Monegal 134). Sin embargo, esa observación, aun cuando fue matizada, permaneció como un juicio negativo y no como un punto de entrada válido para analizar la obra.

[21] Esta imagen de Lezama cuenta con una larga historia y abundan las referencias al respecto. Ver por ejemplo los trabajos de Cortázar, Franco, González Echevarría (66), Bejel, Heller, Moraña (257) y Pérez (4). West compara y contrapone a Hegel y a Lezama Lima con el fin de ofrecer una versión más moderada de la relación entre ambos (124–131). La lectura más radicalmente antihegeliana de Lezama es la de Néstor Perlongher (ver "Caribe transplatino" en *Prosa plebeya* 93-102).

> La superficie del mar no refleja la incontinencia de sus entrañas;
> la lámina al tapar la boca pocera
> no se frunce por el oculto cisma de las palabras.
> La severa fundamentación de las espumas
> no nace del incesante interrogar de las entrañas.
> El rostro y las raíces tienen el mismo canal
> para particularizar el airecillo. Y el rostro
> enterrado en el aire o la raíz que vuela
> dentro de la tierra, tienen el mismo surgimiento
> para que la voz y el aliento se encuentren. (*Poesía* 298)

Aquí se interroga el **fundamento de lo informe** y de la "espuma impermanente," que no puede atribuirse ni a las profundidades ni a una fuente oculta; indagar en lo que se encuentra detrás de la superficie no es lo que hace posible el nacimiento de los severos fundamentos de la espuma del mar. Si estuviéramos ante la **inmanencia**, lo informe se situaría no del lado del efecto sino del lado de la causa, lo cual implicaría socavar la prioridad de la causa, presente únicamente en sus efectos: pues "la causa inmanente en sus propios efectos sólo es representable en la forma de sus efectos, pero, en cuanto causa, es informe e irrepresentable" (Casarino xxxiv). Esta causa, como tal, sería una **ausencia** informe y vacía. ¿De dónde proviene entonces la "oscuridad"?

Hay un **tercer término**, compartido por la oposición entre el rostro (superficie) y las raíces (profundidad): es un canal, un pasaje, a través del cual el "airecillo" (una ráfaga de aire que es el espíritu, *pneuma*) llega a particularizarse. En la última sección del poema aparece la "figura/ que une el espíritu con el germen" (*Poesía* 305).[22] Se confunden todos los sentidos: el cielo es la tierra, arriba es abajo, las raíces vuelan, al tiempo que adopta la forma retórica del **quiasmo** (volar ocurre bajo tierra, mientras que el entierro tiene lugar en el aire). Las encrucijadas que emergen hacen posible que la **voz** y el **aliento** se encuentren. No es difícil suponer que Lezama habla aquí, en un lenguaje muy peculiar, de la **Trinidad**; o, como él mismo lo expresa en otro lugar del mismo poema, "**el triángulo de diferencias**," que "es como **la superficie sin tiempo**" (*Poesía* 293). La pregunta que entonces debe plantearse es: **¿qué implica esta falta de tiempo?**

Si la **Trinidad**, la **encarnación** y la proyección de estas estructuras cristianas sobre la llegada de la **Revolución** desempeñan un papel importante en la configuración de su entusiasta respuesta después de enero de 1959 —cuando Fidel Castro aparece ante el poeta como una segunda venida—, se puede entender la tentación de forzar que la sección que he citado más arriba hable de una **encarnación política**, de un devenir inmanente relacionado con el cambio radical en la historia de Cuba.[23] Con la Revolución, la política entra en una fase en la que no está sujeta ya a los dictados de un orden trascendental, sino en la que ese orden se forja **aquí y ahora**, sin que exista otra zona ontológica que lo sustente. Sin embargo, esto transformaría la **inmanencia** en el fundamento (metafísico) del que alguien como Iván de la Nuez quiere encontrar una línea de fuga, y no en la solución a la lógica identitaria que él critica. Lezama Lima, quien había leído a Juan Donoso Cortés, estaría demasiado cerca de la

[22] Se trata de una conexión frecuente en Lezama. Ver, por ejemplo, el poema "Censuras fabulosas": "La brisa es el Espíritu Santo" (*Poesía* 156).

[23] Esta lectura, que no es la que me propongo, seguiría las pautas sugeridas por Cintio Vitier. Ver Vitier *Ese sol del mundo moral*; Ponte (110); y Guerrero (164, 166).

interpretación del *ius revolutionis* que ofreció el jurista español, según la cual, con la erradicación de **Dios** de la política, lo que emerge es un ser humano que se apropia ilegítimamente de todos los atributos de la divinidad, abriendo así la era no de las revoluciones, sino del **despotismo**.

Inclusive los lectores de Lezama que buscan sacarlo de la teleología nacionalista de la Revolución están de acuerdo en que para el poeta ese momento fue un acontecimiento de carácter mesiánico. Juan Pablo Lupi, por ejemplo, señala con razón que el poeta siempre rechazó toda imagen historicista del mundo, pero se pregunta: "¿Aceptar el acontecimiento mesiánico revolucionario, no contradice esto lo que las especulaciones historiográficas [de Lezama] proponen en su conjunto?" (241). A partir de ahí, la lectura de Lupi intenta sustraer a Lezama de tal mesianismo. Lezama ve la llegada de Castro como un verdadero acontecimiento, pero este acontecimiento, según Lupi, hay que situarlo dentro de lo que el poeta llamó "el *potens* … en la infinitud," lo cual despliega "no una teleología, sino el maravilloso e inesperado cumplimiento de un deseo histórico que hasta ese momento había permanecido como una posibilidad dentro de una infinitud virtual;" y concluye Lupi: "El acontecimiento revolucionario queda subsumido en la 'razón poética' de la posibilidad infinita, y esa historiografía … es radicalmente ateleológica" porque sitúa el acontecimiento en la historia y así lo ve abierto a una ruina intrínseca (240). La visión lezamiana de la historia y las eras imaginarias "constituyen una premonición profética de que el presente será (mal) interpretado y arruinado de formas inconcebibles en el futuro" (242).

Esta lectura deja un problema fundamental sin resolver. Si Lupi tiene razón, Lezama es capaz de concebir la Revolución como un acontecimiento precisamente porque aplica su propia formalización católica del evento Cristo a la llegada de Castro: es verdadero porque es absurdo, es verdadero porque es el deshacer de la Razón, y así sucesivamente. Si esta es la base sobre la cual todos los acontecimientos se abren a su futura ruina, entonces también lo es de la historia cristiana en cuanto a la historia se refiere. Es decir, si esta es la razón por la que Lezama escapa de la narrativa retroactiva de un único evento que está aquí para siempre y ordena pasado, presente y futuro, entonces lo mismo debe decirse del cristianismo. Y es así por una razón muy simple: para esa doctrina todos los eventos históricos estarán sujetos a la ruina, culminando, por supuesto, en el tiempo de la destrucción, como dice Lezama. Así, la visión del poeta sobre la historia se salva precisamente porque la somete a un fin superior: el regreso del verdadero Mesías y el fin de los tiempos. Y es precisamente este anuncio de la futura ruina del revolucionario triunfante lo que encontramos en las adiciones hechas al poema "Aguja de diversos" para la edición de 1960 de *Dador*.

Se empieza a discernir el patrón general del poema: las adiciones posteriores a la Revolución no se refieren a un nuevo final en el que el "resurrecto" señala hacia un nuevo orden estatal. Lezama cambia el comienzo, donde ve las vicisitudes de un soberano pronto a encontrar su ruina, un soberano que había convertido su terror en su "soplo"—*pneuma* (Poesía 289). Su tiempo es un tiempo "tajado por el hombre" (292). Este tiempo, el tiempo de los "años sucesivos" (292), está gobernado por una autoridad superior, una que "abunda en su inexistir": "el terror del placer recobra/ una diferencia cuyo centro de semejanza se pierde" (293), y el espíritu que animaba el terror del soberano se encuentra con una "superficie sin tiempo," una tercera persona que es "increada en la distancia" (*Poesía* 293). Luego, "el tiempo … sopla, borrando … [la] sucesión de las manos se mueve hacia el remolino, truncado el remolino**"** (*Poesía* 296). Tenemos una imagen paradójica de Lezama. Por un lado, se supone que aceptó el evento Castro = Cristo. Así lo expresa, por ejemplo, Ponte: "Los orientalistas… encuentran en la revolución de 1959 el fin del tiempo, la Parusía, … la segunda venida …, el estado prusiano de Hegel, la última de las eras imaginarias y el último esfuerzo de la imaginación histórica" (110). Esta hegelinización de Lezama, y esto es algo que siempre pasa desapercibido, equivaldría también a declarar el fin de su catolicismo. Pero es sólo a través de su catolicismo que hasta ahora hemos sido capaces de imaginar tanto que el poeta fue más crítico de la Revolución victoriosa como que simplemente colocó a Castro en el mismo lugar donde había colocado a Cristo antes de la Revolución. Por otro lado, si rechazamos por completo la visión trascendentalista, como ocurre en de la Nuez, corremos entonces el riesgo de una secularización absoluta de lo divino, que produce un plano de inmanencia, pero también un déspota, lectura que nos obliga a pensar la inmanencia en los términos de una tradición católica conservadora para la cual la inmanencia es simplemente el plano de la arrogancia humana.

En conjunto, estas lecturas no logran dar cuenta de la temporalidad mixta que Lezama asigna tanto a la Revolución como a la resurrección. Lo que no queda claro tiene que ver también con la manera en la que el desplazamiento de la religión por la política revolucionaria implicaría, por parte de Lezama, una discontinuidad radical con su postura como católico descontento con la política "republicana" anterior a 1959. De hecho, este cambio asume que Lezama habría abandonado por completo su cristianismo católico, pues ni siquiera mediante la teología de la liberación puede el cristianismo ver la segunda venida en el rostro de un héroe revolucionario meramente humano. Para abordar estas cuestiones en toda su complejidad, primero hay que entender bien las temporalidades de la Revolución en sí y a parte de la lectura del poeta.

Los tiempos de la Revolución

Veamos cómo distingue Ernesto "Che" Guevara entre la experiencia cubana y la rusa. Por un lado, Guevara insiste en romper con el leninismo. En sus "Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana," por ejemplo, explica: "Es esta una revolución singular que algunos han creído que no se ajusta a una de las premisas de lo más ortodoxo del movimiento revolucionario, expresada por Lenin así: 'sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario'" (II: 92). La diferencia clave reside en el papel que la teoría juega en la experiencia cubana, y en las implicaciones que esto tiene para la idea del partido, que se fusiona con las fuerzas armadas sobre el terreno. No se descartan las consideraciones teóricas, pero el acceso al conocimiento que de ellas se derivaría sigue un camino distinto. Existe una verdad, la misma que la teoría debía proporcionar para Lenin, pero se alcanza de manera más inmediata: "la teoría revolucionaria, como expresión de una verdad social, está por encima de cualquier enunciado; es decir, la Revolución puede hacerse si se interpreta correctamente la realidad histórica y se utilizan correctamente las fuerzas que intervienen en ella, aun sin conocer la teoría" (II: 92). Un año después, en abril de 1961, vuelve sobre la singularidad de la Revolución, y esta vez es más directo al tratar de relativizar su excepcionalidad: "Aceptamos que hubo excepciones que le dan sus características peculiares a la Revolución cubana …, pero no está menos establecido que todas ellas seguirán leyes cuya violación no está al alcance de las posibilidades de la sociedad" (II: 404; del texto "Cuba: ¿Excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?"). Guevara ya no busca justificar su enfoque; lo que pretende es mostrar que la Revolución Cubana se encontraba en perfecta consonancia con las leyes universales

de toda revolución. Incluso las singularidades forman parte de esas leyes generales.

Este giro produce un efecto paradójico: cierra el argumento sobre sí mismo, pero dialécticamente superado. Empezamos con la idea de que las leyes (teóricas) de la revolución deben romperse según la realidad concreta; esta decisión se integra en una narrativa que hace comprensible lo que podría parecer un sesgo subjetivista, mostrando que esa actitud es, en realidad, una manera más fiel y coherente de acercarse a la verdad; y finalmente, las verdades universales regresan, ahora como la superación del conocimiento meramente teórico. El mediador que desaparece en esta superación dialéctica es el instante lírico en que la guerrilla se funde con el pueblo. La transubstanciación convierte a los combatientes en vehículos obedientes de la voluntad general, al mismo tiempo que transforma el mecanismo estético que hizo posible esa metamorfosis en una manifestación material de la verdad, y no en una proyección poética o idealista. El teoricismo, el idealismo, el vuelo lírico —todas las enfermedades del intelectual burgués— quedan definitivamente atrás. El cambio produce los efectos que los poetas románticos habían imaginado, pero con una diferencia decisiva: aquí hablamos de historia real y material, y no de palabras sobre la página.[24] Guevara sitúa la Revolución en un camino que trasciende cualquier alcance subjetivo**,** "un camino lógico fundamental derivado de las leyes inmanentes de los procesos sociales" (II: 419).

Por otra parte, una vez entendias las leyes inmanentes del proceso social, las consecuencias para la teoría del sujeto quedan claras. A este respecto, la lucha cubana deja al menos dos lecciones fundamentales para Guevara. La primera es que el porvenir de la revolución en América Latina dependerá de la alianza exitosa entre las guerrillas y las masas campesinas. La segunda: "las masas no sólo saben las posibilidades de triunfo; ya conocen su destino. Saben cada vez con mayor certeza que, cualquiera que sean las tribulaciones de la historia durante períodos cortos, el porvenir es del pueblo, porque el porvenir es de la justicia social" (II: 417).

En lo que respecta a la autoconciencia temporal de la Revolución, los resultados son sorprendentes. Este proceso no sólo le da acceso al otro, con el cual han llegado a ser uno. Lo que aquí ocurre responde a un modelo moderno de autolegitimación a través del Otro. No son las guerrillas las que dictan, sino las masas las que enseñan; y mientras este aprendizaje tiene lugar, las guerrillas incorporan simultáneamente a las masas y las hacen una con su propio ser, eludiendo así la cuestión de la mediación política o de la representación.[25] El tiempo terrenal de la historia es ahora propiedad de la gesta revolucionaria. De ahí la seguridad de Castro cuando, en una entrevista de febrero de 1957 con Herbert L. Matthews para el *New York Times*, afirmó que la lucha guerrillera contra el imperialismo es "una batalla contra el tiempo, y el tiempo está de nuestro lado" (citado en Prentzas 50). Y esta convicción seguía vigente en 2007, cuando Castro se refería a la situación en la era postsoviética de la globalización triunfante: "Estaba plenamente convencido de que era… [la globalización] lo que debía ser resistido… Esperar pacientemente a que la globalización colapse" (citado en Lambie 2–3).

La suposición común es que, ante la dificultad de alcanzar los objetivos de

[24] Sin duda, los poetas fueron defensores de esta visión de las cosas; véase, por ejemplo, la conferencia que Roberto Fernández Retamar (por esos entonces mero hombre de letras) pronunció el 24 de agosto de 1959, titulada "La poesía en los tiempos que corren" (108–24).

[25] Ver la sección "Jornadas de marcha" en *Pasajes de la guerra revolucionaria* (Guevara I: 253-257) y la lectura de ese texto en Rodríguez Matos (56-62).

producción, el socialismo cubano buscó una solución que no estuviera ligada a la incorporación de lógicas capitalistas. Más bien, con Guevara lo que emerge es la gestión de la conciencia en la forma de incentivos morales. Pero esto conlleva, paradójicamente, una teoría del sujeto moldeada por el Capitalismo. Los restos del pasado presentes en el material humano que debía haberse convertido en el hombre nuevo constituían un obstáculo que debía ser superado —y esto implicaba la reforma completa del sujeto a la luz de valores desinteresados y participativos (Chomsky 11–12). George Lambie es consciente de la dialéctica que esto pondrá en marcha, la cual explica en un tono aprobatorio:

> Mientras que el impulso inicial de voluntad política y compromiso popular fue importante para iniciar la Revolución, tenía que haber un proceso de aprendizaje en el que las masas, al cambiar el mundo que las rodeaba, también se cambiaran a sí mismas. Este desarrollo simbiótico fue vital para la consolidación de la Revolución y, con el tiempo, recibió apoyo de las estructuras estatales en la educación, la atención sanitaria y toda una gama de iniciativas que promovían la "voluntad general." Sin embargo, al comienzo hubo que superar enormes problemas para precipitar la transformación. El subdesarrollo de Cuba había producido una sociedad altamente desigual, y quienes constituían el apoyo de masas de la Revolución provenían principalmente del sector pobre, subeducado y desfavorecido. (125–26)

La nueva Cuba tuvo que enfrentarse al hecho de que las masas que le daban dirección y legitimidad, si bien constituían la fuente de innovación —tal como la propia guerrilla afirmaba por razones ideológicas—, no estaban preparadas para dirigir efectivamente el país y, por lo tanto, debían ser transformadas para adecuarse a las leyes inexorables del desarrollo.[26] Esto equivale a decir que el propio motor de la Revolución no estaba "a la altura" de "los tiempos," y que son los tiempos los que tienen la última palabra. Al final, las masas deben someterse a la narrativa del desarrollo y a sus temporalidades polivalentes —lo cual significa o bien que las masas estaban demasiado adelantadas respecto de las condiciones existentes, o, por el contrario, que estaban, como había postulado el Marxismo-Leninismo, rezagadas respecto de la contemporaneidad de lo contemporáneo. Se vuelve cada vez más difícil determinar qué temporalidad está marcando el tiempo de la nueva Cuba: si es la de los campesinos (quienes, según los diarios de Guevara, habían forjado la ideología de la Revolución en la Sierra Maestra), la de los obreros (que no estaban a la altura de la tarea productiva y, por lo tanto, debían ser constantemente alertados de su importancia y de la necesidad de estar a la altura de los desafíos de la economía moderna); o si, por el contrario, era el tiempo de la economía global, del cual Cuba no podía escapar en absoluto. La cuestión se vuelve aún más laberíntica si tomamos en cuenta el carácter que el "trabajo" y el "trabajador" tomaron en el evangelismo ideológico de los líderes y en el material propagandístico que encargaron para idealizar y romantizar esta figura.

La crítica de Guevara al campo socialista, según se nos dice, consistía en que este había desatendido "los factores morales y espirituales de las sociedades socialistas"; y, como continúa el filósofo e historiador cubano Juan Antonio Blanco, "si se desatienden los factores espirituales y solo se intenta tratar con factores económicos, no se va a lograr eliminar la alienación. Para Che y para Fidel, el socialismo no era simplemente una cuestión de desarrollar una nueva forma de distribución. Era, al

[26] El precursor de Lambie aquí es Che Guevara: "Una actitud nueva frente al trabajo" (II: 332-350).

mismo tiempo, una cuestión de liberar a las personas de la alienación" (citado en Chomsky 42).[27] Pero esto supone que la alienación sigue siendo un hecho dentro de la nueva realidad revolucionaria, que la victoria misma no equivalía a la transformación cualitativa exigida por la ideología del cambio. Decididamente, no era así como Guevara entendía la alienación.

En agosto de 1964, Guevara pronunció su "Discurso en la entrega de certificados de trabajo comunista en el Ministerio de Industrias," texto que a veces se publica bajo el título "Una nueva actitud frente al trabajo." Se trata del rol del trabajo en la creación de una nueva conciencia revolucionaria. Ahí se pueden leer todas las tensiones en su forma más fundamental. Comienza con un poema, que no atribuyó a nadie en particular (aunque por las cartas sabemos que trata de una "polémica a la distancia" con el autor León Felipe; II: 690), en parte porque debía servir como ejemplo de una actitud derrotista procedente de un mundo distinto, "otro mundo que ya hemos dejado fuera en lo que respecta al trabajo". Lo que quería señalar al citar ese poema era el deseo "burgués" de una especie de trabajo que fuera un "volver a la naturaleza" o la transformación de la vida cotidiana "en juego" (II: 333). Se trata de una línea de pensamiento que se identificaba con un mundo que ya no era el que existía en Cuba después del triunfo de la Revolución. Aunque no lo dice explícitamente, el deseo que presenta en sus líneas iniciales es un deseo archirromántico –un deseo que se remonta a las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1794) de Schiller, donde es a través del juego que surgiría para el artista el tiempo infinito o absoluto: "que él mismo [el artista] … aspire a engendrar el ideal a partir de la unión de lo posible con lo necesario. Estampe el ideal en la ilusión y en la verdad, estámpelo en los juegos de su fantasía y en la gravedad de sus actos, imprímalo por fin en todas las formas sensibles y espirituales y proyéctelo en silencio hacia el tiempo infinito" (Schiller 85).[28]

Guevara no está hablando aquí de artistas; en este caso se dirige al trabajador. "Pero" —continúa— esto solo sirve para demostrar que se ha producido un cambio dialéctico: "los extremos se tocan, y por eso quería citarles esas palabras, porque nosotros podíamos decirle hoy a ese gran poeta desesperado que viniera a Cuba, que viera cómo el hombre después de pasar todas las etapas de la enajenación capitalista, y después de considerarse una bestia de carga uncida al yugo del explotador, ha reencontrado su ruta y ha reencontrado el camino del juego. Hoy en nuestra Cuba el trabajo adquiere cada vez más una significación nueva, se hace con una alegría nueva" (II: 333).

Aquí hay algo extraño. El poeta podría venir a Cuba para encontrar este tipo de

[27] Aviva Chomsky destaca el vínculo entre esta preocupación espiritualista por la abolición de la alienación y lo que en su momento fue un resurgimiento de gobiernos de izquierda en América Latina: "La idea del *hombre nuevo* … encontró fuertes resonancias en movimientos alternativos y revolucionarios en todo el mundo, incluso después de que la idea de la guerra de guerrillas se hubiera desvanecido. […] Desde la contracultura de los años sesenta hasta los movimientos *New Age* de los años noventa, las críticas a la pobreza espiritual y humana del capitalismo y del materialismo remitían a las posiciones de Che Guevara. Recientemente el presidente Hugo Chávez en Venezuela anunció el compromiso del país de crear allí al *hombre nuevo*: 'Los viejos valores del individualismo, el capitalismo y el egoísmo deben ser demolidos'" (42).

[28] Otro intertexto a considerar sería "La obra de arte en la era de su reproducibilidad tecnológica" (1936) de Walter Benjamin. Este ensayo se hace menos interesante con el paso de los años. Ya sea por la obsolescencia de su optimismo de cara a la posibilidad emancipatoria de la tecnología, o por el despropósito histórico respecto a la interpretación del "espacio de juego" en lo más íntimo de la lógica del socialismo "realmente existente" –lo cierto es que las tesis que allí se ensayan para combatir el fascismo resultan hoy por hoy menos convincentes. Para Benjamin: "Lo que va de la mano con … la decadencia del aura en las obras de arte es una enorme ganancia en espacio de juego" ("Was mit der Verkümmerung des Scheins, dem Verfall der Aura in den Werken der Kunst einhergeht, ist ein ungeheurer Gewinn an Spiel-Raum" [VII.1: 369 n. 10]. Sobre el espacio de juego en Benjamin, véase Bratu Hansen –la cita es el epígrafe de su artículo). La desaparición del aura no prepara la transformación del trabajo en juego, sino que facilita la apropiación del juego por el proceso de acumulación en las economías modernas. Aún resta pensar las consecuencias de este dato, pero hacerlo se hace tarea apremiante en un mundo que va sin remedio aparente hacia la barbarie neofascista (racista e identitaria) del presente régimen de acumulación. El pensamiento de Lezama Lima se adelanta a nuestra época en este sentido: supo esbozar el elemento aurático-espiritualista que conlleva la inmanentización de la política moderna; también supo ver posibilidades para evadir los atolladeros más aciagos de ese programa desarrollista.

trabajo-juego, pero aun así seguirá encontrando hombres y mujeres que han regresado a un estado anterior. Y este retorno resulta todavía más problemático cuando descubrimos que esos seres humanos aún no están del todo allí, pues "el hombre que trabaja con esa nueva actitud,", a quien el poeta debería venir a ver en carne y hueso, "se está perfeccionando" (II: 333).

La Cuba revolucionaria es un mundo nuevo donde la alienación ha sido superada y el trabajo del obrero es alegría; sin embargo, en el propio acto del trabajo lo que está en juego es el perfeccionamiento de ese trabajador gozoso, quien debe contribuir al desarrollo de una conciencia propiamente socialista:

> El trabajo voluntario se convierte entonces en un vehículo de ligazón y de comprensión entre nuestros trabajadores administrativos y los trabajadores manuales, para preparar el camino hacia una nueva etapa de la sociedad, una nueva etapa de la sociedad donde no existirán las clases y, por lo tanto, no podrá haber diferencia ninguna entre trabajador manual o trabajador intelectual, entre obrero o campesino. (II: 334)

Así pues, estamos y no estamos todavía en el tiempo que viene después de la alienación. Alienación y liberación coexisten por el momento.

Ese "por el momento," sin embargo, se define esencialmente por el hecho de que ya ha tenido lugar una primera muerte de la alienación, lo que significa que este es también el tiempo en que el trabajador aguarda la segunda muerte de la alienación. Se trata de un plano propiamente espiritual. Guevara se refiere a los trabajadores que ya están cumpliendo su parte como aquellos que poseen "su espíritu de sacrificio, su espíritu comunista, su nueva actitud frente a la vida" (II: 350). Guevara habla de la nueva Cuba como un lugar donde la alienación del trabajador ha sido superada; el trabajo es juego. Sin embargo, esta imagen de liberación contrasta con la imagen de un líder que se presenta ante el trabajador para contabilizar sus horas, dividirlas en días "normales" de trabajo y ofrecer cálculos sobre los más de veintiún mil días que el Estado había recibido en trabajo voluntario en los meses anteriores al discurso (II: 337-338). Uno imagina al poeta invitado a presenciar el nuevo trabajo —de juego y de alegría— reprochándole ese manejo del repiqueteo infernal que mide el tiempo del trabajo.

El tiempo del capitalismo sobrevive dentro del tiempo de la Revolución como una reserva, un resto denegado que puede ser instrumentalizado para ventaja del Estado. Es la supervivencia interna de este tiempo la que enmascara el vínculo constitutivo entre la Revolución y el capitalismo global, y lo presenta como si fuera un accidente externo y contingente que le impide alcanzar su pleno potencial. En otras palabras, la Revolución no puede bajo ninguna circunstancia erradicar este tiempo, porque es el único tiempo histórico del que dispone —con la salvedad de que no se trata, desde el inicio, de un único tiempo, sino de los múltiples tiempos de la modernidad como tal.

Ante esta dificultad, la Revolución optó por un camino que fue trágico y heroico en el sentido técnico de esos términos: intentó hacer lo imposible. Hoy podemos decir que la diferencia entre los antiguos y los nuevos gobiernos radicales en este ámbito toca este punto en un sentido fundamental: desde Chávez hasta Morales ya no existe el deseo de afirmar que lo que hacen políticamente concierne a la erradicación de la alienación ni a nada parecido; su primer movimiento consiste en aceptar que la globalización es el único juego disponible (Chávez Frías 4). La transición de un modo de política radical al otro solo es posible porque ya existe, en la temporalidad de la Revolución —en su tradición y su archivo, en sus santos y sus villanos— no

una brecha que separe su "tiempo" del tiempo del enemigo imperial, capitalista y colonialista, sino una continuidad fundamental. Además, es la encrucijada cristiana del tiempo la que sirve más ampliamente como el único trasfondo posible contra el cual la diferencia radical entre la Cuba socialista y la Cuba capitalista puede percibirse como tal. Como matriz central de la que brotan ambas derivaciones del orden político moderno, no debería sorprender que su "espíritu" sea el único viento en las velas de la actualidad redentora —una actualidad que siempre fue únicamente capaz de esperar su momento hasta la segunda muerte y el tiempo de la plenitud.

Es a esta vertiente cristiana y católica dentro del socialismo cubano a la que la dirigencia de la isla ha recurrido siempre en momentos de ajuste, comenzando no con el Período Especial, sino antes, con la campaña de Rectificación de 1986, que encontró sus figuras emblemáticas en José Martí y el Che Guevara (Chomsky 61). Esta es también la razón por la cual el "utopismo nacional católico" de alguien como Cintio Vitier alcanza su apogeo durante las dificultades de la década de 1990 (cf. Prieto). Sin embargo, solo ignorando todas las contradicciones ocultas bajo ese relato ideológico la religión se vuelve capaz de realizar su trabajo político. Es decir, solamente puede funcionar y ser políticamente eficaz si el ideólogo que la propone está dispuesto a pasar por alto que el propio fundamento tanto de la política como de la religión se encuentra comprometido.

Nuestro acercamiento a Lezama ha mostrado que es posible entrar en esta escena política desde un ángulo distinto, menos instrumentalizado. De hecho, lo que hemos visto aquí respecto de la manera en que Lezama trabaja el giro radical producido por la Revolución permanece completamente fuera del alcance de las instituciones políticas que le exigían que se hiciera cargo de ellas. El trasfondo católico está en el centro de su desplazamiento de lo político, pero no en el sentido en que esto suele imaginarse cuando se trata de la relación entre religión y comunismo. Lezama no resistió el comunismo del modo en que un orden religioso resiste la exigencia de secularización (es decir, postulando una autoridad absoluta superior que anule la legitimidad del Estado). Lo hizo partiendo de la idea de que, desde la primera muerte de Cristo, nada de lo que pueda suceder en el ámbito de la historia puede ejercer legítimamente una autoridad real. Todos estamos, por así decirlo, en un vacío; y todas nuestras instituciones son ficciones más o menos duraderas que buscan cubrir ese abismo. Si esta imagen se apoya, no obstante, en un fundamento teleológico y teológico, ha sido movilizada de un modo que ciertamente no es el de la historia de los órdenes eclesiásticos y estatales que más se han beneficiado de ella. Tanto en el caso de la política como en el de la religión, necesitamos enfrentarnos a una politicidad con la que la política no quiere tener nada que ver, y a una religiosidad de la que la religión quiere prescindir. Así pues, no se trata de señalar que Lezama fuera de tal o cual persuasión política, y luego utilizarlo como medio para aprobarla o desaprobarla, del mismo modo que tampoco se trata de descartar o defender su fe. Más bien, se trata de iluminar hasta qué punto sus textos constituyen un registro de la incapacidad de grandes proyecciones como el Estado, la religión, la historia, la política, etc., para impregnar y cubrir la totalidad de la existencia con sus esquemas analíticas.

¿Sería posible determinar si Lezama era un "idealista" o un "materialista" al situarse en el reverso de estas instituciones monolíticas (monolíticas incluso —y quizá sobre todo— cuando operan en nombre de la inclusión y la diversidad)? La propia pregunta se desmorona si tomamos su pensamiento en serio. Pues lo que nos mostraría es que el "materialismo" podría ser, después de todo, el nombre que reservamos para todos los ejercicios escolásticos que se han aducido con el fin de legitimar el

"idealismo" y las representaciones de sí mismas —totalmente inmateriales— de las políticas revolucionarias desde el siglo XIX. La política, por el contrario, no puede soportar el peso de tal elucidación. Y no podemos eludirla sin pagar un precio. Porque, si no vemos la propia encrucijada temporal de la Revolución, no solo estamos ante una posibilidad, sino que ya estamos trabajando en identificar soluciones que no son más que los mismos callejones sin salida que intentábamos eludir. No se trata de un desvelamiento más radical del lado cada vez más oscuro del proceso revolucionario. Quizá de manera más modesta, mi propuesta concierne a las diversas formas en que no prestar atención a este punto de encuentro temporal (donde la alienación se encuentra con el espíritu, donde la linealidad del desarrollo se encuentra con la circularidad de la teleología) conduce a nuestra propia percepción errónea de los límites de algunos de nuestros conceptos políticos y estéticos más fundamentales. Allí donde estas lógicas se oponen entre sí con el fin de resolver los enigmas que cada una plantea a la otra, la cuestión del nihilismo se oculta bajo su disfraz más astuto: como la crítica del nihilismo en cuanto tal.

Bibliografía

Alegría, Fernando. "Antiliteratura." *América Latina en su literatura*. Ed. César Fernández Moreno. México, D.F.: Siglo XXI, 1972.

Bejel, Emilio. *José Lezama Lima, Poet of the Image*. Gainesville: University of Florida Press, 1990.

Benjamin, Walter. *Obras*. Trans. Jorge Navarro Pérez Alfredo Brotons Muñoz, et alia. 7 vols. Madrid: Abada Editores, 2006-2010.

Bratu Hansen, Miriam. "Room-for-Play: Benjamin's Gamble with Cinema." *October* 109.Summer (2004): 3-45. Print.

Buckwalter-Arias, James. *Cuba and the New Origenismo*. Suffolk; Rochester: Tamesis, 2010.

Cabrera Infante, Guillermo. *Tres tristes tigres*. 1967. Biblioteca Breve. Barcelona: Seix Barral, 2005.

Chavez Frías, Hugo. *La unidad latinoamericana*. New York: Ocean Sur, 2006.

Chomsky, Aviva. *A History of the Cuban Revolution*. Malden, MA; Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2011.

Cortázar, Julio. "Para llegar a Lezama Lima." *La vuelta al día en ochenta mundos*. 1967. Vol. 2. México: Siglo XXI Editores, 1972. 41-81.

Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. 1967. Trans. Rodrigo Vicuña Navarro: Ediciones Naufragio, 1995.

Díaz, Duanel. *Los límites del origenismo*. Madrid: Editorial Colibrí, 2005.

Fernández Retamar, Roberto. *Antología personal*. México: Siglo XXI, 2007.

Franco, Jean. "Lezama Lima en el Paraiso de la poesia." *Vortice: Literatura, Arte y Critica* 1.1 (1974): 30-48. Print.

González Echevarría, Roberto. *La ruta de Severo Sarduy*. Hanover: Ediciones del Norte, 1987.

Guerrero, Fernando. *José Lezama Lima: El maestro en broma*. Madrid: Verbum, 2013.

Guevara, Ernesto "Che". *Obras, 1957-1967*. Colección Nuestra América. 2 vols. La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 1970.

Hegel, G. W. F. *Filosofía de la historia*. Trans. José María Quintana. 2 ed. Barcelona: Ediciones Zeus, 1971.

Heller, Ben A. *Assimilation/Generation/Resurrection: Contrapuntal Readings in the Poetry of José Lezama Lima*. Lewisburg Pa; London; Cranbury, NJ: Bucknell University Press; Associated University Presses, 1997.
Lambie, George. *The Cuban Revolution in the 21st Century*. New York: Pluto Press, 2010.
Lezama Lima, José. *Imagen y posibilidad*. Ed. Cirio Bianchi Ross. 2 ed. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1992.
___. *Lezama disperso*. Ed. Ciro Bianchi Ross. La Habana: Ediciones Unión, 2009.
___. *Obras completas*. Vol. 2. 2 vols. México: Aguilar, 1977.
___. *Poesía completa*. Ed. César López. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1999.
López Junqué, Guillermo Fernando (Chinolope), and José Lezama Lima. *Una temporada en el ingenio*. Buenos Aires: Domingo Arcomano Editor, 2004.
Lupi, Juan Pablo. *Reading Anew: José Lezama Lima's Rhetorical Investigations*. Madrid; Frankfurt am Main Vervuert-Iberoamericana, 2012.
Masiello, Francine. "Rethinking Neocolonial Esthetics: Literature, Politics, and Intellectual Community in Cuba's *Revista de Avance*." *Latin American Research Review* 28.2 (1993): 3-31. Print.
Moraña, Mabel. "Baroque/Neobaroque/Ultrabaroque: Disruptive Readings of Modernity." *Hispanic Baroques: Reading Cultures in Contexts*. Eds. Nicholas Spadaccini and Luis Martín-Estudillo. Nashville: Vanderbilt University Press, 2005. 241-282.
Nuez, Iván de la. *La balsa perpetua: Soledad y conexiones de la cultura cubana*. Barcelona: Editorial Casiopea, 1998.
Pérez, Rolando. *Severo Sarduy and the Neo-Baroque Image of Thought in the Visual Arts*. West Lafayette, Indiana: Perdue University Press, 2012.
Perlongher, Néstor. *Prosa plebeya: ensayos, 1980-1992*. Eds. Christian Ferrer and Osvaldo Baigorria. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1997.
Ponte, Antonio José. *El libro perdido de los origenistas*. Sevilla: Renacimiento, 2004.
Prentzas, G. S. *The Cuban Revolution*. New York: Chelsea House, 2012.
Prieto, Abel. "*Lo cubano en la poesía:* Relectura en los 90." In Cintio Vitier. *Obras completas: Lo cubano en la poesía*. 1958. Vol. 2. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1998. 5-20.
Rodríguez Matos, Jaime. *Writing of the Formless: José Lezama Lima and the End of Time*. New York: Fordham University Press, 2017.
Rodríguez Monegal, Emir. *Obra selecta*. Ed. Oscar Rodríguez Ortiz. Carácas: Biblioteca Ayachucho, 2003.
Rojas, Rafael. *Isla sin fin: contribución a la crítica del nacionalismo cubano*. Miami: Ediciones Universal, 1998.
Schiller, Friedrich. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. 1794. Trans. Martín Zubiria. Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo, sin fecha.
Villacañas Berlanga, José Luis. "Acerca del tiempo apocalíptico en la Edad Media." *Isegoría* 37.julio-diciembre (2007): 81-96. Print.
Vitier, Cintio. *Ese sol del mundo moral: Para una historia de la eticidad cubana*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1975.
West, Alan. *Tropics of History: Cuba Imagined*. Westport, Conn.: Bergin & Garvey, 1997.

El lenguaje del esclavo en Velázquez*

T. J. Clark

El Esopo de Velázquez fue pintado muy probablemente a finales de la década de 1630, como parte de la decoración de la Torre de la Parada, el pabellón de caza de Felipe IV a las afueras de Madrid[29]. Sería bueno saber algo sobre su ubicación y función originales en el edificio, o al menos estar seguros de que la Torre fue su primer destino, pero como suele ocurrir con Velázquez, los registros de la corte guardan silencio. (Incluso Las Meninas es un fantasma en el archivo). El primer rastro de Esopo aparece sesenta años después de su creación, en un inventario de la casa de campo de 1701: "Tres pinturas del mismo tamaño de la mano de Velázquez, una que representa a Marte, otra a Esopo y la otra a Menipo, valoradas en 50 doblones cada una". Dejemos a un lado a Menipo (una secuencia de filósofos griegos andrajosos, preferiblemente cínicos o escépticos, era un elemento habitual del mobiliario de la corte a mediados del siglo XVII, particularmente en lugares dedicados al placer) y centrarse en la insólita compañía de Esopo y Marte.

Resulta significativo que ambas pinturas tienen el mismo tamaño, y que este sea excepcional dentro de la obra conservada de Velázquez: alto —tanto como muchos retratos del rey de cuerpo entero— y estrecho. Miden algo menos de seis pies de altura y poco más de tres de anchura. Esto sugiere que Marte y Esopo fueron concebidos conjuntamente; algunos historiadores han planteado que pudieron haber estado colgados en la misma estancia —el inventario casi lo confirma, aunque no de manera rotunda. Llama la atención que no exista rastro alguno de una obra pareja para Marte; la singularidad del dios es un aspecto relevante. No obstante, por ahora quiero centrarme en la calidad de las expresiones de ambas figuras.

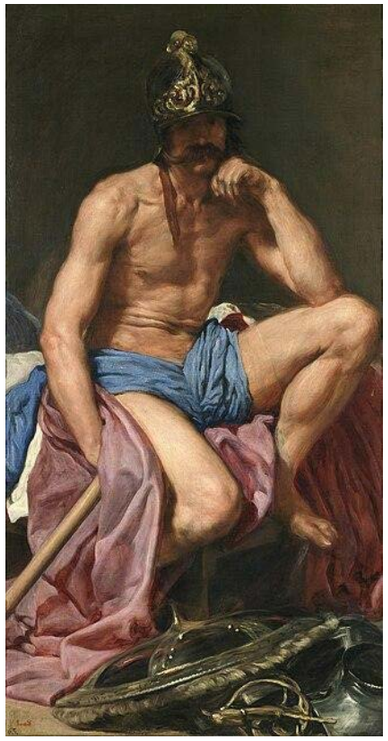
«Expresión» es una palabra problemática. Los neurocientíficos nos han acostumbrado a la idea de que el cerebro podría poseer un circuito específico —o un "módulo"— dedicado a interpretar los rostros ajenos y a inferir de ellos aspectos tan intangibles como sentimientos, intenciones o estados de ánimo. Hay quienes sostienen que

* Este ensayo corresponde al volumen *Pasiones de la pintura* (2026), de T.J. Clark, de próxima aparición por Macul Ediciones, en traducción y edición de Gerardo Muñoz. La versión en inglés ha sido publicada en *Those Passions: Art and Politics* (Thames&Hudson, 2025).

[29] Preparando este ensayo aprendí mucho de Leslie Kurke, *Aesopic Conversations: Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose* (Princeton, 2010), Annabel Patterson, *Fables of Power: Aesopian Writing and Political History* (Durham, N. C. and London, 1991), las reflexiones de John H. Elliott sobre la corte de los Habsburgos en su *Spain and its World, 1500-1700* (New Haven and London, 1989), y también de Aneta Georgievska-Shine y Larry Silver, *Rubens, Velázquez, and the King of Spain* (Abingdon and New York, 2014), del ensayo *Aesop in his Portraits: John Berger on Artists* (London, 2021), y de Javier Portus, ed., *Velázquez's Fables: Mythology and Sacred History in the Golden Age* (Madrid, 2007), especialmente el ensayo de Fernando Bouza titulado "Modern Rogues and Ancient Philosophers in Philip IV's Court".

esta capacidad (o la convicción de poseerla) fue un factor decisivo en la formación del *Homo sapiens*. Sin embargo, esa convicción que he puesto entre paréntesis se pierde con facilidad. Inferir estados mentales resulta complejo —el mecanismo exacto sigue siendo un misterio— y los errores pueden resultar fatales, sobre todo en un grupo de cazadores-recolectores que aún está forjando sus vínculos y lealtades. ¿Quién fue el primer ser humano que concibió la interpretación de «otras mentes» como una actividad diferenciada y cuestionó sus premisas?

Tomemos el caso de Esopo. Ya en vida de Velázquez, aquellos escritores que intentaban comprender el logro artístico del pintor —y que percibían que su obra giraba en torno al retrato (resultaba insólito, de hecho, que el retrato ocupara un lugar central en un corpus de tan vastas ambiciones)— llegaron a la conclusión de que la fuerza de su pintura residía en su obstinada permanencia en la superficie de las cosas. Especialmente de las cosas humanas; especialmente de los rostros. En los poemas y comentarios de la época surge a menudo el concepto de «distancia»: aunque no se profundiza en él, se presenta como una cualidad distintiva de Velázquez y, sin duda, como una virtud. A fin de cuentas, asumen estos intelectuales barrocos, todos anhelamos acercarnos a los demás, identificarnos con ellos y penetrar en su interior; pero la cercanía, el acceso y la identificación podrían no ser más que metáforas en un mundo hecho de superficies. La pintura de Velázquez sugiere que la «profundidad», en particular, podría ser una ilusión, sobre todo en nuestras interacciones con el prójimo. ¿Acaso no surge este interrogante ante la figura de Esopo? ¿Es realmente profunda la mirada extraordinaria que dirige al espectador? Puede que Esopo sea sabio —si esa no es la mirada de la sabiduría, ¿dónde habremos de encontrarla?—, pero su aplomo y su agudeza no parecen ligados necesariamente a una ética (o metafísica) de la penetración. ¿Estamos ante un hombre capaz de 'ver a través' de los demás? ¿Qué resulta más difícil: ver a través de las personas que nos rodean —o penetrar en su interior más profundo—, o verlas quedándose en la superficie de un rostro concreto, sin imaginar que tras él se oculta algún secreto? Son interrogantes que, sin duda, cobran especial urgencia en un grupo de personas sofisticadas reunidas en torno a un soberano —un séquito, una sociedad cortesana—, donde mantener las cosas en la superficie (y, por tanto, a salvo de interpretaciones maliciosas) puede constituir una virtud, por no decir una estrategia de supervivencia. "Los aspectos residen en nuestro interior", por citar a Thomas Hardy, "y quien parece más regio es el Rey".



Muchas de las mismas preguntas se repiten con Marte; una vez más, resulta tentador (aunque imposible de demostrar) imaginar al dios y al fabulista mirándose fijamente al otro lado de la habitación. ¿Cómo se supone que el rostro de Marte debe conectar con el espectador? ¿Qué palabra, o qué conjunto de palabras, nos permitirá siquiera aproximarnos al ámbito —al marco— de su peculiar mirada? A lo largo de los siglos, los escritores han introducido una maravillosa —y en cierto modo, ridícula— serie de cambios en sus intentos por encontrar una respuesta. Algunos han recurrido a la idea de la melancolía (con sus libros de emblemas en mano), pero también, de forma más convincente, la indiferencia, la actuación sardónica o incluso la ridícula timidez. La emasculación de un erudito ha demostrado la sangre fría olímpica de otro.

Una vez más, dejo la respuesta en suspenso. Por ahora, centrémonos en la diferencia entre las expresiones de Esopo y Marte, y reflexionemos —teniendo en cuenta el destino cortesano de estas pinturas— sobre lo que pudo haber significado, para una asamblea de guerreros, que el dios de la guerra se dirigiera a ellos de esta manera. Marte, sin duda, ha "perdido prestigio". Como ya hemos descubierto, parte del efecto de contemplar a Velázquez reside en que todas estas metáforas muertas de la atención humana —ver a través, perder prestigio, ser profundo o superficial— suelen revivir extrañamente. El historiador Robert Stradling señaló hace tiempo que durante los 44 años del reinado de Felipe IV no hubo ni un solo día de paz; y la mayoría de las guerras distaron mucho de ser triunfos. Esto puede ser relevante.

Podríamos comparar el rostro perdido de Marte con el de otro retrato de Velázquez, el de Don Juan de Austria, pintado muy probablemente unos años antes de los lienzos de la Torre de la Parada: de nuevo, no existe constancia de que se encargara dicho retrato, pero sabemos que en 1632 se asignó al personaje en cuestión tela para un traje muy parecido al que lleva puesto aquí. (Así de escasos son los datos que ofrece la contabilidad de la corte de los Habsburgo). Este cuadro hace que incluso Marte parezca convencional. Su atmósfera y su tono resultan totalmente desconcertantes. Tanto la pintura como su protagonista parecen moverse en el límite entre la insolencia, la melancolía, el desconcierto o la simple necedad; determinar cuál de estas descripciones encaja mejor resulta cada vez más difícil cuanto más tiempo observamos la obra. O cuantos más detalles históricos añadimos. El hombre retratado era un bufón. Era un bufón de corte, sin duda un hombre de gracias y dotes de imitación, pero muy probablemente también una especie de simple o loco. El lenguaje de los registros de la corte y de las memorias de la época oscila constantemente entre la idiotez real y la fingida, y entre la extravagancia mental y la física; se consideraba un rasgo pintoresco que ambas cosas coexistieran. Y el nombre del hombre, cabe reiterarlo, era Don Juan de Austria. Es decir, llevaba el nombre —o había usurpado y se le había permitido usar el nombre— del hijo de Carlos V y vencedor de la batalla de Lepanto: aquella victoria naval de España sobre el Islam, efímera pero eternamente simbólica, lograda dos generaciones atrás. Era un bufón llamado Don Juan de Austria.

Cabe preguntarse qué significaba para la autopercepción de los Habsburgo el hecho de dar cabida en la corte a una parodia lúgubre de uno de sus mayores héroes. ¿Y con qué espíritu se recurrió a Velázquez para inmortalizar dicha parodia? En Madrid, la guerra y la bufonería solían ir de la mano. Más avanzado el siglo, el embajador holandés comentaba casi de pasada, tras una visita a palacio y como si no fuera nada extraordinario, que "durante la comida, dos bufones jugaron a la guerra". Las celebraciones por el nacimiento de Felipe Próspero en 1657 (Velázquez retrató al niño dos años después) otorgaron un lugar destacado a ocho enanos que se enfrentaban con lanzas en un torneo. Pero ¿está el Don Juan de Velázquez haciendo el papel de bufón? Y si lo es, ¿muestra Velázquez que desempeña bien su papel? ¿Comprende su propio guión? ¿Cómo se dirige a nosotros? ¿Qué diversos grados o niveles de irrealidad —de fingimiento, de imitación o de proyección de una imagen— se pretenden transmitir mediante la yuxtaposición del rostro de Don Juan y la fantasmagoría llamada "Lepanto", visible a través de la puerta: barcos en llamas, un mar sembrado de restos? ¿O acaso Lepanto es una imagen pintada (proyectada) en la pared?

Mi tema es la cualidad de cierta mirada en Velázquez —una expresión concreta— y su lugar en la cultura de la monarquía absoluta. No afirmo que Esopo, Marte y don Juan de Austria compartan exactamente esa expresión, ni que sea exclusiva de ellos, pero considero que sus expresiones son comparables. En los tres casos parece entrar en juego una cierta distancia: mantener al espectador a raya con la mirada, cuestionar nuestra forma de mirar o, tal vez, ocultar algo. La mirada en cuestión no rompe la ilusión propiamente dicha (aunque el cuadro de *La batalla de Lepanto* en la pared sí podría hacerlo), sino que, en cierto sentido, la intercepta. Puede que la mirada esté interesada en sí misma; sabemos que los espejos abundan en el mundo de Velázquez. Quizás la mirada se pregunte incluso qué efecto produce —esa mirada que sale del cuadro, que trasciende la "rampa" del escenario— en el pacto sobre el que se asienta toda representación pictórica. Es un pacto que se incumple con facilidad: la representación y la traición son parientes cercanos. Un término de la época que, según los especialistas, resulta útil es *desengaño*; en la literatura característica de la corte de los Habsburgo (o de sus círculos periféricos), este concepto llegó a significar el *desengaño* en el sentido inglés del término: no se trata de descartar la ilusión con un gesto de indiferencia, ni de albergar la esperanza de un realismo finalmente liberado de la apariencia y el engaño, sino más bien de alcanzar un estado de desengaño efectivo, un desapego parcial del papel desempeñado; tal vez incluso implique la idea de convivir con la ilusión siendo plenamente conscientes —con una conciencia constante— de que en eso consistía, precisamente, la vida.

Se trata, por decirlo suavemente, de un equilibrio difícil. A veces, en la bibliografía sobre Velázquez, uno se topa con lo que a mi juicio es un escepticismo simplista respecto a si su arte pudo haber albergado ese tipo de distanciamiento crítico —ese matiz de ironía o incluso de desagrado— que percibimos en él desde la perspectiva del siglo veinte. Sin duda, la rigidez y la aridez de la corte de los Austrias parecían incompatibles con tales actitudes. Creo, por el contrario, que el desafío para Velázquez tal vez consistiera en evitar que la actitud del desengaño derivara —como a menudo ocurría en poetas y panfletistas— en una suerte de desapego del mundo absoluto y autocomplaciente. Compárese la escena de don Juan de Austria con unos versos célebres de Antonio López de Vega. Vega contempla las bufonadas de un grupo de bufones y locos de la corte y luego se aparta, preguntándose por qué es necesaria tal presencia en palacio cuando el palacio mismo constituye un espectáculo permanente, un lugar donde "todos se esfuerzan por hacer pasar gestos afectados por auténtica

gravedad, mirando a los demás con el desdén del soberbio, dando órdenes imperiosas y reclamando como propio cuanto ven"[30].

Esto es impresionante; puede que sea relevante; pero ciertamente no es el tono de Don Juan de Austria. Velázquez tenía ese tono a su alcance, sin duda, y en cierto sentido Don Juan lo reclamaba: ahí estaba el bufón, reduciendo la guerra a un mero disfraz. ¿Y no es eso lo que hacemos todos? ¿No es eso la guerra? Pero creo que el cuadro se resiste a tales generalizaciones. Es sencillamente demasiado extraño, demasiado esquivo e inquietante. El desorden de las armaduras esparcidas por el suelo resume una pérdida general de orientación. Dudo incluso que podamos apartar la vista de la escena y pensar que la célebre frase de Baltasar Gracián —"La mitad del mundo se ríe de la otra mitad, y todos son necios"— lo resume todo. Quizás si sustituyéramos la palabra "necios" por "enanos", estaríamos más cerca: "La mitad del mundo se cree superior a la otra mitad, y todos nosotros somos enanos".

Creo que hay un elemento más en mi conjunto. Me doy cuenta de que no puedo contemplar durante mucho tiempo a Esopo, a Marte y a Don Juan de Austria sin

que sus rostros se vean ensombrecidos por el del joven arcabucero de *La Rendición de Breda* de Velázquez —situado a la izquierda—, cuya chaqueta y calzones verdes constituyen un signo de puntuación irresistible en el muro de tonos pardos del cuadro. Y no puedo reparar en ese arcabucero —su mirada que trasciende la ilusión, ese intercambio de conciencia con nosotros, su distracción frente a la escena de caballería— sin que me venga a la mente el poema de Brecht "Preguntas de un obrero que lee":

> ¿Quién construyó Tebas,
> la de las Siete Puertas?
> En los libros figuran
> sólo los nombres de reyes.

[30] Antonio Lopez de Vega, *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo* (Madrid, 1641) quoted in Bouza, 'Modern Rogues', p. 222.

¿Acaso arrastraron ellos
bloques de piedra?
…
César venció a los galos.
¿No llevaba siquiera a un cocinero?
Felipe II lloró al saber su flota hundida.
¿No lloró más que él?

En el caso de *La Rendición de Breda*, la desilusión llega hasta lo más profundo. Velázquez sabía perfectamente, al pintar el cuadro, al igual que aquellos a quienes debía tomar más en serio entre sus espectadores, que la escena que imaginaba nunca había ocurrido realmente: al final del asedio, no hubo tal encuentro señorial cara a cara, ni el roce de la mano sobre el hombro de van Nassau. Y, en cualquier caso, la victoria fue efímera. Velázquez terminó *La Rendición* probablemente en 1634 o 1635, conmemorando un acontecimiento ocurrido diez años atrás. Para entonces, era mejor no hablar de lo que sucedía en el norte. Dos años después, en 1637, con la libertad de España ya consumada, los holandeses reconquistaron la ciudad.

Voy a recurrir a Esopo, cuya mirada, para mí, engloba a los otros tres. ¿Es el cuadro una especie de retrato? Aquí es donde la falta de registros judiciales resulta más exasperante. Desconocemos la identidad de los modelos de Velázquez: quiénes eran, cómo los seleccionaba, si eran profesionales o personas contratadas para un trabajo específico. Por lo tanto, los límites trazados en el estudio entre una fisonomía particular y un tipo o "idea" siguen siendo un misterio. El arte de Velázquez giraba en torno al retrato. Basta con observar a Esopo para comprender que la creación de ese rostro debió comenzar, y en cierto sentido terminar, con la contemplación de unos ojos, una cuenca ocular, unas mejillas prominentes, una nuca definida y canas reales. Estamos viendo a una persona. Pero esa persona se ha convertido en Esopo, sin duda como resultado de una compleja colaboración: el modelo adoptando la actitud (la expresión) de un ser imaginario, y el artista imaginando, modelando e intensificando esa ficción, pero nunca de forma excesiva, nunca alejándose demasiado de la realidad. E imaginar a Esopo, como veremos en breve, era necesariamente una actividad peculiar, en cierto modo transgresora: una identificación con un forastero. (¿Es por eso que Esopo siempre ha parecido a algunos espectadores el verdadero autorretrato de Velázquez?)

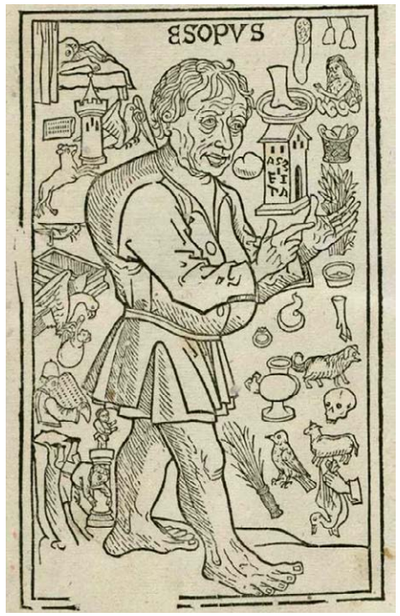
La figura del filósofo mendigo —cabe reiterarlo— ya formaba parte consolidada del repertorio barroco cuando Velázquez la abordó. Naturalmente, el mundo antiguo, como toda civilización madura, había dado cabida a buscadores de saber excéntricos que despreciaban las riquezas y cambiaban sabiduría por artículos de primera necesidad. Pero Esopo representaba algo distinto. Fue una figura de gran trascendencia en la España del siglo XVII, con repercusiones que iban mucho más allá del ámbito del humanismo. Los editores de la versión moderna de las *Fábulas de Esopo* de Zaragoza de 1489 — *La vida del Ysopet con sus fábulas hystoriadas*— afirman que "puede decirse, sin temor a contradicción, que la vida novelesca de Esopo y la colección de fábulas puesta al alcance de los españoles en 1489 constituyeron el conjunto literario más leído a lo largo de, al menos, dos siglos"[31]. Jamás se ha puesto en duda la importancia del estilo narrativo de Esopo para la incipiente novela picaresca; de ahí que el posterior juicio de Nietzsche sobre el género novelesco en general —

[31] John Keller & L. Clark Keating, *Aesop's Fables With a Life of Aesop* (Kentucky, 1993 [traducción de la edición castellana de 1489], p. 4.

que "puede describirse como una fábula esópica infinitamente amplificada" —, por más que encierre una ambivalencia, constituya una caracterización acertada del tipo de ficción narrativa que Velázquez debió de leer en su juventud sevillana. En suma, Esopo encarnaba una determinada forma de realismo. Pero la pregunta es: ¿qué clase de realismo, en manos de Velázquez?

Ya mencioné que el cuadro de Esopo es alto y relativamente estrecho: seis pies de alto por tres de ancho. Esto significa que su sujeto se nos presenta casi a tamaño natural, pero en persona —frente al cuadro— tiene una altura y una compostura que siempre me parecen decididamente superiores a la línea de visión. He descubierto que esto es cierto, independientemente de la altura a la que se cuelgue el lienzo. (El Museo del Prado ha cambiado de opinión al respecto a lo largo de las décadas). Sin duda, la «superioridad» de la figura deriva de las dimensiones del cuadro, pero también, más fundamentalmente, de la forma en que su organización interna las aprovecha: la manera en que coloca y orienta el cuerpo de Esopo, y la extraordinaria interpelación de ese cuerpo hacia nosotros, y la medida exacta del espacio que se abre y se cierra alrededor del cuerpo, y el plano del suelo con sus enigmáticos objetos y su gradiente completamente desconcertante, especialmente hacia la derecha… la forma en que todo esto establece la singular altura no dominante de Esopo. El hombre es inmenso, implacable. Pero es completamente común. No hay en él ni rastro de lo numinoso. El marrón de su abrigo es un triunfo de la sencillez. Velázquez abre un mundo de luz tras la figura, un espacio que se ilumina lentamente de izquierda a derecha, con lo que parece ser una iluminación directa —luz de estudio— que incide sobre su rostro desde arriba. Esopo destaca en silueta. La oscuridad en su hombro es casi sombría. Pero, de nuevo, la luz que le devuelve el reflejo no es un halo.

Quizás las primeras palabras que vienen a la mente al pensar en Esopo son físicas, fisiológicas: palabras como postura (que sin duda aquí no está eclipsada por su compañera, la impostura), o estar de pie, o posición, o actitud; todas ellas entendidas, de nuevo, como cuestiones principalmente de disposición corporal aquí y ahora, aunque inevitablemente conllevan las señales, las huellas, de lo que el mundo le ha hecho a una persona a lo largo del tiempo y cómo la persona lo ha afrontado. Hace algunos años le mostré el cuadro de Esopo a una experta en musculatura y salud ósea, y le impresionó la compostura de la figura, pero le preocupó la postura del hombre. Observó la línea de los hombros de Esopo, el ligero desequilibrio entre ellos, e imaginó el balanceo (el contrapposto) de su cuerpo bajo el abrigo. Algo le pareció ligeramente extraño, tal vez alguna curvatura de la columna. La desviación hacia afuera del pie derecho de Esopo —el más cercano al cubo, con la planta al descubierto y los calcetines en muy mal estado— confirmó sus sospechas. No le había revelado al experto lo que Velázquez debió saber, o lo que le contaron, sobre Esopo, el personaje histórico. Habría sabido muchísimo. (Por cierto, la existencia de un Esopo real ya era motivo de duda en el siglo XVII, y lo sigue siendo, pero esto no significaba que la historia de su vida, contada con detalle, fuera menos determinante del "efecto Esopo". La Fontaine, en Francia —el otro gran esópico de la época de Velázquez—, comenzó su versión de las *Fábulas* con una biografía del autor que, según él, sabía, o sospechaba, que era falsa, pero que, no obstante, consideraba indispensable. La cultura tenía un interés particular en la existencia física de Esopo. El alcance de este interés se sugiere, al menos en parte, en el frontispicio de las Fábulas de Zaragoza, el Esopo que Velázquez habría tenido en sus estanterías. Creo que este cuadro le hacía compañía al pintor. El hecho de que la imagen fuera profundamente arcaica —los grabados en madera para el volumen de Zaragoza se tomaron de una edición alemana



publicada en Ulm y Augsburgo alrededor de 1480— solo contribuyó, sospecho, a su atractivo.

Esopo era jorobado, como nos dice el frontispicio; y también lo afirma la *Vida de Esopo,* que introduce las fábulas de la colección Zaragoza. Quizás su deformidad era extrema. Algunos relatos lo describen como un enano. (Otras representaciones del siglo XVII, sobre todo en libros, son categóricas al respecto). Parte de la historia de la *Vida* gira en torno a su asombrosa y repugnante fealdad, que, a pesar de ello, logró abrirse camino en el mundo. Algunas versiones cuentan que Esopo nació mudo —con rasgos animales desde sus inicios— y que solo adquirió el lenguaje más tarde gracias a la intervención de una diosa. Sus historias de animales surgieron de esa experiencia temprana. A menudo se le llamaba frigio, y en ocasiones aparecía con el gorro frigio en las ilustraciones, especialmente a finales del siglo XVIII. Pero podría haber sido etíope (de ahí su nombre); a menudo se le describía como negro. Y, lo que es crucial —un tema central en todas las Vidas—, fue esclavo, aunque finalmente consiguió su manumisión. En su libro *Aesopic Conversations*, Leslie Kurke señala que la *Vida de Esopo* es la única biografía extensa de un esclavo que ha llegado hasta nosotros desde la antigüedad. El interés que despertaba el siglo XVII por el físico de Esopo se aprecia en este pasaje de Francis Barlow, editor de una magnífica edición inglesa de la *Vida* publicada en 1687[32]:

> "En cuanto a los rasgos y proporciones de su rostro y cuerpo, estaban tan desordenados y mal ensamblados que, al crearlo, la Naturaleza parecía insinuar que a menudo engarza las gemas más resplandecientes en los engastes más irregulares y toscos: pues tenía la cabeza afilada, la nariz chata, la espalda encorvada formando una joroba o excrecencia, los labios hinchados y colgantes, la tez oscura... un vientre abultado y piernas arqueadas... Pero, por encima de todas sus desgracias, la más notable era que su habla resultaba lenta, inarticulada y muy confusa."

El cuadro de Velázquez, a mi juicio, está bañado por la luz de tales fantasías —tales hechos alucinatorios— y, de algún modo, las incluye al tiempo que las contradice; sugiere e incorpora los hechos y, al hacerlo, altera su valor. Gran parte de esta inversión depende, claramente, de la manera en que el Esopo imaginado por Velázquez parece haber asumido sus imperfecciones —es decir, haber adoptado una postura frente a ellas (y frente al hecho de que nosotros las conozcamos), haber tomado una actitud y haber construido una expresión ante el mundo. Este es el gran logro del cuadro. Pero dejemos esto en suspenso por un momento: aún debemos saber más sobre aquello de lo que estaba hecha esa expresión.

[32] Patterson, op. cit., p. 21.

Seré breve. En las últimas décadas hemos disfrutado de trabajos excelentes —en particular los de Kurke y Annabel Patterson— que demuestran, verdaderamente por primera vez, todo el alcance de lo «esópico» en la Antigüedad y el Renacimiento. Es un panorama complejo, y aquí sólo me detengo en las facetas que atañen a Velázquez. En primer lugar, la fealdad: la alteridad. Este aspecto es fundamental en el mito de Esopo, en parte porque la fealdad es lo que vincula al narrador con los animales (según la creencia del siglo XVII) y le permite erigirse en su portavoz; pero también porque se percibe como el signo de la condición de esclavo de Esopo. Esopo es un esclavo; la esclavitud, la «bajeza» y la servidumbre están inscritas en su cuerpo, forman parte de su propia naturaleza. La repulsividad es un tema difícil para el arte, pero parecía ser algo inherente a la figura de Esopo. La representación que hace Velázquez del jorobado invita a compararla con la de José de Ribera por ejemplo: existe un cuadro aterrador de este último que se conserva actualmente en la Galería de Nueva Gales del Sur[33]. Y no debe pensarse que el tratamiento que Ribera da a Esopo responde simplemente a la inclinación general de este artista por los extremos. Él era perfectamente capaz de sugerir rudeza y falta de refinamiento —o, al menos, un descuido salvaje en la apariencia— y de dotarlos de nobleza si así lo decidía. (Un Diógenes de su mano, conservado en Dresde, logra ese equilibrio con tanta maestría como cualquier obra de Velázquez). El Esopo, en cambio, es un hombre que nos desafía a no mirar: estamos ante la deformidad, lo espantoso, la realidad misma. Y la deformidad es importante porque —y esta parece ser la lógica que subyace a la fascinación barroca— la de Esopo es una verdad que emana de la alteridad, de una condición próxima a la animalidad, de una subordinación vivida.

El segundo aspecto de la verdad de Esopo, según los comentaristas, es el hecho de que sus fábulas estuvieran escritas en prosa. Hegel, en sus Lecciones sobre Bellas Artes, estableció una notoria conexión entre la esclavitud, Esopo y el fin de la poesía: el fin de la era del encantamiento. «In Sklaven fängt die Prosa an.» ("En el esclavo comienza la prosa") Con esto, aparentemente, quería decir que la fábula animal, con su mera condición de criatura, carente de poesía, fue una de las principales vías que la humanidad tomó para salir de un mundo en el que se creía que las bestias eran formas de lo sobrenatural, de lo divino. Al final, mediante la astucia de la razón, esta salida del encantamiento conduciría a un nuevo tipo de verdad, incluso a un nuevo tipo de dominio. Pero la primera forma de desencantamiento fue servil, dice Hegel: moralista, prosista. Aquí se vislumbran ecos de la dialéctica amo-esclavo de la Fenomenología, pero en las Lecciones Hegel pierde de vista su propio punto: su Esopo no es amo de nadie. (El Esopo de la *Vida*, por cierto, se deleita en la paradoja de la *Fenomenología*. El esclavo burla a su amo en cada ocasión. "¿Alguien quiere comprar un amo para sí mismo?", ordena Esopo al heraldo en el mercado de esclavos que anuncie. Y, efectivamente, alguien lo hace: un filósofo ingenuo llamado Janto). La te-

[33] Existen varias versiones del cuadro de Ribera, una de ellas se encuentra en El Escorial.

rrenalidad de Esopo es la clave de su poder. Y la terrenalidad suele ser un eufemismo. Los acontecimientos iniciales de la *Vida* de Zaragoza —los episodios mediante los cuales Esopo impone su autoridad sobre Janto— giran en torno a vómitos, micción y el nuevo amo defecando incontrolablemente en la calle. El volumen de Zaragoza tiene una buena ilustración de lo último, con Esopo sosteniendo el cubo listo para hacer lo necesario; y posteriormente uno se da cuenta de que la extraña figura que aparece inmediatamente a la derecha de Esopo en el frontispicio es muy probablemente un excremento que se enrosca dentro de un cubo.

La prosa de Esopo —por retomar el hilo— constituye fundamentalmente una disputa, tal como vio Hegel, con el mito: con un mundo configurado por la acción de los dioses. Los testimonios griegos corroboran esta idea. Esopo fue una especie de Sócrates (con su fealdad y todo); y los estudiosos de la Antigüedad clásica han reflexionado últimamente sobre ese extraño momento del *Fedón* en que Sócrates, la noche anterior a beber la cicuta, se dedica a poner música a algunas fábulas de Esopo. La fábula es un género intrínsecamente cauteloso —es lenguaje de esclavos, siempre dispuesto a anular cualquier sugerencia insumisa añadiendo una moraleja trillada a modo de conclusión—, pero a menudo roza la parodia de la épica o la tragedia. Hace veinte años, François Lissarrague llamó nuestra atención sobre una copa de figuras rojas conservada en el Vaticano, en la que se ve a un anciano hidrocéfalo apoyado en un bastón mientras escucha atentamente a una zorra[34]. ¿Podría tratarse del propio Esopo, a quien la zorra plantea un acertijo? ¿Y no será acaso la copa una parodia burlesca de Edipo y la esfinge? Quizás convenga contemplar bajo esa misma luz el tratamiento que Velázquez dio a la figura de Marte.

En definitiva, pues, Esopo dominaba una ironía capaz de retractarse al instante si fuera preciso: una insinuación insolente en el relato que, según el narrador cuando se le increpaba, no era más que una interpretación del propio lector. Joseph Jacobs, editor en el siglo XIX de la edición de las fábulas de Esopo de Caxton, escribió que "la fábula resulta sumamente eficaz como arma literaria y oratoria bajo gobiernos despóticos que no permiten la libertad de expresión. Un tirano no puede prestar atención a una fábula sin ponerse el saco si le queda a la medida". En el siglo XVII, los intérpretes de Esopo a menudo libraron encarnizadas disputas sobre estas cuestiones, sobre todo cuando los relatos encerraban una intención política. He aquí a Milton, en la década de 1650, arremetiendo contra la interpretación que un clérigo realista hacía de la célebre fábula de Esopo "Las ranas pidiendo rey":

> "Las ranas (que, según la fábula, constituían una nación libre) solicitaron a Júpiter un rey; él arrojó un tronco entre ellas. Al ver que permanecía inerte, pidieron un rey activo; entonces les envió una... cigüeña... que de inmediato comenzó a devorarlas a picotazos. Esto suele aplicarse para reprender a quienes desean un cambio; sin embargo, la verdadera moraleja ilustra más bien la insensatez de aquellos que, siendo libres, buscan un rey: pues este, por lo general, o bien pesa sobre sus súbditos como un tronco —sin realizar nada digno de su rango ni del costo que mantener supone—, o bien actúa como una cigüeña, acosándolos y devorándolos sin cesar"[35].

[34] François Lissarrague. "Aesop Between Man and Beast: Ancient Portraits and Illustrations", en Beth Cohen, ed., *Not the Classical Ideal: Athens and the Construction of the Other in Greek Art* (Leiden, 2000), p.43.

[35] Citado en Patterson, p.94.

Una vez más, la *Vida de Esopo* sirve de guía para leer las historias que preceden. Episodio tras episodio, vemos al esclavo narrador recurrir a cigüeñas, ranas, lobos y leones para hablar de la esclavitud y la libertad sin dar la impresión de hacerlo. En este sentido, la forma de la fábula resulta crucial: invita y conduce sutilmente al público hacia una conclusión que debe ser propia, no de su humilde servidor. El momento decisivo de la fábula —cuando la trama revela de repente su incómoda moraleja, cuando el lector se convierte en un Milton capaz de concebir lo inconcebible— es obra exclusiva del lector o del oyente. ¡Así que eso es lo que crees que pretende mi inocente historia! ¡Qué gran prueba de tu agudeza!

Estos son, creo, los significados y las apariencias de Esopo con los que Velázquez tuvo que trabajar. Pero ¿cómo, en última instancia, les dio expresión? ¿Cómo se dirige a nosotros su Esopo? ¿Con qué tipo de atención? ¿Desde qué distancia específica? Muchos retratos de Velázquez suscitan preguntas de este tipo (pensemos en Don Juan de Austria), pero aquí se intensifican —se exacerban— ante la sospecha de que el artista ha desplazado un conjunto concreto de rasgos para encarnar toda una cosmovisión. ¿Qué podría ser más particular que el rostro de Esopo? Pero ¿cuándo ha quedado un rostro más marcado por una filosofía?

¿Podría ser, en primer lugar, que los términos "expresión", "dirigirse" y "nosotros" sean los menos adecuados para describir la forma en que mira Esopo? ¿Acaso el Esopo imaginado por Velázquez existe —o existe primordialmente— en un mundo constituido por subjetividades interconectadas? Recordemos que él es el señor de los animales. Es posible que el mundo que él examina nos incluya a «nosotros» únicamente como objetos o procesos de cierta índole: entidades, exterioridades, comportamientos, pautas de dominio y sumisión. Tal forma de pensar es, sin duda, extrema —o al menos poco común—, pero ¿acaso la actitud misma de Esopo no la hace parecer razonable, o incluso realista? ¿No nos invita su rostro a replantearnos nuestras nociones de normalidad? ¿Qué hay de normal —parece preguntar él— en leer la mente de los demás?

Aquí llego a un dilema conocido. No encuentro palabras, o al menos ninguna que me parezca convincente, para describir la mirada de Esopo, pero eso no significa que desconozca su intención. Al contrario, el silencio de Esopo hace que su intención sea aún más clara. Me hago una idea de lo que está contemplando. Comprendo la naturaleza de su distancia: está evaluando, no dirigiéndose a mí, por decirlo de alguna manera; llega a una conclusión, pero no la pronuncia. (Como suele hacer con el mundo en general). ¿Y no es esto, en parte, lo que entendemos por expresión? ¿No es para esto que sirven las expresiones? Las expresiones, especialmente aquellas tan cargadas e impenetrables como esta, sirven cuando las palabras nos fallan, cuando nos sentimos perdidos. El mutismo original de Esopo —el mutismo original de cada individuo, el tropiezo del bebé al hablar— forma parte de su poder. Esto nos lleva de vuelta a Esopo, tal como se narra en la Vida: a la esclavitud y la animalidad, y a la manera en que la biografía se esfuerza por enfatizar la especial cercanía de su héroe con la materia. El esclavo, dice la *Vida*, es el amo de los objetos, de cualquier cachivache que se cruce en su camino.

Los escritores sobre el Esopo de Velázquez se han esforzado enormemente por dotar de significado a los objetos dispersos en el fondo del cuadro; o incluso, en el caso de los objetos de la parte inferior derecha, por hacer que sean algo específico. Ninguno de sus esfuerzos resulta muy convincente, más allá de la sugerencia de que lo que vemos a la izquierda es muy probablemente el cubo doméstico del esclavo. (Recordemos el cubo en la ilustración de Zaragoza). La tela oscura que cuelga a un

lado podría ser cuero: existe una fábula sobre el curtido en las primeras colecciones. Pero la fábula no es importante (no se menciona en el frontispicio, que es un buen mapa de los cuentos que importaban a los primeros lectores españoles) y el hermoso patrón de telas e implementos a la derecha en Velázquez no parece continuar el tema. El pliegue y la ondulación de la tela gris y blanca, con su rastro visceral de rojo pálido (una extraña rima de los pliegues aquí con los del pecho de Esopo) – ¿qué son estos pliegues? ¿Es el material oscuro sobre el blanco otra tira de cuero? ¿Pero qué es la forma que parece sujetarlo? ¿Algún tipo de peso? ¿Un grillete abierto? Un historiador pensó que era una corona de cartón. ¿Se refería a las que se usaban en alguna bufonería cortesana? No entiendo el rastro de rojo brillante en la oreja izquierda de Esopo, y la pinza de metal oscuro aparentemente unida al cartílago de la oreja. ¿Es una marca de propiedad de los esclavos?

Creo que el mundo de los objetos en la figura de Esopo constituye un enigma, y que así ha de ser. Es algo que guarda relación con la armadura que yace en el suelo en el retrato de Don Juan de Austria. Puede que Esopo tome los objetos en un momento dado y construya una historia a partir de ellos, pero ese momento queda eternamente postergado. Goya, en un magnífico dibujo que realizó del cuadro de Velázquez —el cual incluye una interpretación algo errónea de la expresión de Esopo, llevándola un tanto al extremo de la brutalidad—, encontró el espacio justo para incluir el peso metálico de bordes lobulados. Sin embargo, lo omitió en un grabado posterior. El libro que Esopo sostiene —cabe suponer que es el suyo— es de una belleza extraordinaria. El juego visual entre sus páginas de esquinas dobladas y los pliegues de la banda situada cerca resulta profundamente conmovedor. Esopo lo sostiene con cuidado. Pero es un objeto más entre otros, no la solución al enigma. Y así llegamos a Marte; tal vez sea acertado tratarlo con la brevedad propia de Esopo. Existe una maravillosa fábula menor de Esopo sobre la guerra, cuya vertiginosa rapidez y gesto de indiferencia —ese absoluto desdén hacia el dios de las batallas— cualquiera estaría encantado de emular. La fábula es un ejemplo típico de la creación mítica de la antimitológica de Esopo:

> "Habiendo decidido todos los dioses contraer matrimonio, cada uno tomó por esposa a aquella que el destino le asignó. Polemos —es importante señalar que el dios de la guerra de Esopo es una figura más antigua que Ares o Marte; *polemos* es una de las palabras más antiguas que se conocen en griego para designar la guerra—, al quedar último en el sorteo, solo encontró disponible a Hybris. Se enamoró perdidamente de ella y se casó con ella. Por eso va a todas partes adonde ella va."

Por cierto, se nos habla de una festividad en la antigua Argos llamada *Hybristika*, probablemente en honor a Ares, en la que "se viste a las mujeres con túnicas y capas de hombre, y los hombres llevan vestidos y velos de mujer"[36]. Los griegos parecían saber que la locura y la *hybris* de la guerra están ligadas al colapso —o a la parodia— de las distinciones de género. La guerra y la bufonada son la misma cosa. Y esto nos lleva a Velázquez. He dicho que los indicios de que disponemos, por escasos que sean, sugieren que Esopo y Marte compartían estancia en la Torre de la Parada. La relación entre ambos me parece verdaderamente "esópica", en el sentido que Hegel expone (y desaprueba) en sus lecciones: se trata de un enigma brillante, una suerte de lenguaje de esclavo lúcido e infinitamente ingenioso; puesto que el fabulista —dice

[36] Robert Parker, *On Greek Religion* (Ithaka, 2011), pp. 207-08.

Hegel— "no se atreve a exponer abiertamente su enseñanza", sólo puede "hacerla inteligible mediante una especie de acertijo que, al mismo tiempo, se está resolviendo continuamente". No es casualidad que la escena de Esopo y la zorra en la copa ática sea una parodia no solo del reino de los dioses en general, sino específicamente del enigma de la esfinge.

Aunque parezca mentira, hay historiadores que han sostenido que, con su Marte, el artista no pretendía mostrar irreverencia alguna hacia el estamento militar. Al fin y al cabo, se trata del pintor del rey trabajando en tiempos de guerra. Supongo que esta clase de lectores son los mismos a quienes Don Quijote no les hace gracia. Pero sigámosles la corriente un momento. Es cierto que no hay nada nuevo, nada verdaderamente insólito, en el episodio que presenta Velázquez. Se trata de una versión del tema de Marte desarmado por Venus, un motivo ya abordado —y plasmado anteriormente— por todos los maestros italianos que admiraba Felipe IV. El dios de la guerra se ha quitado la armadura y ha dejado las armas a un lado. Lo sorprendemos desprevenido, cautivado por el deseo. Y la mirada que nos dirige rivaliza con la de Esopo por su absoluta extrañeza. ¿Es una mirada de aburrimiento? ¿De la imperturbabilidad? ¿De descaro? ¿De abatimiento (una metáfora nada desdeñable en este caso, a pesar de la bestia dorada de su yelmo)? Es, inequívocamente, la mirada de quien ha sido sorprendido *in fraganti,* aunque curiosamente conectada con quien lo ha descubierto; no rehúye la sonrisa del intruso.

El Marte de Velázquez, que yo sepa, no tiene precedentes —por más que en muchos aspectos se acerque a los modelos renacentistas— a la hora de representar al dios sin compañía alguna. Resulta fundamental para el efecto de la obra el hecho de que Venus ya no esté allí. Marte aparece desarmado, pero la identidad o naturaleza de quien lo despojó de sus armas se sugiere, no se muestra. Conserva el casco, el bastón de mando y el característico bigote marcial, pero es evidente que ha perdido su virilidad. Los colores de sus vestiduras —si es que cabe llamarlas así, pues pronto nos asalta la idea de que podrían ser ropa de cama utilizada con apresuramiento y cierto pudor— resultan aquí absolutamente femeninos, aun cuando en el campo de batalla pudieran lucir en la bandera de un regimiento. El cuerpo de Marte —sin duda el tratamiento del desnudo más asombroso de Velázquez— resulta insólito debido, sobre todo, a su edad indefinida y a sus imperfecciones. (No olvidemos que la figura es casi de tamaño natural). La papada incipiente, la piel fina sobre la clavícula, los dos pliegues de grasa marcados en el abdomen, los dedos semejantes a garras, el muslo y la pantorrilla... ¿Existe otro cuerpo en el arte occidental cuya exposición al envejecimiento y al desgaste cotidiano se aborde con tal crudeza? Quizá en Tiziano. Quizá en algún Cristo atormentado. Pero el Marte Velázquez es la antítesis de Cristo.

¿Y existe acaso otro cuerpo masculino en la pintura cuya emasculación resulte tan flagrante? Las piernas abiertas y el regazo expuesto: ¿acaso no se convierten, con el tiempo, en una imagen recurrente de la pornografía? En el cuadro de Velázquez, Marte ha cubierto su desnudez; pero nunca un par de hojas de parra —la tela azul retorcida y amontonada, y esa masa carnosa y rosada de aspecto orgánico que asoma debajo— ha evocado con tanta fuerza lo que podría ocultarse, o no, tras ellas. El gran bastón liso que Marte sostiene parece una fantasía de deseo cumplido. La fina correa que desciende del casco y cruza su clavícula se acerca, sin duda, más a la realidad.

Marte está desarmado, pues, pero ni siquiera ese desarme debe tomarse demasiado en serio. Ninguno de los aspectos negativos que he enumerado despoja a su cuerpo de atractivo sexual. El amontonamiento de armaduras en el suelo —según señalan los expertos— corresponde a equipamiento de torneo, destinado sobre todo

a la exhibición. El escudo presenta un borde adornado con bonitas pieles y parece estar hecho principalmente de vidrio. Incluso la armadura que aparece en el suelo del retrato de don Juan de Austria parece más funcional. La asociación —claramente negativa— entre guerra y lujo es un tópico del siglo XVII que impregna la crítica al absolutismo. Saint-Simon, desde Versalles y elogiando al Delfín a costa de Luis, afirma: "La gran y sublime máxima de que los reyes están hechos para los pueblos, y no los pueblos para los reyes, estaba tan profundamente grabada en el alma [del príncipe] que le hacía detestar tanto el lujo como la guerra"[37]. Una vez más, no es necesario insistir en las lecciones políticas. Estas se hallan implícitas en la obra de Velázquez, posibilitadas —y a la vez susceptibles de ser negadas— por esa atmósfera de comedia. Es Esopo quien habla, no Lope de Vega.

Finalmente, me centraré en tres aspectos de la invención de Velázquez. Primero, en la singularidad de Marte. Segundo, en su mirada. Tercero —que podría equivaler a lo mismo— en su extravagancia. Me parece fundamental en el cuadro de Velázquez que Marte esté solo. Es singular en toda regla: Marte sin Venus, y si no me equivoco, siempre Marte sin un dios o diosa acompañante en un cuadro del mismo tamaño. (Y esto, por cierto, sitúa a Marte en un lugar muy especial dentro del esquema decorativo de la Torre de la Parada, que se basaba en pares y conjuntos de historias). Hay algo vertiginoso en la singularidad de la figura. Su expresión y su singularidad van de la mano. Parece desconcertado —una buena palabra del siglo XVII que significa "a la deriva en lugares sin camino"—. Un hombre desconcertado es una visión desconcertante. Parece perdido, y aquí la naturaleza de esa pérdida queda suficientemente clara, con un toque de humor.

Pero, de nuevo, no nos detengamos en la dimensión sexual. Es importante que Venus no esté presente, y que lo que nos quede sea una imagen de la masculinidad en sí misma, que se prepara para confrontarnos: el animal desnudo y bífido, sin la fuerza que lo creó. La masculinidad en Marte —a mi parecer, este es el pensamiento de Velázquez— no es en absoluto reciprocidad, ni una forma de relación. Ahí reside la verdadera extrañeza del caso. Marte se siente avergonzado, pero también profundamente a gusto en su aislamiento. Ha perdido su armadura, y tal vez su orientación, pero mirará fijamente a cualquier espectador o voyeur; no será el primero en bajar la mirada. Los historiadores, como ya he dicho, buscando su propia orientación, a veces han sugerido que la mano en la barbilla en Marte es la postura del melancólico. Quizás, convencionalmente. Pero Velázquez, como de costumbre, hace que la convención se vuelva en su contra. La mano sujeta la cabeza con firmeza y se hace eco de la mirada, de su falta de profundidad. La mirada es impenetrable, el casco mantiene todo oculto.

La expresión de Marte aún se nos escapa. En la literatura sobre Velázquez existía una corriente que proponía que Esopo, Menipo y Marte eran, los tres, representaciones de bufones de la corte jugando a ser filósofos y dioses. Entiendo por qué se descartó esa corriente: surgió en una época en la que el arte de Velázquez se interpretaba demasiado desde una perspectiva realista de finales del siglo XIX. Sin embargo, la idea tiene su significado. (Resulta curioso que, cerca del tobillo de Esopo, parezca haber una borla en forma de diamante sujeta a su abrigo, como si hubiera sido sacada de un mueble de disfraces). La mirada que nos dirige Marte —si nos centramos solo en ella— parece ser una expresión consciente de serlo, y quizás quiera denotar cierta distancia de la expresión incluso mientras la asume. ¿Podríamos incluso decir —esta

[37] Louis, Duc de Saint-Simon, Mémoires, citado en Norbert Elias, *The Court Society* (University of Chicago Press, 2005), p.145.

sería otra solución a la cuestión de la imperturbabilidad de Marte— que parece saber que su humillación es solo un papel, una jugada en un juego sin importancia? Su mirada invita a nuestra complicidad. Esto es arte cortesano. Espera que seamos —Marte espera que seamos sofisticados y participemos del frío desengaño. Lectores como Milton llevan las cosas demasiado lejos.

Por un momento, entonces, al principio, al observar la iconografía de Marte desarmado por Venus en la imagen, asumimos que debemos ser condescendientes con el guerrero vestido de mujer. Pero, ¿tenemos derecho a ser condescendientes? ¿Acaso la serenidad de la mirada de Marte —serenidad aquí entendida tanto literal como metafóricamente— no resulta, en última instancia, inquietante, incluso desconcertante? ¿Es la mirada de un tonto? ¿O la de alguien que se hace el tonto, a sabiendas? (Esto es lo que los historiadores más antiguos parecían sospechar). Venus desarma a Marte, pero eso siempre es solo el comienzo de la historia. Un necio y su armadura fálica pronto se separan, pero nunca por mucho tiempo. Marte regresa al campo de batalla, con su locura aún más exacerbada. Los griegos reconocían la locura —esa insensatez homicida— en cuanto la veían. Ares era el más inquietante de los dioses, más incluso que Dioniso. Esquilo, en *Las suplicantes,* lo tematiza a través del coro de mujeres desesperadas.

La guerra es *performance* y de ahí la ansiedad propia de la representación. La guerra es una farsa. La locura y la degradación son elementos constitutivos de ella, no daños colaterales. *Polemos* e *Hybris* son compañeros inseparables. Los dos Don Juanes de Austria —el noble vencedor y el bufón que se atrevió a usurpar su título— son figuras grotescas. El guerrero se vuelve aún más despiadado al saber que su armadura es pura fachada. Creo que el cuadro de Velázquez habla de todo esto: de esa terrible mezcla de debilidad e invulnerabilidad que reside en el corazón de la humanidad mediante la voz de Esopo.

Lo intraducible como fuerza de lo común. La no equivalencia

Mauricio Rojas Peña

> Y ahora la pregunta es si las técnicas de codificación podrían ser utilizadas para esparcir mensajes útiles y agradables. Quizás. Por otro lado, las palabras y cintas codificadas actúan como un virus en la medida en que obligan al sujeto a hacer algo contra su voluntad. Más concretamente, descubrir cómo los viejos patrones de escaneo podrían alterarse de modo que el sujeto libere sus propios patrones espontáneos de escaneo.
>
> Burroughs, *La revolución electrónica*

Los tres ejes que tratamos son parte de la tríada de lo común, el poema y la traducción. Entran en juego factores como el conocimiento, la obra, la imagen y la representación. La no equivalencia, como emergencia del intervalo que exige la formación figurativa. La representación inestable, la aparición de la imagen, la lengua y la obra como traducibles en esencia. Estos factores se entrelazan con otros componentes que buscan mostrar la descomposición, la desobra y la diferencia que transporta la propia traducción. Desencajada de la subjetividad moderna por su exceso. Que a la vez que la exige, la expone a la potencia de lo imposible. Sostenido en la intensidad, como corte que figura, que no es ubicable. Lo insoportable, el desfondamiento del sujeto, y la traducción como operación de lo común que lo interpela. Ya no como obra, sino como poema, como fuerza de excepción, fuerza vital. Lo que sobrevive en otro, y es lo otro de toda definición, de toda lengua. Lo indecible, lo intraducible es común a esa subjetividad sobrepasada. Autores como Benjamin, Paul de Man y Blanchot, nos permiten seguir estos ejes, estas nociones que se cuestionan la deriva del sujeto en los flujos de traducción de su apertura a lo otro que lo vuelve reflejo. Ahí, donde el sujeto parece afirmarse, bien mirado, se afirma sin soporte a la deriva de la no correspondencia. Se recorta la figuración desde un ámbito no extensivo, sino intensivo. Se abre así, la cuestión de su posibilidad.

Lo común es lo intraducible, el poema, la excepción. Ahí, el sujeto es una traducción no equivalente. Lo común es la fuerza de la excepción y la proliferación que el sujeto disimula. La posición del sujeto moderno vino a anclar la mirada antropocéntrica. La tecnología que envuelve todo hecho en una especie de verdad inmediatamente dada, vela el proceso impersonal, para establecer una especie de lengua común que dispone de una verdad dada. La tecnología opera como si fuese la transparencia del aparecer. Esto implica disimular la mediación. Su operación, además, promete y se presenta como una superación del sujeto anclado a sus inclinaciones, para mostrarnos limpiamente la higiene de una verdad que impera por sí misma, donde no interviene la subjetividad, sino un tercero que sanciona con un lenguaje aparentemente neutral. No obstante, la nomenclatura algorítmica, de suyo se inscribe en la representación subjetiva. Esta objetividad, guarda registro de lo que ocurre cuando no estamos observando. Cuando la subjetividad no media el proceso del conocimiento que se juega en su composición perceptiva, da la ilusión de una objetividad descarnada que no atiende al anhelo de lo humano. Pero responde a una mediación que se desprende de la escritura, el automatismo de la producción. Una huella siempre traducida, borrada. Por un lado, tenemos al sujeto como centro y fundamento de un común universal que supone la verdad en los aspectos más abstractos e impersonales. Por otro, la potencia de realización del anhelo de objetividad no mediada, por las técnicas hasta la inteligencia artificial. Pero que, disimula su mediación. Su posibilidad se vuelve central a partir de que encarna en su propuesta una estructura que se desprende de la voluntad de una razón de fondo, vaciando los procesos en escrituras que se superponen en algoritmos que, a partir de sus ensamblajes intencionados por inclinaciones que no se muestran, dan significado, traman la realidad desencajada de las necesidades materiales y, anclada a intereses particulares y deseos. Esa dimensión impersonal posthumana, sueña con aquello que despierta la mirada que media lo humano, a una dimensión de lo real que no ha podido aprehender. No obstante, ese lenguaje está cercado por lo intraducible, lo que cerca la posibilidad y la exige. El ojo que ve sin mirada ya está tramado, por la mirada que se oculta en su aparente indiferencia cuando lo llena de sentido. Porque de fondo murmura su silencio, lo indecible. La dualidad paradojal de la producción de realidad, disimula en su indiferencia significativa el interés que la configura, pero sigue siendo una marca indecible la que puede abrirse en ella, a la vez que busca imponerse.

La constitución que configura la realidad es el recorte que se superpone y sobrevive en la huella que constituye la imagen que la consciencia rescata, y se rescata en ella. Emana de ese proceso como límite que se autopercibe percibiendo, pero avanza o se mueve hacia la descomposición.

Entonces ¿qué es lo común y cómo se vincula al poema? Lo común es la bifurcación, el poema es lo abierto. Lo que no puede tener un nosotros que se envuelva en el campo semántico de su orientación, sino la disyunción de las posibilidades por su apertura, por su resistencia, de suyo, a ser traducido, reducido a una posibilidad. Ahí se pierde, en la posibilidad única. Multiplica las lenguas, desplaza los significados y las equivalencias. Pero, se abre en ella cuando la resistencia quiebra la mirada unificada e intencionada en el cumplimiento de un fin. La no co-incidencia, la no equivalencia, aparece como el momento de lo común. Lo que siempre pensamos como parte del sentido, es el no lugar de lo común. Lo común es lo no humano, es lo que nos abre al desalojo del sentido, lo que se vuelve exigencia de la sobrevida, la intemperie. En la conformación del lenguaje, la lengua tiende a exponer esa descomposición. Lo que se abre ahí es un afuera. Lo podemos pensar en el transcurso de una escritura, de una reflexión que se ha abierto de forma exigente como aquella que se aproxima, sin poder contenerla o delimitarla, no por una falla en la escritura, sino, por la indeterminación de su aparecer que solo puede ser bordeado por el desplazamiento del lenguaje. Decir en la lengua lo común, es el silencio, lo indecible. Ese proceso asumido por distintos autores, ha alcanzado un nivel de lo intensivo que dispone de la filosofía en sus bordes.

Se acusa a estas formas de escritura como reflexiones que no son filosofía por la dificultad de comprensión, por la necesidad de evidenciar y reducir a un cálculo probado aquello que escapa al lenguaje humano. Que pone en cuestión las categorías que se afirman en un fundamento impoluto. La historia de este proceso es el choque de las palabras con su vaciamiento, la apertura estética a su crítica y el desplazamiento en el lenguaje literario respecto de ese borde. La estética ha permitido, en su giro, matizar el encubrimiento y mostrar o señalar, el aspecto material que se retira en la

investidura. La interrupción, la fragmentación, la simultaneidad y la disposición narrativa a la consecutividad, en la apertura de la ficción, han funcionado como espejos de esa realidad, que se resiste a su reducción, abriendo las palabras a su dimensión anasémica. El proceso de búsqueda en el que ha derivado el extravío de la filosofía. Ese extravío se vuelve hacia un afuera que los interpela oblicuamente, desde la distancia que el límite le permite, sin disolver del todo la percepción, pero remeciéndola, haciéndola temblar.

En este aspecto, los ámbitos de la literatura de vanguardia, generaron un proceso de reflexión que acompañó la disolución del sentido. En ese filo, se jugó un giro que no ha logrado cuajar en una transformación que no esté subsumida al capital o cuya traducción resista desde la perspectiva de la representación, pero que, no deja de desmentir el proceso de instalación axiomática del capital, derramándose hacia los flujos que lo componen como una excepción a la excepción capitalista, donde todo lo sólido se desvanece en el aire. Autores como Benjamin o Blanchot, abrieron ese cruce desde formas divergentes de comprensión del ensayo y la escritura. Desarman y descomponen el proceso mismo de la obra como pensamiento, como fuerza que se sobrepone a la figuración y contempla un aspecto liminar, no humano. La desaparición que emerge como imagen, escritura y lenguaje. Desde ahí, lo común resiste el saber como conocimiento propositivo y se abre a una dimensión en cuyo desvío se compone la trama de sentido exigida por ese aspecto. Ese no lugar de la materialidad pensado como poema, intervalo, es la fuerza del desplazamiento.

Desde distintos aspectos, lo común es la excepción, su fuerza, el poema. Lo que en la escritura aparece como su huella en la sustracción que permite emerger el intersticio. El intervalo, la intemperie. Lo que no podemos sostener. Solo en la proximidad emerge ese intervalo. El poema es lo abierto de ese intervalo. Las escrituras de Borges y Bolaño aparecen referidas a las bifurcaciones y las vanguardias. Ven en esos procesos, la disposición de la línea de flotación del límite que las destruye. En la escritura se constata lo no humano, lo que sin el significado aparece como lo vacío que se vuelve inadvertido por el límite. El afuera se insinúa en el intervalo, en la pausa, en la interrupción. Para Blanchot, el desobramiento y el desastre, un desprendimiento que opera en Benjamin como lo intraducible en el lenguaje y la posibilidad misma de las lenguas. La multiplicidad no se abre por la decisión de la voluntad humana, sino en el desplazamiento que la desquicia en la exigencia espectral de una noche sin fondo, como desaparición de la experiencia en la multiplicidad y la pregunta por lo que hace posible la experiencia misma.

La función romántica en la literatura de vanguardia en latinoamérica, según Lihn, empujó la implicación en el proceso político. Bolaño narró esa función, la pulsión de cumplimiento de ese todo consigo mismo que terminó trocándose en dictaduras fascistas y neoliberales. Lo que ahí emergió, en la función romántica, fue la posibilidad. Lo abierto ejerció una resistencia que quebró el cumplimiento de la obra, descomponiéndola en fragmentos. En el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia,* la posibilidad, se presentaba como disolución de la individuación en una fuerza que emerge en el coro; lo dionisiaco, en fusión con el todo. Pero, la tensión sostuvo lo que siempre no pudo, sino, presentarse como una fuerza de transformación. Esto desembocó en la transvaloración, el movimiento de no equivalencia del sujeto con la posibilidad, con la fuerza vital. La voluntad de poder como distancia que no se resuelve (Deleuze-Blanchot). La exactitud se hunde en el fondo de una desmesura del decir que el campo semántico recubre. El nombrar se enfrenta, por ello, a una dimensión innombrable y se convierte en ese señalamiento, donde lo innominado no

se reduce a un significado, sino que persiste en lo que no puede ser dicho. Esa fuerza de excepción se presenta de diversos modos. Puede tener su realización siniestra (Thayer) en lo que fuerza la resolución, en la acción resuelta. La mirada se ha desencajado de su prefiguración, de su pre-ocupación por la razón absoluta, a una mirada que se fragmenta. El pensar en un anhelo por lo otro que no logra figurar en una imagen o teorema que lo discipline. Solo queda la proximidad de lo intraducible, el poema, el intervalo en el que se mueve lo real. Esa es la fuerza de lo común.

El desplazamiento de este pensamiento ha proliferado en distintas direcciones. El valor que emerge en el proceso de enunciación, en la metáfora como desplazamiento y conocimiento que no fija en ninguna piedra angular, ninguna verdad en la representación, sino la sustracción que su desplazamiento enuncia. Por ese movimiento, el flujo de lenguaje es el intersticio por el que emerge el temblor, la exigencia y la descomposición. El poema, es la excepción que fluye y se esquiva. Hace temblar el edificio, descomponiéndolo en una caída horizontal sin levante o elevación, sino en movimientos, flujos, enunciados que requieren su propia sustracción. Suspensión, interrupción.

La escritura es lo que queda, el vestigio del poema y su búsqueda, es la fuerza de excepción de lo común. Ese común en movimiento es un comunismo que se sustrae en los bordes de la exigencia del poema que revela su materialidad en la escritura. Esa materialidad es residual, bordea la representación y media, por un movimiento que no se decide a nivel de la representación y que es olvidado por la complacencia antropocéntrica. Los bordes que lo configuran son el vestigio desde donde emerge la sensibilidad de lo perdido que retorna como reclamo de ese común olvidado.

El lenguaje del conocimiento se ha pensado como proceso de fijación, la exactitud descubierta en la ley del objeto. Pero, ese modo de ver, se sostiene en la realización del sujeto moderno vinculado al objeto. La relación sujeto objeto, sustenta ese proceso. Cuando Paul de Man propone que la filosofía en la búsqueda de su exactitud, piensa en renunciar a la figuralidad o bien controlarla, asume, sin aún determinar una de las dos posibilidades, el desplazamiento que implica el lenguaje en la búsqueda de conocimiento. Esto, por lo tanto, abre un elemento que no puede ser controlado a nivel del sujeto pensante, lo pensante. Ese modo, presupone el saber organizado por una entidad fuera del organismo que lo ordena y lo produce.

> En el nivel de las simples ideas, parece ser que no hay problemas semánticos o epistemológicos puesto que la esencia nominal y la real de las especies designadas por la palabra coinciden; dado que la idea es simple e indivisible, no puede haber en principio lugar para el juego y la equivalencia entre la palabra y la entidad, o entre la propiedad y la esencia. (de Man,1998,58)

En esta primera instancia lo que de Man nos muestra, es que el modo en que se concibe la exactitud, es un problema que viene desde Platón, pero que, Locke parece resolver sin ningún problema en la coincidencia, sin juego, de la idea en el lenguaje que la expresa. Produciendo, por lo tanto, un saber, un conocimiento resuelto. Pero observa que este modo de comprender, sin juego diferencial, tiene una consecuencia, es decir "«*Los nombres de las ideas simples no son capaces de definición*»" (de Man, 58, 1998). Esta aclaración muestra el modo en que se nos presenta el lenguaje que busca fijar un saber transparente y sencillo que cierra el espacio intersticial. Lo que nos proponemos es, exponer el modo en que ese intersticio se presenta por su emanación, no por decisión, sino que, es lo que fuerza o requiere ese juego que de Man hace patente.

Las ideas simples, en el sistema de Locke, no son objeto de conocimiento. Para acercarnos a la definición se requiere por lo tanto de un movimiento, de un paso, y ese paso emerge como idea. La idea que no puede ser definida, ¿cómo definimos movimiento? Piensa de Man a partir de Locke. Lo que busca lo moderno es que el filósofo abandone toda jerga, todo estilo y exponga claramente y de forma inteligible, lo que algo es. Lo que mencionamos al inicio respecto de la ilusión de sencillez que transmiten las tecnologías desde las redes sociales a la inteligencia artificial, de un sí o no, sin matices ni complejidades, busca la inteligibilidad de un control disciplinar de la verdad. Entonces, en los distintos momentos, para definir, se hace uso de elementos sinónimos, como lo plantea respecto de la idea de movimiento. Para los atomistas, es el paso, pero reemplaza una palabra por otra buscando el fondo. El campo semántico de significación amplía la correlación respecto de esa manera de comprender. Lo inteligible no hace otra cosa que desplazarse a la dimensión anasémica. Lo que implica una traducción. El discurso sobre las ideas simples, es una traducción, que contiene en esa disposición, una traslación que se sostiene de mejor modo en la metáfora. En el análisis de la epistemología de la metáfora, el proceso de búsqueda del conocimiento termina por desplazarnos, por convertir ese discurso en un discurso figurativo, en la metáfora que se expone a sí misma en ese desplazamiento. En este sentido, el saber siempre es el paso que traduce la apercepción en la traducción de una traducción que apunta a la experiencia. La comprensión traduce, pero no define. En ese aspecto, lo que mueve ese proceso de traducción, es lo que queda invisible. Lo que no se percibe en el desplazamiento que envuelve el campo de significación o el plexo de comprensión que hace significativo los elementos que sostienen las relaciones materiales.

En ese proceso del pensar, como acercamiento al conocimiento, la metáfora es concebida como desplazamiento del discurso de la definición a la traducción. La metáfora señala en su propia etimología la operación que describimos como desplazamiento. Pero esa disposición a la traducción expone al lenguaje a su propio movimiento sin centro. Donde el juego diferencial, el diferimiento, dispone de su propósito constitutivo y en movimiento, lo que no se constituye es su inteligibilidad última, implicando un juego de reflejos, de semejanzas que se van vaciando hasta encontrar su propio borde. El paso de la descripción que involucra una acumulación de palabras en torno a la idea, está finalmente, orientada por la metáfora como desplazamiento. En ella, toda idea se desmigaja en palabras que son tropos de tropos. Como el ejemplo que de Man expone sobre la luz y la idea; la idea (*eide*) de luz, implica comprender la luz de la luz. Pero en ese ir hacia el significado de la palabra lo que se descubre es ese movimiento de la traducción que nunca puede decir qué es algo. Sino un algo como algo (de la estructura existenciaria de la interpretación en Heidegger).

La persecución y huida del tropo produce una narrativa, un cuento, en cuya temporalidad se despliega lo que está fuera del sujeto. El desplazamiento, por lo tanto, constituye este sujeto estabilizador. Esa instancia determina al objeto dentro de la significación que le da el nombre y en el que señala su condición de cosa permanente, conocida por el sujeto. Pero el borde del despliegue del relato, del cuento, la narración que constituye el tropo, media su propio desplazamiento, donde la bestia que persigue y de la que huye no aparece. Ese desplazamiento es la espalda herida del sujeto que no ve su escisión, la bifurcación que se abre y lo desfonda. La viralización que muestra en la metáfora la apertura de la decodificación a lo no decodificable (Burroughs). Ese común despoja al sujeto de su estabilización, lo abre al poema. Lo empuja a una comunidad que se retira en un hacer que interpela lo otro irreductible. Ese común vuelve en el intervalo, en la traducción como sobrevida por la fuerza vital que implica.

¿Por qué el poema es lo abierto, el poema como tal? Toda escritura es huella, ceniza de ese instante que se retira, pero es también su deseo. El poema es la excepción insostenible, pero el común inadvertido. ¿Cómo se traduce a un común que no traicione al poema? En este sentido, es siempre un problema de escritura, de lenguaje, de límite. Pero es a la vez una verdad sin categorías, intraducible. Y a la vez nada que traducir. Es en su huella como proximidad. No es humano.

En el flujo de la fuerza vital, esas entidades que aparecen no tienen un borde definido, son modificaciones. En esas modificaciones que se producen en el flujo, los modernos[38] vieron como base al espíritu, al sujeto. La base del flujo se destrabó en el reflejo. En el mero espejo del flujo, el sujeto se sostuvo un instante y se sumergió como una modificación más en ese tránsito. Este proceso de distinciones que se convierten en abstracciones, son articulaciones y desarticulaciones del sujeto que se producen como modificaciones por algo que no es el sujeto. En este sentido, el espíritu se conforma como una similaridad que surge de su incapacidad de ser, en un estadio que precede a las entidades. Las modificaciones son los elementos que en sí mismos están vacíos de ser, de intención. No conforman sentido, más que en la abstracción que formula el sujeto que se produce en esas modificaciones. Se articula en un como si, que es mera similitud, y, disimula esa condición para ponerse a sí mismo como base. Pero que, en el lenguaje que se desplaza como tropo, se descubre. La metáfora nos revela ese momento de articulación en la similitud que implica un desplazamiento que la vacía, y la destituye en el movimiento, en el paso que no se completa en un sí mismo.

> "Ser e identidad son el resultado de un parecido que no se halla en las cosas, sino que es postulado por un acto del espíritu que, como tal, solo puede ser verbal. Y puesto que en este contexto ser verbal significa dar lugar a situaciones basadas en un parecido ilusorio (siendo la ilusión determinante la de una negatividad compartida), el espíritu, o el sujeto, son la metáfora central, la metáfora de las metáforas." (de Man, 69, 1998).

En esta articulación de la narración, el discurso se vuelve autobiografía del sujeto, ya que narra en tercera persona la relación entre las cosas. El sujeto está inmerso en la narración, es lo narrado de la narración. El conocimiento como base, tiene a

[38] Pensar en el "Ser" de Sartre del *Ser y la Nada* como un punto, entre otros, culminante de lo moderno, por la consciencia que propone, tiene la precisión de una lectura que se subsume en las declaraciones del existencialismo como humanismo, por la problemática que expone. Pero ese "ser" macizo lleva al borde la percepción del en sí, y el surgimiento de una consciencia que no depende solo de sí (el para sí), sino que en la complejidad del desplazamiento de ésta por la nada, está condenada. Porque ahí, en esa instancia, un algo otro se hace patente, pero de forma insoportable, nunca como totalidad, sino como una materialidad o una temporalidad no humana. Así se torturan los personajes de *A puerta cerrada*, en la ausencia de parpadeos y el encuentro con la mirada vigilante del otro, lo insoportable sin mediación; la *Náusea*, en el tacto de la materia, incluso en la mirada, cuando lo otro asoma como aquello que no podemos contener, soportar, lo intraducible. La intuición, la mirada se aproxima a ese flujo, pero un flujo macizo al que nunca encontramos en su totalidad. Solo una serie de apariciones, momentos, tiempos que no pasan. El "Ser", en este caso, está pensado por una herida que lo cruza por dentro como un gusano, la nada. Los párpados que pausan lo otro es la diferencia que imagina arrancarle a sus personajes, para sostener el abismo insoportable del Ser, que solo es. Me parece que el velo del humanismo, de la necesidad histórica y el compromiso del propio Sartre, no deja ver del todo lo que su propia obra de cierto modo revela. Aunque su mirada toca los bordes más allá del centro de lo humano, vuelve a parpadear sin ver el deseo de totalidad que lo cierra, por la urgencia política existencial que atiende. Pero, esa materia pone en exigencia al hombre desde un afuera que lo sobrepasa. Con esto quiero decir que toda escritura está interpelada por algo que no es lo humano y asoma en los espacios de traducción intensiva de la lengua como ocurriría con Sartre. No hay un movimiento de un punto a otro, su modificación es la nada que permite el surgir de la conciencia. Pero, la interpelación existencial, persiste, modificada, desplazada, abierta a carne viva. El desvío que se extravía en el desviar que lo produce.

la figuración como elemento que no se puede sacudir, es la mediación que implica al sujeto. Lo que en el sujeto se traduce en tanto sujeto, surge de lo intraducible que lo constituye y lo hiere. En esa apertura, se reúne el impulso de amparo intraducible que demanda en el desplazamiento, su cumplimiento. El incumplimiento es su imposibilidad estructural, pero también su proximidad. La tensión que de ahí surge, es lo que entendemos como una intensidad cualitativa que modifica, corta, configura, pero siempre en desplazamiento. El modo de encuentro debiese ser la excepción de todo sujeto estabilizador. ¿Cómo sería posible sin caer en la disolución? Es lo que implica el rigor del lenguaje en esa proximidad. El poema es el desplazamiento, el desamparo de todo decir, lo común que retorna en esa cercanía. Sostenerse en el desplazamiento desde aquello que se opone en la representación, interpela a un representar, que en el reflejo ilusorio dispute ese espacio. Un sujeto que se asume como proximidad de lo intraducible que se expone como metáfora de sí mismo. Pero no lo declara. En cada palabra la fisura emerge.

La pregunta del sujeto moderno cartesiano por la distinción entre lo verdadero y lo falso se descompone ante las similitudes abismales que ha alcanzado la imagen viral. La referencia se difumina y produce una realidad. Lo que propone en este sentido Blanchot, no es una referencia que constituya la verdad para la distinción, sino la imagen intraducible que es la imagen semejanza, que retira todo sentido y, sin embargo, lo exige en cada traducción. Es siempre ya traducida, pero en cuya materialidad residual persiste la restancia (Derrida). Esto implica, en ese movimiento inagotable, la constitución del desfase en la representación. Lo que logra la proyección de la tecnología es la similitud indistinguible entre simulacro y verdad.

Lo que se plantea aquí es que todo mundo ya es un simulacro que sostiene sus relaciones de fuerza por la posición de una verosimilitud. Las relaciones producen los objetos que se afirman como verdad en la trama de sentido que llamamos mundo. Son en cada ocasión el hecho. Pero el hecho se produce y se disputa. La imagen semejanza, la imagen intraducible permite ver. Pero es un ver que ha sido interrumpido, no tiene asunto, la mirada es tomada, suspendida por el intervalo que fascina la intensidad de una exigencia y de un corte que no proviene del sujeto. La trama de relaciones interrumpida, es la materialidad del objeto que pierde la investidura de sentido y de mundo. Donde lo sin figura emerge en su proximidad. Esta imagen no es como lo piensa Sartre en *Lo imaginario,* como aquello donde es primero el objeto y luego la imagen mental que ocupa la consciencia. Esta imagen es la materia misma cuando aún no es objeto. Es la cosa, porque solo puede ser objeto en la medida en que está tramado en un mundo y se compone en él como signo y objeto. Pero ahí es más semejante, semejante a nada, dirá Blanchot. En ese abismo de la no verdad como fijación, lo que emerge es la fuerza de los flujos que reproducen semejanzas. La tecnología opera como el impulso que acelera, satura, lo que ya ocurre, en la configuración de lo real. La única diferencia es que es pura trama, sentido, disimulación, aunque se presente en fragmentos, producciones sin referencias y saturación, nos sumerge en el todo del sistema que el algoritmo representa como verdad y promesa del deseo. Es huida de la herida, del sufrimiento originario, de la materialidad que fractura lo humano. La imagen intraducible podría pensarse como lo expone Thayer a partir de Ruiz en el cine "La imagen-Ruiz es la representación desestabilizada" (Thayer, 63, 2019). Ahí, la imagen se sostiene en la tensión de la ausencia de sentido y exigencia de éste.

La imagen viral, la imagen adictiva, es la satisfacción momentánea de un deseo infinito, que nunca se completa. Es la réplica acelerada del automatismo de la naturaleza autotécnica. Esa saturación, suspende la demora en un automatismo que captura

el deseo como metonimia de una narración oculta, que a simple vista tiene un contenido transparente y sin ambigüedades. Se presenta como libertad y diferencia en un flujo que no es flujo ni diferencia, sino saturación del consumo. Pero, no es la imagen en tanto tal, la imagen semejanza, aunque está latente en cada deslizamiento. La imagen en tanto tal, es intraducible, es lo común. En este sentido me parece interesante la propuesta de Blanchot, en la que plantea que, cuando no hay nada, la imagen encuentra su condición, pero ahí desaparece. En esa posición, que más que poner, sustrae, la imagen se afirma en su ambigüedad sin superación. Lo desaparecido retorna en la imagen en tanto desaparecido. La imagen suspende el sentido y mantiene la exigencia de sentido. La imagen semejanza, intraducible, en tanto tal, interrumpe la imagen adictiva por la fascinación de lo indecible. Esta imagen inmediatamente desvía o evade, no permite sostener una mirada directa, quiebra la subjetividad y la sumerge en la distancia que revela como imposibilidad de sentido, es un movimiento inmóvil. Es la similitud del reflejo que el sujeto descubre de sí mismo, la semejanza del mero parecer descubierto.

En el cine o en la escritura, en tanto imagen, en tanto relato, los lenguajes se vuelven sobre sí, exponen la ausencia que los constituye y muestran el espejismo del sujeto, de su sí mismo. Revela su doble especular y verdadero. Cuando piensa en la imagen como intensificación se ve como alegoría en un primer momento, se desmigaja en lo otro del sentido. En la multiplicidad que lee constelando la superficie de tiempos que no la agotan, relato tras relato. Esa misma imagen puede aparecer como símbolo, como un significado que se nos entrega como revelación en la inmediatez de su aparición. Pero, cuando esa imagen retiene ese momento y frustra el salto revelador, se revela como imagen. Es intraducible, se sostiene como una esfinge sin secreto. Somos retenidos por aquello que no llega. Pero eso sobrevive en ella. El movimiento inmóvil, el tiempo que solo es, sin presencia o como lo diría Blanchot, es la ausencia de tiempo, el desobramiento, el intervalo de un mundo que desaparece en tanto mundo. En ese instante residual, desaparece la distinción y la referencia.

A diferencia de la imagen adictiva, viral, cargada de un sentido que satisface nuestros síes y nuestros noes, marca el camino y el mundo posible. Hace que lo virtual sea real, sin referencia, pero donde toda referencia es la fuerza de ese convencimiento que reparte la sensibilidad. La produce según los marcadores algorítmicos en cuya ideología, sentido o fuerza se inscriben. En la imagen en tanto tal, está el retorno de lo intraducible que a su vez exige la traducción y es la fuerza que se afirma en ello. Lo que retorna es la superficie de un reflejo en cuyo parecido se tejen los fantasmas de esa exigencia. El retorno de lo que nunca vuelve. La imagen en tanto tal, la imagen común, intraducible, nos devuelve nuestra propia imagen, el reflejo plegado que se relaciona con lo que se sustrae a la relación y deja a la deriva a la conciencia plegada. En esa vacilación está la exigencia de comunidad, el amparo, el comunismo como retirada y relación con el límite y el abismo. Es la materialidad desarticulando la virtualidad del sentido, es la interrupción, el intervalo. Pero, es común a los sujetos. Quizá la imagen viral es la huida existencial del ego bastardo a la exigencia intensiva. La imagen sostiene la ambigüedad esencial entre la aparición del simulacro material y su desaparición. Es decir, que la materia es símil de sí misma sin sustancia, sin sujeto o ser, a la base, que unifique y delimite sus flujos. Solo es. ¿Cómo se articula lo común político, ahí, donde el sujeto no decide ni asiste? Se decide, ahí, donde es exigido sin exigencia. La exigencia misma es lo que lo pliega en la tensión de la consciencia. Implica asumir el límite que lo desarticula.

Le hemos adjudicado esa condición a la imagen virtual, viral, en contraposición a un mundo verdadero o real. Pero ese mundo es ya una virtualidad, la tecnología ha

acelerado ese ocultamiento del que se place la naturaleza misma, es la sobrecarga, el exceso de sentidos, de mundos y su saturación. La realidad evanescente no logra cuajar. La suspensión no nos entrega la imagen real como significado o sentido, sino la suspensión de lo abierto en lo que no podemos refugiarnos y donde el sujeto queda a la deriva. Pero, es expuesto a ese común intraducible donde nada llega a cuajar como un todo del ser. La pregunta del sujeto moderno cartesiano que busca distinguir lo verdadero de lo falso se descompone sin referencia.

Lo que propone en este sentido Blanchot no es una referencia que constituya la verdad, sino la suspensión, que de todos modos se ve exigida por esa necesidad de sentido. Lo que logra la proyección de la tecnología es la similitud indistinguible entre simulacro y verdad. Lo que se plantea aquí es que todo el mundo ya es un simulacro que sostiene sus relaciones de fuerza. Los procesos de las relaciones quedan expuestos en el intervalo de la imagen semejanza, de la imagen intraducible. Es la materialidad del objeto que pierde la investidura de sentido y de mundo, donde emerge lo sin figura. ¿Cómo sobrevive el sujeto a la deriva de la imagen viral? El sujeto, se piensa como semejanza material a partir de la imagen intraducible que interrumpe el sentido, el pliegue que se vuelve sobre sí, la relación con la no relación.

La traducción es la disposición propia del lenguaje. El lenguaje se desplaza, metaforiza, traduce aquello que se fija en la idea. Pero, de inmediato es desplazado. Hamacher, Blanchot, han pensado en la traducción a partir del texto, *La tarea del traductor* de Benjamin. Hay un elemento que me parece interesante en el modo en que esas lenguas construyen el sentido y lo real. Esto sucede de manera intensiva. Lo común implica que la lengua nos remite a lo intraducible del traducir.

> "Cuando nos hallamos en presencia de una obra de arte o de una forma artística nunca advertimos que se haya tenido en cuenta al destinatario para facilitarle la interpretación. No se trata sólo de que la referencia a un público determinado o a sus representantes contribuya a desorientar, sino de que incluso el concepto de un destinatario «ideal» es nocivo para todas las explicaciones teóricas sobre el arte, porque éstas han de limitarse a suponer principalmente la existencia y la naturaleza del ser humano. De tal suerte, el arte propiamente dicho presupone el carácter físico y espiritual del hombre; pero no existe ninguna obra de arte que trate de atraer su atención, porque ningún poema está dedicado al lector, ningún cuadro a quien lo contempla, ni sinfonía alguna a quienes la escuchan." (Benjamin, La tarea del traductor)

La traducción parece requerir un original, pero no lo dispone facilitándolo. Lo que requiere de un desfase que interroga al traductor por el modo en que se da el paso del original a la traducción. No obstante, aquello parece cuestionar la noción de original. Si pensamos, no en la obra de arte por ahora, sino, en lo común intraducible, lo que emerge, es que aquello que llamamos lo común, resiste a una comunicación que lo determine como camino único. Y, por otro lado, ese mismo común, emerge como poema cuando la obra es así desobrada. El original puesto en cuestión se vuelve diferencia, fuerza de esa diferencia, el poema en la sustracción de la obra. Algo así mueve *Detectives salvajes* de Bolaño, algo así es lo salvaje del poema como espacio de lo abierto, límite del reflejo en la traducción. Apunta y se dispone a una lengua ideal que no llega, pero que mantiene como diferencia, "todo traductor vive de la diferencia de las lenguas, toda traducción está fundada en esa diferencia, persiguiendo, aparentemente, el perverso designio de suprimirla." (Blanchot, 59, 2007). Por un lado, la construcción de la lengua única, Babel, pero a la vez, la dispersión

de las lenguas, la diferencia. ¿Cómo se relaciona con la obra de arte?, la obra aparece como el original que se dispone a ser puesto en evidencia y alcanzado en la lengua ideal de la traducción, a la vez que se retira. Para Blanchot, pensando en el texto de Benjamin, el traductor "acierta a hacer del hiato que se abre entre ellas (las lenguas de la traducción) el origen de un nuevo sentido"(Blanchot, 61, 2007), ese hiato por lo tanto, impulsa el traducir de las lenguas, el original es también una traducción. Pensado en términos de obras de arte, se enfoca a menudo en la literatura, en la lengua original, sin perjuicio de involucrar al arte en general, lo que se abre es que esa lengua sea también producto del hiato. El intervalo que permite el encuentro de las lenguas pero también su producción de sentido. El hiato es la fuerza que proporciona el impulso del traducir, de la tarea que implica ese encuentro. Lo que señala en la obra es que ella misma es una traducción en donde late el poema. Lo que desobra el intento de realización de una lengua pura, como proximidad del abismo, del cual es su huella en la escritura, una traducción sobre traducción. Sobrevive en esa marca, el desplazamiento que siempre se ha retirado y que exige ese sentido, esa lengua, que dispone en ellas la traducción. Lo común es ese retiro del intervalo, transfigura toda obra en una traducción y la dispone a ser traducida, así como a ser interpretada.

Hamacher sistematiza, detalla y complejiza la posición del traductor. Desplaza el modo de conocer sostenido por la subjetividad que elabora Kant. Expone el paso que no se ha hecho visible. ¿Cómo concebir el lenguaje como representación y realidad? Kant ha establecido una arquitectura esquemática del proceso del conocimiento y, sin embargo, Benjamin, lo desplaza desde la misma inquietud, la condición de posibilidad, el trascendental. ¿Cómo opera en la lengua el trascendental? El articulador común de la percepción del sujeto y de aquello que no es el sujeto en su relación con la materialidad y la formulación de la representación. Podríamos decir que, el paso va del representar al traducir. En ese movimiento se transforma toda una mirada que ya no está anclada al sujeto como lo conocemos en la subordinación que nos permite la distinción clara y precisa de una determinación apodíctica. El desplazamiento de lo trascendental a las lenguas, pasa por el corte intensivo y la búsqueda de esa instancia intensiva en la formación de las lenguas. La relación con el sentido, su posibilidad de ser traducida y de fijar un conocimiento. "El conocimiento es relación" (Hamacher, 41, 2022) es una relación con el proceso del conocer. Con lo que media el conocimiento, donde vemos lo referido, lo conocido. La cognoscibilidad es el medio común entre la cognición y lo conocido, tiene que haber esa potencia independiente del objeto. Esa potencia tiene como base a Dios o el sujeto, que sostiene esa potencia, por lo tanto, tiene que haber historia para el cumplimiento de esa potencia. El sustrato se diluye en la traducción. La lengua que piensa Benjamin, no está estructurada según el esquema del juicio. No está limitada por el esquema de correspondencia o adecuación, no es la síntesis entre la intuición y los conceptos. La traducción sería en primera instancia independiente de la realidad. La traducibilidad sobrepasa las limitaciones de la estructura del sujeto. La traducibilidad de la lengua tiene ella misma una exigencia. Hamacher nos comenta que es análoga a la de la ley kantiana. Esa exigencia está en la lengua misma, no en el sujeto, ella es exigencia de la esencia de toda obra, de la lengua misma en que la obra está redactada. Lo que sobrevive, como pervivencia de la relación de la lengua con la traducción, es la exigencia de traducibilidad. Esto excede cualquier subjetividad.

> "La esencia de algo se define –se indefine [*infinitiert*]– en tanto sobreexigencia infinita de cualquier realidad proposicional; la esencia de la lengua, su tra-

> ducibilidad, su posibilidad de ser traducida, se define como posibilidad más allá de toda posibilidad, como transposibilidad [*Übermöglichkeit*] y posibilidad de una imposibilidad. Si la traducibilidad es una posibilidad y una exigencia de la esencia de la obra, pero, en tanto semejante posibilidad, traspasa toda realidad posible, entonces ella ha de ser la posibilidad –y la exigencia– de la intraducibilidad y, por ende, una posibilidad y una exigencia que es del todo imposible que se corresponda con ella misma sin al mismo tiempo destrozar toda correspondencia." (Hamacher, 47, 2022).

Lo que nunca se corresponde es la traducibilidad con su proceso, es ella misma lo intraducible y común a la lengua. La no correspondencia es lo común. En este sentido, la no correspondencia es el momento que aparece en la intraducibilidad de lo traducible, piensa Hamacher. La lengua, en esa traducibilidad se presenta para Benjamin, como una lengua intensiva. Lo intensivo es inextenso. La esencia de una lengua está en su traducibilidad, la traducción es la forma apriorística del sobre, que pervive en otra lengua. Esa pervivencia del sobre que, es lo que queda, la huella de lo desaparecido que se refiere volviéndose al original. Su retorno a lo desaparecido. En la traducción, cada lengua es la última lengua y el pervivir de la traducción. La traducción no es una lengua entre las lenguas, no se fusiona con ellas, permanece alejada por un mínimo absoluto. Esa relación no se da como la formulación moderna de sujeto y objeto. Esto se desplaza a la formulación interlingüística e intralingüística, es decir que las condiciones de realidad, la estructura de esa formulación se genera de manera lingüística. En la categoría lingüística se anticipa el *intensivum* de la materia de la sensación. La traducibilidad sería el trascendental de las lenguas según Hamacher. La traducción de la lengua trascendental como función mediadora, esa mediación es anticipación de la materia lingüística en el caso de Benjamin. Lo que se anticipa en ello es la relación de las lenguas entre sí.

La traducción anticipa lo venidero, como lo otro de la traducibilidad que media en esa no correspondencia consigo. En la medida que se anticipa corresponde, pero descomponiendo. La traducción es una lengua superior, en el sentido en que nunca es apropiada por el sistema propositivo. Supera en otra, en el sentido de sobrepasar. La historia y el conocimiento surgen de la traducción y, el modo en que se estructuran, es a partir de la lengua intensiva y de la anticipación que empuja la traducción. Este modo trae consigo el instante venidero, incrustado en su disposición a otro. El movimiento de la traducción irrepresentable es el mismo intraducible, impronunciable. Las lenguas serían el tránsito y la diversidad por este modo de operar, en la diferencia que permite la traducción. La lengua pura, en tanto lengua, solo habla en su descomposición. El continuo de la lengua es esencialmente discontinuo. Esta continuidad es condición de la representación, pero justamente se encuentra sustraída de la representación.

> "La radicalización del poema es al mismo tiempo su pulverización, porque el continuo que contiene a todo en sí, a su vez no está contenido en el continuo, por lo que solo puede ser continuo y, al mismo tiempo, no puede serlo; es por este motivo que solo puede conducir a una aporía que no admite continuidad entre continuidad y no-continuidad, y por esto el continuo solo puede atestiguarse en su interrupción" (Hamacher, 87, 2022).

Toda traducción es la interrupción del continuo de las lenguas. Lo intraducible son traducciones y todo lo que en las lenguas está dispuesto hacia la traducción.

Cada momento de la historia, de la representación, es la no co-incidencia consigo mismo. La traducción designa el estadio del sobrevivir, del vivir por sobre sí mismo de las obras, o sin ese sí mismo. Construir en la figura mediante la demolición y el abandono. La traducción desplaza, por ello, al sujeto que llega tarde y busca llenar el intervalo con el absoluto. Pero, aparece un resto que se resiste. Ahí lo común se retira, el poema aparece como vestigio de lo deshecho. La fuerza de ese movimiento, surge de esa retirada como interrupción. Excepción que dispone el límite a su temblor, a la vulnerabilidad de la que se desprende.

En la obra el signo no es equivalente, pero es su traducción asumida, mediada por él, donde la traducción misma no puede ser intercambiada. De este mismo modo, una economía de la mímesis, requiere de una moneda de circulación que nunca circula en correspondencia con la estructura financiera y, esta misma nunca equivale al flujo de su formación. Es el signo, la traducción, la no equivalencia de la lengua intensiva. ¿Cómo se traduce, de modo que no se traicione ese momento de la excepción, de lo común impronunciable? Ahí, se vuelve próximo el paso de la traducción misma. Quizá lo que rodea todo este ámbito intensivo, siempre requiere volver a preguntarse por aquello que no cae en el cálculo y la reducción. ¿Cómo es posible pensar una relación con lo común que no esté sujeta al cálculo como equivalencia? ¿Qué hacer? Cuando la descomposición es lo que en el hacer se vuelve no equivalencia, moneda falsa.

Referencias

Benjamin, W. (1971) La tarea del traductor. Trad. H.A. Murena, Edhasa, Barcelona.
Blanchot, M. (2005) El libro por venir Trad. Cristina Peretti y Emilio Velasco. Trotta, Madrid.
_____(2007) La amistad. Trad. J. A. Doval Liz Trotta. Madrid.
Burroughs, W. (2009) La revolución electrónica. Trad. Mariano Dupont. Caja negra, Buenos Aires.
de Man, P. (1998) La ideología estética. Trad. Manuel Asensi y Mabel Richard. Cátedra, Madrid.
Hamacher, W.(2022) La detrición de la lengua. Trad. Niklas Bornhauser Neuber. Metales Pesados, Santiago de Chile.
Sartre, J. P. (1966) El ser y la nada. Trad. Juan Valmar. Losada, Buenos Aires.
_____ (2005) Lo imaginario. Trad. Manuel Lamana. Losada, Buenos Aires.
Lihn, E. (1996) El circo en llamas. Lom ediciones, Santiago de Chile.
Thayer, W. (2019) Imagen exote. Palinodia, Santiago de Chile.

Huanca del fin de Atahualpa. Una introducción

Andrés Ajens

"Danza de la degollación del Ynga" (acuarela E.172),
Códice Martínez Compañón, Cajamarca (c. 1784).

La "materia" del Inca

De los sucesos históricos de la captura, prisión y muerte de Atahualpa Inca en Cajamarca a manos de Pizarro (entre noviembre de 1532 y julio de 1533), los relatos que dan cuenta de ellos coemergen con los sucesos mismos, tanto en el heterogéneo campo andino como en el español. Su "estabilización" en relatos alfabetográficamente registrados se da primero, de cierto, entre españoles y, al cabo de algunas décadas, también entre indígenas y/o naturales, siendo los más destacados entre estos los testimonios (relatos) del Titu Kusi Yupanqi Inca (Vilcabamba, 1570) y de Felipe Guaman Poma de Ayala (Lucanas, c. 1616).[39] A mediados del siglo XX el registro de relatos orales serranos (muchos de ellos en quechua) iniciado por Óscar Núñez del Prado, Josafat Roel Pineda y José María Arguedas (los llamados "mitos" del Inkarrí), vuelve a patentizar que la persistencia de la memoria nativa fuera (aunque no completa ni exclusivamente) a la vez de los circuitos letrados.[40]

* *Huanca del fin de Atahualpa / (Ataw Wallpap p'uchukakuyninpa wankan)*, traducción del quechua y notas léxicas de D. Flores Chumacero, introducción y un par de ensayos *ad hoc* de A. Ajens. De próxima publicación por Ediciones Macul.

[39] Se pudiera incluir también entre ellos el relato que ofrece el quechua-hablante Juan de Betanzos en *Suma y narración de los incas* C. 1560), tomado de la familia de su mujer, la ñusta Angelina Añas Yupanqui, hija de Huayna Cápac y hermanastra de Atahualpa, y, por supuesto también, el relato *ad hoc* que reporta *La Historia general del Perú* (1617), del Inca Garcilaso.

[40] No todos los llamados "mitos" (o relatos) del Inkarrí abordan los sucesos de Cajamarca, aunque una porción importante de ellos lo haga (Omer 2009).

La puesta en escena (dramaturgia) de los sucesos de Cajamarca es más tardía. Tenemos noticias ciertas de ello a comienzos y fines del siglo XVIII (Frézier 1716, Martínez de Compañón, c. 1784, y Mercurio Peruana, 1790).[41] Carecemos, aunque no completamente, de datos de puestas en escena durante la mayor parte del siglo XIX (volveremos sobre esto); solo a fines de ese siglo y comienzos del XX las informaciones se multiplican (y, en algunos casos, sus "guiones" o textos de base, la mayor parte en quechua y castellano) tanto en la zona de la sierra norcentral peruana (actuales departamentos de Áncash, Junín, Ayacucho y norte de Lima) como en la zona del altiplano y de los valles bolivianos (actuales departamentos de La Paz, Oruro, Cochabamba y Potosí), del cual el *Ataw Wallpap p'uchukakuyninpa wankan* (en adelante AWPW), cuya traducción, tras Lara (Cochabamba, 1957), Husson (Ginebra, 2001), y Szeminski (Lima, 2022), por el querido escritor y quechuista potosino D. Flores Chumacero ofrecemos en este volumen, con notas léxicas y filográficas, y un par de ensayos de yapa, es una de sus variantes (no sólo como veremos luego) más citadas.

Hasta hoy no es posible determinar si todas estas escenificaciones responden de alguna manera u otra a algún "guion madre" o común (ya en quechua, ya en castellano o, desde los inicios acaso bilingüe quechua-castellano fuera). Desde ya, como precisaremos luego, las diferencias entre puestas en escena "peruanas" y "bolivianas" suelen ser marcadas, más allá del trasfondo histórico común, aunque haya también no pocos elementos concordantes. Lo que es seguro es que se trata de textos y escenificaciones delineadas al calor del *tinku* y/o *tinkuy* (encuentro y a la vez pugna y/o desencuentro) hispano-andino, pues no hay evidencia ni especulación válida alguna que dé cuenta de la existencia de algún "teatro" en el Ande prehispánico, en el sentido de representación dramática con actores y parlamentos predados en escena (independientemente de que, a nivel estilístico, los textos quechuas de tales representaciones no dejen de emparentarse con formas tradicionales andinas).[42] Evidentemente: que en el *Tawantinsuyu* (Cuatro comarcas coyuntadas *alias* Incario) no haya habido "teatro" —ni "libro" ni "letra", etc.— no presupone juicio de valor alguno sino un dato diferencial en juego, tanto como que en Castilla (u "Occidente", si se quiere) no haya habido *khipu* alguno ni, *à la lettre* por caso, *malku*(s).

Tanto los relatos como las escenificaciones de la captura y muerte del Inca, pero también otros modos de inscripción (en taquis, o bailes cantados, y keros, o vasos más o menos ceremoniales, por caso), configuran lo que podemos llamar la "materia" o "ciclo" del Inca, en la acepción literaria de ambos vocablos (según la RAE, para ciclo: "Conjunto de tradiciones épicas [o épico-dramáticas, para el caso] concernientes a determinado período de tiempo, a un grupo de sucesos o a un personaje heroico"; este último adjetivo bien pudiera suplantarse aquí, con ciertas precauciones, por "histórico"). La "materia" del Inca (de Atahualpa u otro), entonces: el corpus plurilingüe

[41] Con respecto a la inverosimilitud de la puesta en escena de la materia de Atahualpa a mediados del siglo XVI consignada en la *Historia de la villa imperial de Potosí* (c. 1736), de Bartolomé de Arzáns de Orsúa y Vela, remitimos a Flores Galindo (1986), Burga (1988) y en parte, claro, a Ajens (2015).

[42] La hipótesis en contrario, esto es, la que afirma que hay un "teatro" inca prehispánico, defendida especialmente por Husson (2001 y 2017) y Szeminski (2022), en la huella de Anchorena (1874), Lara (1957 y 1961) *et alii* resta, como hipótesis *alias* barrunte, a probar, comprobar o, al menos, a volver mínimamente verosímil. Lo cual no implica, de cierto, que no hay ni haya habido (otras) formas de mimar y/o "representar" (de manera más o menos "fingida" y/o "ficcional"), mascaradas y/o simulaciones ya paródicas o burlescas, ya rituales, e incluso algún "teatro andino" (por decir *Tawantinsuyu*), por decir, no puede sino haber habido y aún (lo hay) en sentido lato. Sobre mimaje sin logos y/o "parlamentos" (aunque no enteramente sin "voz") y/o "máscaras" en el Cuzco del Incario y en su periferia, cf. "Manuscrito de Huarochirí" (c. 1599) y Pachakuti Yamqui (c. 1621).

y por momentos interlingüe, heterogéneo (repartido desde ya entre narraciones y dramatizaciones, etc.) y aun abierto por antonomasia.

El ciclo dramático altoperuano

Del llamado *ciclo dramático* altoperuano o "boliviano" de la muerte de Atahualpa, o *Atahuallpap wañuynin* ('Muerte de Atahualpa'; Beyersdorff 1997), al día de hoy hay al menos cuatro variantes publicadas, más dos cuyos libretos se encuentran completos pero permanecen inéditos (Beyersdorff, op. cit.), y al menos hay otras ocho cuya existencia ha sido atestiguada.[43] De las cuatro publicadas, tres (las de Challacollo, Oruro y San Pedro de Buenavista[44]) son bilingües: los personajes indígenas hablan en quechua y los españoles, en castellano, salvo el lenguaraz "Felipillo", quien, en Challacollo al menos, habla en ambas lenguas. La cuarta variante, conocida como "de Chayanta" o *Ataw Wallpap p'uchukakuyninpa wankan* (*Tragedia del fin de Atahualpa*, en traslación de J. Lara; *Cantar del fin de Atahualpa*, en J.-Ph. Husson; *La tragedia de la muerte de Ataw Wallpa*, en Szeminski), está exclusivamente en quechua. Se trata de guiones manuscritos o "cuadernos de ensayo" de dramas escenificados en pueblos de los departamentos del occidente y centro de Bolivia, en ocasión de las "fiestas patronales", es decir, aquellas dedicadas a los santos patronos (cristianos) de cada pueblo, desde tiempos no precisados.

Los cuatro guiones (publicados) tienen suficientes puntos en común como para ser considerados como parte de una misma tradición textual, aunque también presentan diferencias significativas. Ello habrá implicado que, a partir de un mismo texto matriz o común, se habrán configurado variantes por amputación y/o añadido de pasajes e incluso de personajes, por obra de *reescribidores* y/o encargados de las puestas en escena. Si esta tradición textual forma parte o no de una tradición textual mayor —panandina, por caso— de escenificaciones de captura y muerte del Inca (como ya recordamos, está acreditado que desde al menos comienzos del siglo XVIII se vienen montando escenificaciones populares-indígernas con la misma temática en diversas zonas del virreinato peruano), es algo que aún está por dilucidar[45].

[43] Variantes publicadas: Oruro (1942; Balmori 1955), Chayanta (d. Oruro, 1871; Lara 1957), San Pedro de Buenavista (1955; Guardia Mayorga 1963/1987) y Challacollo (d. Oruro, 1952/1980; Beyersdorff 1997). Variantes inéditas: Santa Lucía, d. Cochabamba,1937 (Beyersdorff: 1997) y Crucero de Belén (d. Oruro, 1952; Beyersdorff: 1997). Variantes atestiguadas: Tiahuanaco (d. La Paz, circa 1900; Vellard y Merino: 1954), Yarvicoya-Caracollo (circa 1905, 1996, d. Oruro; Beyersdorff: 1997), Toco (d. Cochabamba, 1938; Unzueta: 1945), Corococoro (d. La Paz, 1951; Vellard y Merino: 1954), Toledo (d. Oruro, 1958; Bredow: 1987); Oruro (1970; Beyersdorff: 1997); Oruro (1989; Beyersdorff: 1997); y Potosí (1994; Beyersdorff: 1997). Se ha publicado también la llamada variante de Yarvicoya (departamento de Oruro) que, de facto, es transcripción levemente desviada de la variante de Challacollo (Gutiérrez 2013).

44 El filósofo peruano Guardia Mayorga publicó en una revista de circulación restringida la llamada variante de Santa Lucía en 1963 (habiéndola recibido en Cochabamba en 1955, donde por entonces residía), la cual fue vuelta a publicar por el quechuista Teodoro Meneses con el nombre "Debate de Incas" en 1987 en la revista *Kuntur* de Lima. Beyersdorff (1998) sostiene que Guardia Mayorga se habría confundido con la variante de San Pedro de Buena Vista, tal como esta viene resumida por Lara en la introducción a su edición del AWPW en 1957. A menos que el propio Lara se hubiera confundido en su descripción… En vista de que es la única de las variantes publicadas a la que no hemos tenido acceso (no está ni en la Biblioteca Nacional del Perú, en Lima, ni en la Biblioteca del IFEA ni en la Fundación Riva Agüero, en Lima, ni en la Biblioteca Nacional de Bolivia, de Sucre, ni en los archivos de Jesús Lara consultados en la Fundación Patiño, de Cochabamba, ni en la Biblioteca Municipal de La Paz), seguimos en este punto a Beyersdorff.

[45] De acuerdo a la *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (B. Arzáns [c. 1736] 1965), "comedias" bilingües (en "verso mixto del idioma castellano con el indiano") sobre la captura y muerte de Atahualpa se montaron en Potosí ya en 1555, apenas a nueve años de su fundación, interpretadas por "nobles indios" (hay comedia con la misma temática también para el año 1641). Más allá de las eventuales razonables dudas (Burga 1988, Flores Galindo 1993, etc.) sobre la ¿alegórica? datación indicada por Arzáns, representaciones con el motivo de la muerte de Atahualpa están atestiguadas sin discusión desde inicios del s. XVIII en el virreinato peruano (cf. Frézier 1716). Frézier agrega una delimitación

Sea que compartan o no un sustrato común, una diferencia significativa entre las escenificaciones "peruanas" y las "bolivianas" es que en estas últimas, con las variaciones del caso, la captura y muerte del Inca viene *enmarcada* por cortos pasajes que suceden en España: despedida, al comienzo, del conquistador (Pizarro) por parte del rey (*Ispaña*), quien lo conmina a tratar "sin perjucio" a los *naturales* del Nuevo Mundo; luego, al final, retorno de Pizarro a España y castigo de este por el rey, por abusos contra el Inca. Con ello las escenificaciones altoperuanas comparten, sorprendentemente, rasgos estructurales con relatos sobre la captura y muerte del Inca en grupos *huilliche* del sur de Chile y Argentina, registrados desde inicios del siglo XX, incluso antes de que los primeros guiones bolivianos y peruanos ni los primeros "mitos" del Inkarrí fueran publicados (volveremos).[46]

Remitiéndonos a las variantes publicadas del ciclo "boliviano", hasta hoy subsisten aspectos relevantes que permanecen como enigmas: tanto la determinación de las datas de composición, la autoría (o co-autoría) así como su eventual intencionalidad primigenia, siguen suscitando jugosos y tan friccionales como "ficcionales" debates.

Para dar sólo una idea de las discordancias relativas a la datación de lo que habrá sido el texto de base, hay quienes lo habrán remitido al siglo XVI (Vellard y Merino 1954; Balmori 1955; Lara 1957; Husson 2001), mientras otros tienden a situarlo entre los siglos XVII y XVIII (Gisbert 1968; Beyersdorff 1997; Itier 2000; García Bedoya 2008).

Por tratarse de textos continuamente transformados al calor de las puestas en escena, en las variantes publicadas es posible encontrar pasajes en quechua y en castellano idénticos o casi idénticos entre una variante y otra y, a la vez, pasajes propios de cada variante, algunos probablemente antiguos y otros añadidos como injertos más recientes. Todo ello le confiere un cierto aire (o desaire) algo monstruoso a los textos[47] — y particularmente a las variantes de Challacollo y de Oruro, donde junto con pasajes en quechua (en verso y prosa) y pasajes en castellano (nomás en prosa) presumiblemente antiguos, hay injertos en castellano de procedencia notoria del siglo XIX, como aquilatamos a continuación.

Fuentes modernas de las variantes de Oruro y de Challacollo

Quienes primero habrán llamado la atención sobre la existencia de injertos en castellano de evidente procedencia moderna en algunas de las variantes son Jehan Vellard y Mildred Merino (1954), en particular en referencia a la variante quechua-castellana-aymara de Corocoro, al este de La Paz, de mediados del s. XX (variante documentada por ellos a partir de un informe de Néstor Cusi, quien interpretara el rol de Atahualpa en Corocoro); Vellard y Merino hablan de un presumible "texto quechua

geográfica valiosa: tales representaciones —que el viajero francés caracteriza como "une espèce de Tragedie"— no se montaban en la costa sino en "las grandes ciudades de tierra adentro" [*avancées dans la terre*], es decir, no en Lima sino antes bien en Potosí, Huamanga y/o Cuzco. Y a fines del s. XVIII, tanto Martínes Compañón (c. 1784) como el Mercurio Peruano (1790) dan cuenta de "representaciones" análogas en Cajamarca y Cajatambo (actual provincia de Áncash), respectivamente.

[46] Cf. en particular Koessler-Ilg, 1956 [1954], *Histonium* nº 200, de Buenos Aires; Koessler-Ilg, *Cuenta el pueblo mapuche* (2006: 278: 288), Contreras, "El mito del Rey-Inca en los hüilliches" (1991), Dillehay, *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: el sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales* (2011: 148-150), y Gissi 1997.

[47] Itier (2009: 217) habla, con sentido negativo, de "patchwork" textual en referencia a AWPW. Sobre lo "monstruoso" en los lindes de la representación, cf., por caso, Derrida 1967, "Le *théâtre de la cruauté* et la clôture de la représentation", y, al paso, "Passages — du traumatisme à la promesse" (1990).

primitivo", probablemente fijado en el siglo XIX "con numerosas influencias de los manuales de historia utilizados en las escuelas primarias de Bolivia".[48] Además de la versión de Corocoro, también ello es notorio en las variantes de Oruro (de 1942, publicada por Balmori en 1955) y Challacollo (de 1952; en Beyersdorff 1997).[49]

Aunque la determinación de fuentes modernas de algunas de las variantes no resuelva los enigmas ya entrevistos, sí permite, hasta cierto punto al menos, acotarlos. No resuelve el enigma de la datación de una variante, mucho menos la de un eventual texto-matriz, porque los injertos (modernos) son por definición posteriores a la constitución de tales variantes. Y, a la vez, sin embargo, acotan de algún u otro modo el enigma (el de la datación textual, desde ya), pues si se determina la datación de los textos de los que provienen los injertos ello permite conocer la posible datación máxima del texto de la variante que ha llegado hasta nosotros. No necesariamente la fecha de la constitución de una variante como tal, insistimos, sino del texto de dicha variante con que contamos.

Hemos podido identificar al menos tres fuentes de injertos modernos; dos que operan en las variantes de Challacollo y de Oruro, y uno presente solo en la de Challacollo. Las tres corresponden a obras de mediados y fines del siglo XIX, y los extractos se insertan comúnmente en extensas peroratas de Pizarro, Almagro y/o el cura Valverde (o Luque, en la variante de Oruro) que manifiestamente se alejan del registro dramático predominante en el resto de los pasajes de cada variante (las cuales, entreverando verso y prosa, no presentan mayormente divisiones en cuadros, actos o escenas, dándose más como un fluir o una yuxtaposición no poco anárquica de escenas punteadas por un "coro" de ñustas o pallas).

Las fuentes (poscoloniales) en las variantes de Oruro y Challacollo —todas del siglo XIX— son:

***Pizarro y el siglo XVI**, Novela histórica*, del escritor y político español Pablo Avecilla, publicada en la Imprenta de Severiano Omaña, Madrid, 1845 (reeditada siete años después como *La conquista del Perú*, en París, ed. Boix et Cª). Pasajes textuales o levemente modificados de esta novela se encuentran tanto en la variante de Oruro como en la de Challacollo.

Libro de lectura, vol. 2, del profesor cubano y miembro de la Academia de la Lengua Española, Luis Felipe Mantilla, Nueva York, 1866, capítulo titulado: "Descubrimiento y conquista del Perú"; hay reedición en Buenos Aires, 1888, y, a partir de 1892, en México. Pasajes textuales o levemente modificados de este libro se encuentran en las variantes de Oruro y Challacollo.

Áncora de salvación. *Devocionario*, del jesuita catalán José Mach, Imprenta Hermanos de Gorgas, Barcelona, 1863; reeditada decenas de veces en el siglo XIX en España, y en México y Buenos Aires a comienzos del XX. Pasajes textuales o levemente modificados de este libro se encuentran sólo en la variante de Challacollo.
Ejemplos:

[48] J. Vellard y M. Merino (1954:118), donde, en referencia a la variante de Corocoro, precisan: "el diálogo y los cantos son parte en aymara, parte en quechua, indicando las modificaciones populares locales hechas por los aymaras a un texto quechua primitivo…".

[49] También en la variante de Santa Lucía, según menciona Lara en el "estudio preliminar" a su publicación del AWPW (1957).

Variante de Oruro (1942), leemos:
[Discurso del Rey de España]. "El general Pizarro, después de sufrir increíbles contratiempos, tanto en el mar como en las costas donde desembarcaron, vieron un territorio muy diferente de todos los que hasta ese entonces habían descubierto".

Variante de Challacollo (1952):
[Discurso de Pizarro] "Después de sufrir increíbles contratiempos, tanto en el mar como en las costas en que desembarcamos, vimos al fin un territorio muy diferente de todos [los que] hasta ese entonces habíamos descubierto".

Libro de Lectura, vol. 2 ([1863] 1888: 106):
"Después de sufrir increíbles contratiempos, tanto en el mar como en las costas en que desembarcaron, vieron al fin un territorio muy diferente de todos los que hasta ese entonces habían descubierto".
*
Variante de Oruro (1942), en el "Discurso de Almagro después de la Muerte del Inca":
[Almagro] "[P]ero los castellanos eran la admiración de Europa en el siglo XVI […] enrojecían las campiñas del Cuzco".

Variante de Challacollo (1952):
[Pizarro] "[P]ero los castellanos eran la admiración de Europa en el siglo diez y seis […] las amenas campiñas de Cajamarca".

***Pizarro y el siglo XVI**, Novela histórica* (1845:185):
"[E]l valor de los castellanos en el siglo XVI era la admiración de la Europa, […] corrían las campiñas de Cuzco".

*

Variante de Challacollo (1952); luego de una intervención de Atahualpa en quechua (entreverado con calcos castellanos) que termina con: "Imatachus rimanki. Ni watuykichu ni unanchaykichu" (por decir: '¿Qué estarás hablando? No te entiendo [*unanchaykichu*] ni puedo adivinarlo [*watuykichu*]'), habla el cura Valverde (en castellano), y en parte de su larga perorata puede leerse: "Aunque el Padre sea Dios, Dios el Hijo, y Dios el Espíritu Santo. Con todo no son tres dioses porque aunque sean tres personas distintas no son más que una sola naturaleza divina. Tal es el misterio infalible de la Santísima Trinidad" (subrayo).

En ***Áncora de salvación.*** *Devocionario* (1863), leemos:
"[Y] aunque el Padre sea Dios, Dios el Hijo, y Dios el Espíritu Santo, con todo no son tres Dioses; porque aunque sean tres personas distintas, no son más que una sola naturaleza divina. Tal es el misterio inefable de la Santísima Trinidad".

* * *

Margot Beyersdorff (1997), quien analiza latamente el trabajo de copistas reescribidores y directores de escenificaciones del *Atahuallpap wañuynin* a lo largo del siglo XX, habrá planteado la hipótesis de que las variantes de los departamentos de Oruro

y de La Paz serían derivadas de aquellas de los departamentos de más al oriente (Cochabamba, Potosí y Sucre), y a la vez postula que el supuesto texto matriz habría sido compuesto sólo en quechua, considerando a la llamada variante de Chayanta como la más cercana al texto primordial, concordando en este punto con Husson y Lara. Incluso Beyersdorff sugiere la posibilidad de que el reescribidor/copista de dicha variante (publicada, como hemos dicho, en 1957 pero fechada en marzo de 1871) tal vez fuera Carlos Felipe Beltrán, cura conocido por sus trabajos en lengua quechua y aymara en la segunda mitad del siglo XIX en Bolivia, quien habría operado como copista-re-escribidor de un manuscrito colonial o "cartapacio" preexistente (190).

Con respecto a lo primero, es decir, si las variantes de Oruro y Challacollo (como las de Tiahuanaco y Corocoro[50]) proceden de alguna de las de los departamentos del oriente, ello parece plausible, en vista de que, al menos en los textos conocidos, en dichas variantes (de Cochabamba y de Potosí en particular) no se observan tan visiblemente esos injertos recientes que comparecen en las de Oruro y Challacollo y, como lo indican Vellard y Merino, en la de Corocoro, a comienzos del siglo XX.

En cuanto a si el texto matriz (si lo hubiera como tal) fuera monolingüe quechua, nada permite por ahora zanjar el asunto. Cabe subravicocha que todas las variantes publicadas como las solo atestiguadas son bilingües y aun trilingües (ya quechua-castellano, ya quechua-castellano-aymara), con la excepción del AWPW, que viene sólo en quechua. (Lo mismo cabe decir de las variantes del centro-norte peruano, salvo algunas más recientes que han sido montajes en pueblos rurales a partir de manuales de historia escolar, tal como lo ha documentado Millones para el caso de Cahuarmayo, en el departamento de Junín).

En cuanto a que AWPW haya podido ser fruto de la mano de Carlos Felipe Beltrán, quien trabajó en pueblos de los departamentos de Oruro, Sucre y Potosí entre 1850 y 1898, y habría compuesto —según se puede leer en sus propios papeles— un "drama" y una "tragedia", esta última llamada precisamente "La muerte de Atahuallpa" (Beltrán 1891: 2), pero cuyos textos jamás han sido encontrados, ¿qué decir? Se trata de una conjetura que no cabe descartar de plano, sobre todo mientras no comparezca el texto de esa "tragedia" a la que alude Beltrán —teniendo en cuenta que en Bolivia la temática de la Conquista y la muerte de Atahualpa no fuera para nada ajena a dramaturgos criollos de la segunda mitad del siglo XIX, como lo prueban el *Atahuallpa* del cochabambino José Pol (1869) y el *Huáscar y Atahuallpa*, del potosino José David Berríos (1875), como tampoco fuera ajena a dramaturgos peruanos y argentinos de la época. Ahora bien, por razones de índole por de pronto estilística parece poco probable que Beltrán hubiera metido mano en AWPW; entre sus textos publicados en la colección "Civilización del Indio", Beltrán deja una pieza en castellano con el título "Discurso de Atahuallpa a Pizarro y demás españoles", la cual —en tono, lenguaje y estructura— nada tiene que ver con la llamada variante de Chayanta ni con las otras variantes "bolivianas". Por último, por consideraciones de orden lingüístico tampoco parece verosímil la intervención de Beltrán en la estabilización de esta variante; aunque fuera un diestro quechua-hablante, en uno de sus documentos en que discute materias léxicas señala que el verbo *p'uchukay*, es decir, el que está en el nombre y reiteradamente en el cuerpo de la variante de Chayanta, debe reservarse para indicar el sentido de 'perfeccionar', lo que resulta claramente contradictorio con su uso en el AWPW, en que remite a 'acabar', 'poner fin", 'terminar'.[51]

[50] Aunque Chayanta pertenece administrativamente hoy al departamento de Oruro, es parte de la Cordillera oriental ligada históricamente al área potosina.

[51] Indica Beltrán: "Puchucay […] este término se empleaba en el mismo sentido que nosotros empleamos el término perfeccionar, y haciéndonos tanta falta en quechua debemos reservarlo para ello". Beltrán, *Doctrina Cristiana en castellano y quichua* (1890: 56). En la página precedente incluye *puchucay* entre los "vocablos cuya significación se ignora por muchos".

Cabe señalar, en fin, que, aunque el AWPW no está dividido en actos o escenas, la estructura mínima de la fábula dramatizada puede resumirse en el siguiente esquema:

1. Sueños premonitorios del Inca, e intentos del *layqa* Waylla Wisa por interpretarlos.
2. Primer encuentro de incas (Waylla Wisa) con españoles (Almagro, Valverde); estos le entregan una carta para el Inca; infructuosos esfuerzos de incas por desentrañarla.
3. Segundo encuentro malogrado de incas (Sayri Túpaq) con españoles (Pizarro).
4. Atahualpa es apresado por Pizarro; promesa de oro por rescate y muerte inminente.
5. El Inca se despide de sus deudos; profiere una maldición; es bautizado y decapitado.
6. Pizarro es castigado por el rey de España por haber desobedecido sus órdenes.

Cesar contra Jesús: sobre la tesis filo*lógica* de Cesar Itier

Ce que le savoir ne sait pas, c'est ce qui arrive. Voilà ce qui arrive.
J. Derrida[52]

En 2000, Cesar Itier, franco filólogo conocido por sus trabajos sobre el teatro cuzqueño moderno en lengua quechua (1995 y 2000), no sólo descarta la intervención de Beltrán en el manuscrito de Chayanta sino que inesperadamente le atribuye su autoría a Jesús Lara, es decir, a quien publica su trascripción junto a su primera traducción en castellano en 1957 (Lara publica ahí fotocopias de las dos primeras y la última páginas del manuscrito; este, por razones que Lara relata en la introducción del libro, no lo logró conservarlo en su poder – y el punto es efectivamente problemático; de ahí a afirmar que Lara "inventó" *de pies a cabeza* la variante hay un trecho para nada estrecho). Itier, en juicio sumario, acusa a Lara de "superchería literaria", siguiendo el proceso iniciado en idénticos términos poco antes por el historiador Pierre Duviols. Duviols, en efecto, increíblemente, sin ofrecer lo que se llama "prueba" ni argumentación alguna, habrá calificado en 1997 al AWPW de "simpática 'superchería literaria', como las hubo y las hay tantas", para luego concluir apelando a la necesidad de efectuar un "verdadero estudio filológico" del texto.[53] Es tal estudio el que supuestamente acomete Itier con su artículo del 2000 y otro, sin mayores cambios, en 2009.[54] (¿Qué fuera, por de pronto, una *superchería* literaria? Según *Littré* el mote viene del italiano *soperchio*, "exceder, sobreabundar" y habrá pasado al francés como *tromperie faite avec finesse*, y de ahí al romance castellano: Corominas, en su monumental diccionario etimológico de la lengua española, también remite, a través del francés, al italiano *soperchio*).

El primer artículo de Itier, "¿Visión de los vencidos o falsificación? Datación y

[52] "Un vers à soi"; traducción de M. Negrón, ligeramente modificada: "Lo que el saber no sabe es lo que acontece. Eso es lo que acontece." In J. Derrida y H. Cixous, *Velos,* Siglo XXI, México, 1998.

[53] Publicado el 2000, pero como ponencia de un simposio realizado en 1997 en la U. Católica de Eichstätt. Cf. *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*; Kohut y Rose edits. (2000).

[54] Solo cambió la atribución del texto-base a partir del cual Lara habría consumado su "superchería"; en 2000 indica como tal la variante de Toco, Cochabamba (a partir del texto en castellano de la novela *Valle* de Mario Unzueta, Cochabamba, 1945); en 2009 el texto-base será esta vez la variante de "Santa Lucía", también del departamento de Cochabamba (pero, según él, publicada por Guardia Mayorga como la de "San Pedro de Buena Vista"). De las razones de tal "cambio", Itier nada dice.

autoría de la tragedia de la muerte de Atahuallpa" (2000), estando Lara muerto, habrá sido reacción de entrada y reseña al libro de Beyersdorff (ya vimos cómo descarta su hipótesis sobre la eventual autoría de Beltrán de la variante de Chayanta), pero sobre todo, como subraya García-Bedoya[55], un ataque frontal contra Nathan Watchel, a quien Itier motejará de "antropólogo incauto" (2009) e, incluso más frontalmente, con/tra Jean-Philippe Husson; este acababa de sostener su tesis doctoral defendiendo la idea de que el texto matriz del ciclo habrá sido escrito inicialmente en quechua cuzqueño del siglo XVI, por un autor inmerso en el reducto inca de Vilcabamba (que, consabido, dura hasta 1572, cuando el virrey Toledo hace decapitar al último *sapa* Inca, Túpac Amaru, en la plaza del Cuzco). Un año antes Itier habrá calificado la tesis de Husson de *poco seria*: "Les méthodes de J.-Ph. Husson ne présentent *aucune garantie de sérieux* et ne rélevent pas de la recherche" (Itier 1999). Lo mismo afirma de Lara y de Watchel: "Jesús Lara et Nathan Watchel présentaient cette origine indigène et ancienne [de la variante de Chayanta] comme une évidence, *sans donner le moindre* argument sérieux".

La argumentación de Itier para persuadirnos de que Lara escribe de punta a cabo ("Lara la escribió enteramente") la variante de Chayanta es fundamentalmente de orden filo-lógica, es decir, no sin más lógica (si su argumentación fuera únicamente lógica, calculable y/o predecible, no valdría la pena detenerse ni un segundo en ella). En lo medular, oponiéndose al análisis de Husson, quien detecta en el texto de Chayanta un estrato quechua colonial junto a uno, predominante, boliviano moderno (lo que le permite vincular el texto con la tradición colonial cuzqueña pero también con la de la sierra central peruana), Itier sostiene que todo el texto está escrito en quechua boliviano moderno, pero con la inclusión postiza y purista de algunos arcaísmos y palabras provenientes de otras variedades quechuas, la cuzqueña y la de la sierra central peruana en particular (quechua 1 esta última, en la terminología de Torero). Según Itier, Lara habría incluido tales arcaísmos y términos de otras variantes del quechua extrayéndolos de textos quechuas coloniales que él mismo (Lara) habrá publicado en su antología *La poesía quechua* (1947), todo ello con el propósito de probar la existencia de un teatro andino prehispánico. Como hay quienes siguen dando crédito en total a tal hipótesis, cabe demorarnos aquí en desmontar su supuesta certidumbre, no vamos a decir su falta de seriedad. Pues, a fin de cuentas, ¿a qué llamamos *serio*? Y, sobre todo, ¿cabe elevar la seriedad a valor absoluto en materia de "recherche"? Y quien (o lo que) no es serio y/o no pretende serlo, por caso, un poema o un drama poético, ¿es por ello su opuesto (gracioso, desenfadado, o aun irresponsable), es decir, sin más no serio?

Nos circunscribimos a continuación a trazas de orden léxico, algunos patentes errores y otras garrafales desprolijidades (no diremos sin más supercherías) de Itier en su "proceso" contra Lara.[56]

1. Itier sostiene que Lara habría introducido en la (para él supuesta) variante de Chayanta el vocablo *unu* ('agua'), propio del quechua cuzqueño, ajeno al quechua hablado en Bolivia (donde 'agua' se dice habitualmente *yaku*), y, más ampliamente, ajeno a toda otra variante quechua conocida, por un deseo de apropiarse de la histórica legitimidad del habla cuzqueña. "[L]a presencia de *unu* y la ausencia de *yaku* —arguye Itier en relación al AWPW— se pueden explicar fácilmente por una voluntad

[55] García Bedoya, "Pasados imaginados: la Conquista del Perú en dos obras dramáticas coloniales" (2008).

[56] Puede seguirse con más detalle esta argumentación en "César contra Jesús / O donde marra César Itier en sus acusaciones contra Jesús Lara", Estudios Bolivianos, n° 24, 2016: 139-155.

[de Lara] de imitar el quechua cuzqueño".

Ahora bien, ocurre que la voz *unu* viene también, y varias veces, en la variante de Challacollo, que, como el mismo Itier lo admite, remonta a 1952, es decir, 5 años antes de la publicación de la variante de Chayanta por Lara.[57] Por ejemplo, en las frases: *Ima yanan <u>unu</u>wan*… ('Con qué agua negra'…); *<u>unu</u>ta hina suruchinqanku* ('como agua han goteado'). Salvo atribuirle también a Lara la autoría del texto de Challacollo (hipótesis sin pies ni cabeza), la acusación de Itier en este punto carece de todo fundamento. Y, lo que es más grave aún, deja en evidencia que ni siquiera se dio el tiempo de efectuar un análisis comparativo con las otras variantes antes de emitir su lapidario (pre)juicio. (Por si fuera poco, ya José María Arguedas, en 1956, habrá puesto en evidencia el uso de *unu* cuzqueño, en vez de *yaku* habitual en el quechua de la zona ayacuchana, en contexto de relatos y cantos rituales de Guamanga[58]).

2. Entre los pocos ejemplos de arcaísmos que Itier asegura que Lara habría introducido para darle una apariencia de mayor antigüedad al texto está el vocablo *pullkanka* [*pullqanqa*], 'rodela', 'escudo'. Pues bien, *pullqanqa* es vocablo de uso común aun entre los castellano-hablantes del período colonial (es decir, cuando se supone que se escribió el texto matriz), incluso en Lima, donde la lengua quechua retrocedió muy rápidamente tras la conquista. Ejemplo de ello es su nutrida comparecencia en textos del escritor limeño Pedro Peralta y Barnuevo. Describiendo una mascarada festiva limeña de comienzos del siglo XVIII, acota Peralta: "Viose después *Capac Yupanqui*, […] y su Guardia de diez y seis Grandes a quien comandava su Capitán *Alquichua*, que llevaba en el Pica la *pulcanca* o Escudo de Armas de este Ynca" (Peralta, *Eliseo Peruano*, 1725); en el *Jubileo de Lima*, de 1723, Peralta reitera: "armados de ciertas astas, que remataban en rosas de puntas bien doradas, y de *Pulcancas*, o Escudos colchados de diversas plumas" (subrayo). El término viene por demás en el probablemente más importante diccionario quechua-castellano publicado en Bolivia durante el siglo XIX, el de Honorio Mossi (*Diccionario Castellano—Quichua*; Sucre, 1860): "escudo ó toda arma defensiva; *pullccancca*, *huallccancca",* p. 135). Es decir, si —como supone Itier— el autor del texto matriz habría sido "forzosamente" bilingüe castellano-quechua, y si la mayor parte de las variantes que configuran el ciclo boliviano parecen entroncarse con un texto estabilizado en el s. XIX, la posibilidad de que su copista-reescritor estuviera en la situación del limeño Peralta o de algún lector del diccionario de Mossi, es, por decir lo menos, alta.

3. Otro de los arcaísmos detectados por Itier en AWPW es el término *thuilla* ('sin tardanza, al instante'). Ocurre nuevamente que la voz *thuilla* la encontramos también, ¡y al menos ocho veces!, en la variante de Challacollo. En dicha variante leemos, por caso: *Quritapis qullqitapis, inka / tuylla tuylla churaykusaq*, lo que M. Beyersdorff traduce por: "Quieres oro[,] quieres plata, Inca, / pronto, pronto lo pondremos".[59]

4. En un punto relevante de su análisis, Itier plantea: "Existe otro indicio que

[57] Publicado en 1997, muchos años después de la muerte de Lara, por M. Beyersdorff (op. cit.), por lo cual el primero difícilmente lo pudo haber conocido. Lo mismo para la variante de Oruro, recogida en 1942 y publicada en la Universidad de Tucumán por Balmori.

[58] "El nombre común del agua en las variantes quechuas habladas en los departamentos de Ayacucho y Huancavelica es *yaku*. Si a cualquier quechua-hablante misti o indio se le habla de *unu*, como nombre del agua, no lo entiende. Sin embargo, el nombre del agua en los himnos de los aukis y apus, durante la fiesta de la Sequía como en la fiesta del Agua y de los wamani, es *Unu*, como en el quechua del Cuzco. Arguedas: "Los indios de Puquio acumulan los términos *Unu*, *Aguay Unu*, en el lenguaje ritual" (1956).

[59] En nota a pie de página, Itier (2000) reconoce que *thuilla* está presente también en la variante de Santa Lucía (para él, como hemos señalado, se trataría al cabo de la variante de San Pedro).

consolida la hipótesis de que el autor de la *Tragedia* [o variante de Chayanta; según él, Lara] utilizó *La poesía quechua* de 1947 [de Lara]. En la *Tragedia* [o variante de Chayanta] se usa reiteradamente el verbo [o tronco verbo-nominal] *kama-*, obsoleto en el quechua boliviano actual fuera de su uso cristiano de 'crear'. Tiene ahí [o sea, en la variante de Chayanta] el sentido de 'mandar' que no corresponde en absoluto al sentido histórico de ese verbo" (y luego Itier da algunos ejemplos nominales donde el tronco *kama* remite al sentido de mandar, ordenar, presentes en AWPW: *kamaj*, 'mando' o 'el que manda', y *kamanayman*, 'mis dominios'). Aparte de que el supuesto uso "cristiano" de *kamay* por 'crear' es raro sino nulo en el quechua mayoritariamente hablado hoy en Bolivia (D. Flores Chumacero, comunicación personal), ocurre que el tronco *kama-*, con el sentido inequívoco de 'mandar' u 'ordenar', viene no pocas veces también en las variantes de Oruro (de 1942) y de Challacollo (de 1952), es decir, ambas anteriores a la de la supuesta superchería de Lara. Un par de ejemplos. En la variante de Oruro: *Chay apullay chay camajniyllay* (lo que Balmori traduce: '… este Señor, este jefe' – *kamaqniyllay*: 'el que manda'); en la de Challacollo, puede leerse también: *Hay apullay chay kamaqniyllay*… ('Ay mi gobernador', traduce Beyersdorff), o la expresión inequívoca: *pacha kamaqnin* ('gobernador del mundo').

5. Por último, en un punto crucial de su análisis, Itier sostiene que el texto publicado por Lara presenta un lexema no atestiguado no sólo en las hablas quechuas bolivianas modernas (del norte de La Paz y de Cochabamba-Potosí-Sucre-y-Oruro en particular), sino tampoco en "ninguna otra variedad quechua moderna: la interjección *ayauya*, 'ay'", la cual estaría atestiguada solo, según él, en "un texto quechua varias veces presentado, *con algunas variantes*, por Felipe Guaman Poma en su Nueva Coronica" [subrayo; se trata de una invocación, donde se lee alternativamente: ***ayauya*** uacaylli; ***ayaoya*** uacaylli, ***aya uya*** uacaylli (subrayo)[60]]. Por lo tanto, concluye Itier, el escribiente de la variante de Chayanta –es decir, según él, Lara– lo tuvo que haber copiado de Guaman Poma y, más precisamente, de un pasaje de la *Nueva Coronica* incluido en *La poesía quechua* del propio Lara. El argumento parece definitivo. Si la atestiguación de un lexema sólo se da a partir de un texto publicado en la primera mitad del siglo XX (caso de la *Nueva Corónica*, dado a la imprenta por primera vez de manera íntegra en 1936) y en ninguna otra parte, sobre todo en ningún diccionario quechua conocido, su inscripción en un texto fechado supuestamente en 1871 resultaría de veras problemático. Y, de paso, la superchería, el fino engaño o simulacro de Lara, según Itier, un juicio definitivo.

Pero. El filólogo del *Institut National des Langues et Civilisations Orientales* (ex École Impériale [antes *Royale*] *des Langues Orientales Vivantes*) yerra otra vez y esta por partida doble. En primer lugar, el lexema en cuestión, 'ayauya', sí está atestiguado en al menos otro texto colonial, que no es cualquier texto; se trata del *Vocabulario* quechua-castellano de González Holguín (1608), es decir, el más influyente de los diccionarios quechuas coloniales. En efecto, *ayauya* viene en la entrada *Huacayllicuy*: "La procesión o qualquiera inuocacion que se haga por agua que assi lo vsan agora los indios en la falta de agua[;] Dios hazedor del hombre danos tu agua […] ***Ayau hiau*** *parayquictay cachamuy* […]. ***Ayaya*** *runay rurak vnuyquicta cachamuy &c.*" (subrayo) es decir, al igual que en la *Nueva Corónica*, en contexto de invocación en demanda de lluvias o aguas. Por si esto fuera poco, el término *ayawya* es usado también en el quechua boliviano contemporáneo como marca de exclamación o admiración, como

[60] Cf. Guaman Poma, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, c. 1616, 190[192], 255[257], 285[287] y 1161[1171].

puede apreciarse en la expresión *ayawya sanampawan*, para indicar precisamente el signo (ortográfico) de exclamación (Cazón Nolasco 2006: 136).

* * *

¿Por qué marra tan sistemáticamente un hombre aparentemente serio como Cesar Itier? Hipótesis: porque confunde la discusión sobre la eventual existencia de un teatro andino prehispánico (o sobre el supuesto "indigenismo" de Lara-Watchel-Husson) con la pregunta por la configuración de las variantes del ciclo de la muerte de Atahualpa. Muchos de sus argumentos (como, por ejemplo, que AWPW estaría predominantemente en un quechua boliviano moderno, o que tendría no pocos calcos del aymara y del castellano, lo que por demás es obvio si se piensa que el ciclo del que forma parte se habrá dramatizado hasta fines del siglo XX precisamente en territorio boliviano) nada tienen que ver con la supuesta "superchería" atribuida a Lara, sino más bien apuntan a desacreditar una constitución colonial temprana del texto matriz, eventualmente ligada, en parte, a formas teatrales andinas prehispánicas.

Ahora bien, antes de plantear si la tradición del *Atahullpap wañuynin* se enlaza o no, y cómo, con eventuales modos teatrales andinos prehispánicos (hipótesis sostenida por Balmori, Lara, Husson y otros), o con formas de relato y/o de rituales andinos prehispánicos (hipótesis explorada por Beyersdorff), o solo responde a formas teatrales cristiano-occidentales (es el planteamiento de Duviols), cabe una pregunta previa: ¿hay *mímesis*, esto es, *re-presentación* (ya de lo factual, ya de lo posible o aun, según Aristóteles, de lo imposible pero al menos verosímil) en las llamadas tradiciones andinas? No vamos a abrir esta cuestión decisiva ahora; la dejamos abierta, no sin antes avanzar algunas indicaciones preliminares al respecto.

Primeramente, por caso: *wak'a*(s) y *malku*(s) no habrán sido representantes de ningún significado o pres/ente separado, autónomo o trascendental. A diferencia de las imágenes o esculturas de Cristo, la Virgen o los santos introducidas con la Conquista, una huaca no habrá venido jamás a "***re***-presentar un presente que estaría en otra parte y que sería anterior a ella, cuya plenitud sería más antigua que ella, ausente de ella y capaz, de derecho, de prescindir de ella: presencia a sí del logos absoluto, presente viviente del dios" (Derrida 1967)[61]. (Es decir: la mímesis y su logocentrismo como drama propiamente filo*lógico*). Con lo cual: si una *wak'a* llegara a ser reducida a cenizas no habrá habido forma de "reconstituirla", de traerla a la vida otra vez y/o a la presencia. El jesuita Cobo, entre tantos, literalmente insiste en ello, manteniendo, con todo, la oposición jerarquizante (representado / representante): "todas las figuras e ídolos […] carecían de otra significación y *ser más que la materia* de la que eran compuestas"; estas "imágenes y estatuas […] todas eran ídolos venerados *por sí mismos*, *sin que pasase* esta simple gente adelante con la imaginación *a buscar lo que representaban"* (Cobo [1653] 1892: III, L. XIII, cap. XI, subrayo). Y es que todo indica que en el llamado "mundo andino" las imágenes no habrán sido imágenes o figuraciones *de* (otra cosa); de ahí las dificultades que los primeros quechuistas coloniales tuvieran para traducir "imagen", optando a veces por guardar el término castellano incluso en entradas en quechua (González Holguín: "riccharayani ymagen man"; en

[61] Derrida 1967; trad. de P. Peñalver (1989) ligeramente intervenida. Ahora bien, para Derrida (como para Artaud) la tradición re-presentacional no incumbe solo al arte teatral occidental sino al destino de "Occidente": "Esta representación, cuya estructura se inscribe no sólo en el arte sino en toda la cultura occidental (sus religiones, sus filosofías, su política [su lingüística, su filología, etc.]), designa, entonces, algo más que un tipo particular de construcción teatral. Es por ello que la cuestión que se nos plantea hoy sobrepasa ampliamente la tecnología teatral".

su traducción: 'Estarse mucho clauada la vista en vna ymagen'). No otra cosa plantea Cummins con respecto al "arte" andino en general y al pictórico en particular: "the Andean art did not correspond in any sense to European notions of representation"; "I is clear […] that Inca paintings existed […] but it is equally clear that the paintings were not images that reproduced forms corresponding to the known world; they were not mimetic" (1994:190 y 199). Si esto inhibe alguna apelación a algo así como una tradición teatral andina prehispánica (en el sentido dominante, esto es, mimético-teatral), queda abierta la pregunta por un eventual otro "teatro" andino, ya no simplemente mimético, y a la vez una eventual configuración temprana (s. XVI o XVII) del texto matriz del ciclo dramático de la muerte de Atahualpa (fuera este bilingüe o monolingüe, obra de un indio ladino sino de un mestizo o de un clérigo indígena, criollo o español), pues, como subraya el mismo Cummins, en vista del no lugar mimético, "Andean were required to adopt European means of representation, almost right from the beginning" (Cummins 1994: 210), dando el caso de Guaman Poma (sus dibujos) como señero ejemplo.

¿Qué es (ser) serio?, nos preguntamos hace un momento. ¿En qué sentido un "poema" es o no serio? ¿Y el *Ataw Wallpap p'uchukakuyninpa wankan*?

Hay un pasaje de *Le Petit Prince*, de Antoine *de Saint-Exupéry (obra no solo traducida al quechua por Itier*[62] *sino también que él considera portadora de "valores universales"), en que el Principito reconoce que a lo largo de su vida ha tenido des tas de contacts avec des tas de gens sérieux*. ¿Cómo traducir a cualquier lengua tal *tas de contacts avec des tas de gens sérieux*? En cualquier caso, el Principito no habrá tenido la mejor de las opiniones de la gente o gentuza seria:

> Conozco un planeta en que hay un señor carmesí. […] En toda su vida no ha hecho más que sumar y restar. Y todo el santo día repite como tú: "¡soy un hombre serio!, ¡soy un hombre serio" [«Je suis un homme sérieux! Je suis un homme sérieux!»], y eso le hincha de orgullo la estampa. Pero no es un hombre; es una callampa. [63]

En cualquier caso, estando pendiente aún un análisis filológico "serio" del *AWPW* (así como de las otras variantes publicadas), no cabe descartar de plano que Jesús Lara haya jugado un "rol activo" como copista-re-escritor del texto de Chayanta (o de Toco o de Santa Lucía como sugiere alternativamente Itier).[64] Si tal fuera el caso, habría al menos que distinguir lo que Lara eventualmente añade o "enmienda", tal como lo habrán hecho otros anónimos copistas-re-escritores, de lo que recibió o le fue dado, como lo atestiguan desde ya las variantes de Oruro y Challacollo contrastadas.

En vista de que en las variantes hüilliche-mapuche de la saga se hallan elementos que casi solo se encuentran también en las variantes dramáticas bolivianas (es el caso de la cabeza de Atahualpa llevada a España por Pizarro y la quema de este por orden del rey español[65]), una indagación sobre el "culto" a Atahualpa entre la población

[62] Traducción al romance castellano de Cesar Itier y Lydia Cornejo (2002).

[63] Traducción nuestra. El pasaje en francés: "– Je connais une planète où il y a un Monsieur cramoisi. Il n'a jamais respiré une fleur. Il n'a jamais regardé une étoile**.** Il n'a jamais aimé personne. Il n'a jamais rien fait d'autre que des additions. Et toute la journée il répète comme toi: «Je suis un homme sérieux ! Je suis un homme sérieux ! » et ça le fait gonfler d'orgueil. Mais ce n'est pas un homme, c'est un champignon!"

[64] Como por demás él mismo relata que alguna vez le fue solicitado en Cochabamba por el copista-escribidor de la variante de San Pedro, Gerardo Tapia: "nos pidió que introdujéramos en el texto las enmiendas y adiciones que nos parecieran convenientes" (Lara 1993 [1957]: 19).

[65] El febrero de 2014, Silvia Jaramillo, comunera huilliche de Lomas de la Piedra (Osorno a la costa), nos contó, a la

hüilliche (a ambos lados de la cordillera) y sobre cómo y cuándo llega el relato del *Atawallpap wañuynin* al sur del Bío-Bío y del río Neuquén, permanece aún abierta.

La materia del Inca en el sur mapuche

En años recientes hemos realizado un estudio comparativo entre relatos del Inkarrí de la sierra central y norte del Perú, las escenificaciones "peruanas" y, en especial, las "bolivianas", y los relatos del Inca Atahualpa en la zona huilliche-mapuche (sur de Chile y Argentina *alias* Huillimapu), logrando preliminarmente retrazar una doble conexión significativa.[66]

En el caso del ciclo narrativo del Huillimapu (*nütram*, según Carrasco 1989; "mitos" al decir de Contreras 1991 y Foerster 2000; *epew* según Gissi Barbieri 1998 y Colipán 2009), los enigmas parecen redoblarse, pues la pregunta acerca de cómo "llegan" tales relatos al sur mapuche[67], teniendo en cuenta por de pronto que los "hechos históricos" evocados ocurren a varios miles de kilómetros, y, a la vez, en vista que tal tradición narrativa no se da, o mínimamente, entre grupos mapuche de Valdivia al norte (muchísimo más expuestos históricamente que los del sur al contacto con la avanzada del Incario y, luego, del virreinato peruano), tal pregunta, reiteramos, permanece hasta hoy sin respuesta[68]. Por otra parte, ¿cómo explicar la intertextualidad existente entre algunas variantes narrativas del Huillimapu y segmentos del ciclo que *casi* sólo se han encontrado hasta ahora en el sub-ciclo dramático altoperuano boliviano?

Para el caso de los relatos del sur mapuche prácticamente sólo hay por ahora estudios o referencias de casos específicos.[69] Se trata de alrededor de 15 relatos registrados a ambos lados de la cordillera desde la tercera o cuarta década del siglo XX por compiladores de diversa laya (antropólogos, lingüistas, folkloristas, etc.). Las narraciones provienen básicamente de la zonas de San Juan de la Costa, de Osorno a la cordillera y de San Martín de los Andes, en la actual provincia argentina de Neuquén (los relatos recogidos por Contreras en la localidad de Chadmo, en la isla de Chiloé,

poeta cruceña Emma Villazón y a mí la siguiente versión de la muerte de Atahualpa, oída de sus mayores: "Atahualpa era rey, rey inca del Perú, pero cuando Perú y Chile no estaban divididos; eran un solo territorio, no eran distintos países… [A Atahualpa] **le cortaron la cabeza** los españoles y **la llevaron en una bandeja al rey de España** en un viaje que demoró tres meses en llegar a España (eso decían, supongo que en ese tiempo eso se demoraban), **y cuando llegó** [la cabeza] **seguía pestañeando…** y la sepultaron [la cabeza del Inca]; por eso los mapuches tienen sus conocimientos sepultados, ya no mandan… Esto me lo contaban mis padres, siempre lo contaban". (Cf. Ajens 2017).

[66] Para un análisis detallado remitimos a "Conexiones huilliche-altoperuanas en el ciclo de Atahualpa", Meridional, Revista chilena de estudios latinoamericanos, nº 8, abril de 2017, 153-188.

[67] Los relatos no sólo habrán sido referidos por hablantes de adscripción huilliche sino también por mapuche(s) del valle de Purén y Lumaco (como se precisa más adelante) y muy posiblemente también por pehuenche(s) y/o "manzaneros" del Puelmapu u oriente del Ande, como indicaremos luego. El llamado "País de las Manzanas" se situaba en el valle del Collón Curá, desde el Volcán Lanín y el lago Huechulafquén hasta la confluencia con el río Limay (Fernández 2006: 42).

[68] Contreras especula sobre la posibilidad de que los relatos circularan entre Lima y Chiloé, sobre todo a partir de 1767, "cuando el archipiélago pasó a depender directamente del Virreinato del Perú" (1991: 28). A la vez subraya la imbricación entre tales relatos y "elementos de la evangelización": "La tradición oral acerca del Inca revela la proyección, en la creencia indígena, de varios elementos de la evangelización. La misma figura de Atahualpa viene a constituir una especie de Cristo, sacrificado injustamente y alimentador de esperanzas de redención" (1991: 15). Dillehay, en tanto, plantea la hipótesis de que el Incario hubiera explotado oro al sur del Bío Bío, es decir, mucho más al sur de lo que habitualmente se ha aceptado (2013: 150). Colipán, por su parte, especula sobre la posibilidad de que el relato llegara con los yanaconas altoperuanos que los conquistadores trajeron en el siglo XVI: "Tal vez, una de las claves para entender la presencia de un Inca Atahualpa en el territorio huilliche sería a través de los lavaderos de oro que se explotaron en la zona en el siglo XVI. Debemos recordar que los invasores españoles traían en sus filas a yanaconas del norte, quienes al cohabitar en las mismas encomiendas con los huilliches que en algún momento, tal vez, le hubieran transferido algo de su imaginario en donde se encontraba la figura de una entidad salvadora" (2009).

[69] Salvo el artículo seminal de Constantino Contreras, que analiza en forma conjunta relatos del sur de Osorno y del sur de Chiloé, pero recientemente trasplantados de las cercanías de Osorno (Contreras 1991).

son de migrantes huilliche recientes, de Osorno a la cordillera, y más específicamente de Casma, en la provincia de Llanquihue (1991: 20), aunque no quepa descartar por completo la pervivencia de eventuales variantes chilotas.

Las tres zonas aludidas (San Juan de la Costa, Osorno a la cordillera y San Martín de los Andes a la cordillera) corresponden a áreas habitadas por grupos tradicionalmente reconocidos como kunko-huilliche (en algunos casos también llamados indios "Osorno"), pero también (en el caso de las cercanías de San Martín de los Andes), por pehuenches y, desde fines de período colonial, por lotes interraciales mapuche-tehuelches entre los cuales cabe destacar a los "manzaneros", y acaso habría que agregar también a los "salineros" o "chilenos" de Salinas Grandes en el s. XIX[70]). Esta franja territorial, a diferencia de las zonas de Valdivia y Chiloé, permaneció hasta fines de la Colonia como territorio no sujeto al poder de la Corona española. La apertura del camino de Valdivia a "la frontera de arriba" (Calbuco, al frente de la isla de Chiloé) sólo se da en la última década del siglo XVIII (Urbina Carrasco: 277-323)[71]. Si tradicionalmente tal vez nunca dejó de existir una trashumancia kunko-huilliche al este de la cordillera, tal práctica se acrecienta a partir del siglo XVII, al punto que al mismo Kalfukura, el gran lonco de las pampas argentinas del siglo XIX, se le reconoce proveniencia huilliche sino huilliche-pehuenche (Lobos 2008; Sulé 2007).

Aparte de las variantes registradas en esta franja por Koessler-Ilg (San Martín de los Andes), Contreras (Osorno a la cordillera) y Gissi Barbieri (San Juan de la Costa), hay tres variantes que escapan a la mencionada franja, recogidas por el antropólogo y arqueólogo norteamericano T. D. Dillehay en el valle de Purén y Lumaco, esto es, en pleno territorio "centro-mapuche". Aunque Dillehay sólo ofrece paráfrasis de los relatos sin citarlos expresamente, uno de ellos coincide casi punto por punto con un par de los registrados por Gissi Barbieri en la zona costera de Osorno, y los otros dos son variantes más "mapuchizadas" o intervenidas localmente (en uno de ellos, por caso, Atahualpa es quien mata al conquistador de Chile, Pedro de Valdivia). Al parecer se trata de relatos no generalizados en la zona centro-mapuche, pues, como informa Dillehey, habiendo "consultado a distintos mapuche en comunidades fuera del valle de Purén y Lumaco si conocían de Atahualpa y los inka, pocos respondieron positivamente" (2013 [2007]); por demás, que no haya relatos del Inca en los registros etnográficos o folklóricos mapuches (Lenz 1895-97, Guevara 1911, etc.), avalaría tal aserto. [72]

En cuanto a la trama o fábula narrada, esta tiene como núcleo mínimo la muerte de Atahualpa a manos de Pizarro (o por "España", o aun por "Cristo Colón"). En términos diegéticos (Genette) la frase narrativa mínima fuera: "Pizarro degüella a Atahualpa" (este último es presentado alternativamente como rey inka o rey mapuche, o aun rey inka mapuche). A partir de esta acción mínima se delinean dos tipos

[70] En carta al cacique manzanero Valentín Sayweke, fechada el 15 de diciembre de 1979, Manuel Namunkura (hijo de Kalfukura) lo reconoce como parte del Hullimapu: "y uste que tiene su guille mapo" (Pavez 2008: 726). Por su parte, el cacique boroano Juan de Dios Nekulmañ lo llama "respetado Cacique General de las tribus patagonias guilliches", subrayando la conjunción manzanera entre tehuelches del norte y huilliches (Pavez 2008: 730).

[71] Con anterioridad, como anota un informe de un jesuita, los "cuncos" y "osornos" no dejaban pasar ni cartas por el territorio entre Chiloé y Valdivia: "no [se puede pasar] **por tierra de los indios rebeldes de junco [cuncos] y [de] Osorno**, pero **estos tienen tan cerrado el camino hasta Valdivia que no dejan de pasar jamás ni una sola carta**". Cf. "Informe del P. Gonzalo Covarrubias de la Compañía de Jesús, procurador general de la Provincia de Chile sobre la fundación y erección de la misión de los Indios Poyas y Puelches en el sitio nombrado Nahuel Huapi", Santiago, 25 de enero de 1710 (en Casanueva 1982: 14).

[72] Dillehay 2013: 149. Queda por dilucidar cómo llegan estos relatos al valle de Purén y Lumaco; si por contacto con mapuches de más al norte, o de más al sur (huilliches), o por contacto con pehuenches de la cordillera, o con manzaneros, salineros u otros de allende el Ande.

de relatos: aquellos en que los sucesos todos transcurren en el Perú y/o en territorio mapuche, y aquellos que comportan alguna secuencia narrativa que sucede en España (antes y/o después de la muerte del Inca).

Todas las variantes narrativas del Huillimapu han sido registradas en castellano, salvo *tal vez* algunas de las transcritas por Bertha Koessler-Ilg al oeste de la cordillera (si bien este punto no está enteramente dilucidado, la mayor parte de las variantes que conocemos recogidas por Koessler-Ilg, mayormente traducidas del alemán y de ahí al castellano, está salpicada de términos en mapudungun[73]). Cabe mencionar que la figura de Atahualpa en el Huillimapu no se limita al campo narrativo tradicional sino también hay al menos noticia de una canción (Contreras 1997), referencias a usos rituales de la figura del Inca Atahualpa entre huilliches y referencias a Atahualpa en un memorial de caciques del Buta Huillimapu al presidente de Chile (Alessandri-Palma) en 1936.[74]

Hemos dicho que el corpus narrativo del sur mapuche está intertextualmente conectado con el corpus dramático altoperuano-boliviano así como con el corpus narrativo altoperuano central del Inkarrí, desde ya al compartir secuencias narrativo-dramáticas, comenzando por la de la muerte de Inkarrí a manos de Pizarro (o de Españarrí, y aun, en algún caso, del "Dios" cristiano). En lo que viene, exponemos un par de conexiones acaso ejemplares para acotar los enigmas anteriormente mencionados y acaso entender mejor la configuración de tales intertextualidades y reiteraciones en sentido lato (en otras palabras, para precisar su carácter de "materia" o "ciclo").

El Inca ordena esconder el oro bajo siete estados.

Antes de ser decapitado por Españarrí (o Pizarro, Dios o incluso Colón), Inkarrí (Atahualpa y/o el rey "inca mapuche") ordena al oro y a la plata esconderse bajo tierra (en algunas versiones, en una laguna). Esta secuencia, a la vez narrativa y dramática, es común a la mayor parte del ciclo de Atahualpa en su conjunto.

Que haya profusa intertextualidad y otras reiteraciones entre las variantes de los sub-ciclos narrativos y dramáticos, llegando en ocasiones a reiteraciones casi palabra por palabra, no puede extrañar. Eso, entre otras cosas, es lo que hace que un ciclo sea un ciclo *alias* "materia": su nutrida remisión intertextual, su entrecruce o reiteración de secuencias. Lo extraño o no poco enigmático fuera la existencia de conexiones lingüísticas entre relatos del Huillimapu, registrados en castellano durante el siglo XX, y relatos de la sierra centro-norte peruana registrados en quechua a mediados del siglo XX. Que una reiteración se dé casi palabra por palabra entre narraciones proferidos en lenguas diversas, aparentemente no hace sino redoblar los enigmas. ¿Cómo se da esta sorprendente conexión entre relatos del sur mapuche (en romance castellano) y variantes narrativas altoperuanas en quechua (de la provincia de Lucanas, Ayacucho) alias *runa simi*?

Los relatos del Huillimapu en cuestión son tres. Las dos primeras secuencias están tomadas de narraciones registradas por el antropólogo Nicolás Gissi en la zona de San Juan de la Costa, al oeste de Osorno; la tercera, del relato reportado por el

[73] Que Bertha Koessler-Ilg llegó a hablar mapudungun, lo dice ella misma, pero no específica si los relatos le fueron narrados en castellano y/o en mapudungun. Y, aparentemente, entre los papeles legados por Koessler-Ilg no se encuentran variantes en mapudungun (Rolf Foester, comunicación personal, 14.3.2015).

[74] Caciques del Buta Mapu Huilliche, *Memorial y documentos*, Imprenta El Imparcial, Santiago, 1936.

arqueólogo y antropólogo Tom. D. Dillehey en el valle de Purén y Lumaco. En todas estas variantes se menciona que el Inca, antes de morir, ordena que el oro y todas sus riquezas estén "siete estados" más abajo.

> Ese [Atahualpa] era indio de los *mapuche*, era rey de los *mapuche*, lo mataron a ese poh, creo que fue el Francisco Pizarro, no sé, decían los antiguos […]. Fueron a buscar al rey, porque **era de puro oro su cabeza** poh, así que cuando le dieron el fallo los hombres que lo iban a matar, "bueno **-que dijo-**, yo moriré **-que dijo-**, **siete estados estará más abajo mi riqueza**"-que dijo- (Candelaria Huenupán, Pucatrihue; cit. in Gissi Barbieri 1997, subrayo).

> Mandaron a Francisco Pizarro para que vaya a sacar una hebra de pelo, poh, y ése **le fue a cortar la cabeza**, y ahí fue muerto; dijo el rey cuando lo iban ya a matar: "si caigo de espalda **-que dijo-**, voy a volver, y si caigo boca abajo no voy a volver, y **todas mis riquezas serán siete estados más abajo**" (Héctor Punol, Pucatrihue; cit. in Gissi Barbieri).

¿Siete estados más abajo? ¿Qué entender? Dillehey, en una variante que reporta, sin citarla explícitamente, pone el término con mayúscula ("Estado") y, entre paréntesis, lo traduce por "nación" y "territorio":

> También dicen que cuando **la cabeza de Atahualpa fue cortada** (no se dice quién lo decapitó), se descubrió que esta también estaba hecha de oro puro. Cuando se efectuó la decapitación, **cayeron cuatro Estados** (naciones), lo que significaba que los **siete territorios** habían sido derrotados (Dillehay 2013: 149; trad. del inglés de M. González).

Aparte de la discordancia entre cuatro y siete estados, naciones o territorios, que no es claro si se la debemos a los "informantes" de Dillehay o a él mismo, tampoco es claro si lo que significaría la caída de los estados ("que los siete territorios habían sido derrotados") corresponde a la interpretación de los informantes o del antropólogo-informante.[75] Cualquier fuera el caso, si volvemos a las variantes registradas en San Juan de la Costa, surge desde ya un problema: ¿qué sentido pudiera tener esconder las riquezas bajo siete estado-naciones, o "territorios"? Algunos relatos altoperuanos nos dieran una pista. Nos referimos primero a uno registrado por el Josafat Roel Pineda en Puquio, Lucanas, en 1956, y publicado al año siguiente en Lima por José María Arguedas. Luego haremos mención puntual a otros dos, registrados por Ossio en Andamarca, Lucanas, en 1972 y 1982.

Arguedas ofrece la siguiente traducción de una secuencia narrada en quechua por don Viviano Huamancha, curaca principal del ayllo de Chaupi, en Puquio:

> Cuando iba a morir Inkarrí, "¡Oy plata y oro!" *diciendo* en toda la tierra desapareció la plata. "**Ocultaos en los siete estados, oro y plata**", dicen que ordenó Inkarrí (Arguedas 1957 [2006: 41]; subrayo).

Si, como traduce Arguedas, el Inca le ordena al oro y la plata ocultarse o esconderse *en los siete estados*, otra vez: ¿de qué siete estados (se) trata? ¿Siete naciones, siete territorios, como traduce Dillehay? ¿Pero qué sentido puede tener que los metales

[75] Segundo Huircaleo, Emelina Cheuque y Filomena Cheuque (Dillehay 2013: 149).

preciosos se escondan *en* siete estados-naciones? ¿Que se *repartan* en siete naciones, ayllos, huamanis o huarancas? Por demás no hay referencia alguna a siete estados, o siete señoríos, o siete ayllus, o siete panacas, en los Andes pre y aun poshispánicos, donde la dualidad (*Urin* y *Hanan*) y aun la cuatripartición (el *Tawantinsuyu* mismo) predomina. Cabe consultar ya el texto quechua y calibrar qué término está siendo traducido (por Arguedas) al castellano por "estado". Pero, ¡sorpresa!, el texto quechua recogido en Chaupi (literalmente: 'el medio'), en la secuencia en cuestión incluye la misma expresión castellana que pretendemos dilucidar:

> Wañuman kaptinsi: "oy qoriqollqe", *nispas*, tukuy pachapi chinkarichisqa qollqeta. "Qanchis **estadu**pi gori qollqe pakakuy", *nisqas* (Arguedas 1957 [2006: 41]; subrayo).

Qanchis estadupi gori [*quri* en Quechua II] *qollqe pakakuy*, *nisqas*; literalmente: "siete estado(s) en oro plata esconderse", dijo. Es decir: "'Oro y plata, escóndanse en siete estados', dijo el Inca". Lo cual nos deja en la misma situación. ¿De qué "siete estados" habla Inkarrí? Y, por otra parte, cabe desde ya preguntar: ¿por qué un hablante quechua aparentemente monolingüe se ve llevado a introducir un préstamo castellano en su discurso, habiendo varios términos quechuas que connotan "estado", "nación", "parcialidad", "territorio", etc.? El uso de lexemas castellanos en el quechua altoperuano, en distintos grados de intensidad, habrá sido habitual desde el virreinato a nuestros días (Guaman Poma llega a reírse de ello), y el mismo relato de Viviano Huamancha incluye otros: **propio**punim ('propiamente', 'enteramente propio', traduce Arguedas), ñawpa *señor*pa ('del antiguo señor'), **dios**ninchismi ('nuestro dios'), etc. Pero. El caso que nos ocupa, esta suerte de cuestión de *estado* en juego, tiene un ingrediente adicional que lo vuelve doblemente sorprendente y a la vez nos da un indicio para comenzar a acotar los enigmas que hasta aquí sólo parecen multiplicarse.

No estamos ante el *estado* según la interpretación de Dillehay o de los informantes de Dillehay ("Estado"), es decir, algún estado-nación o territorio étnico, sino ante un anacronismo castellano que remite a una medida de longitud u hondura. El *Tesoro de la lengua castellana o española* de Covarrubias (1611) da: "ESTADO, es cierta medida de la altura de un hombre, y miden por estado las paredes de cantería, y entre ellos ay estados comunes que hacen tantos pies, y estados, o tapias reales, que son mayores. La profundidad de poços, o otras cosas hondas, se mide por estados". Y la RAE, hoy por hoy, en la décima acepción de la entrada "estado" indica: "Medida longitudinal tomada de la estatura regular del hombre, **que se usaba** para apreciar alturas o profundidades, y solía calcularse en siete pies" (subrayo). Lamentablemente la RAE no precisa cuándo deja de usarse. Pero es un término habitual en el siglo XVI desde ya, en boca de los conquistadores. Un par de ejemplos:

> Esta ciudad de Guacachula está asentada en un llano […] Y toda la ciudad está cercada de muy fuerte muro de cal y canto, **tan alto como cuatro estados** por de fuera de la ciudad, e por de dentro está casi igual con el suelo. Y por toda la muralla va su pretil **tan alto como medio estado**… (H. Cortés, Segunda carta de relación al Emperador Carlos V, 20 de octubre de 1520).[76]

[76] Cortés, Hernán, 1866: 150.

> Y porque Atabaliba [Atahualpa] temía que a él mesmo matarían los españoles, dijo al Gobernador que daría para los españoles que le habían prendido mucha cuantidad de oro y plata. El Gobernador le preguntó qué tanto daría, y en qué término. Atabaliba dijo que le daría de oro una sala que tenía veinte y dos pies en largo y diecisiete en ancho llena hasta una raya blanca que está a la mitad del altor de la sala, que será lo que dijo de **altura de estado y medio**, y dijo que hasta allí henchiría la sala de diversas piezas de oro: cántaros, ollas y tejuelos y otras piezas". (Francisco de Jerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla*, Sevilla, 1934, subrayo).[77]

Que el Inca esconda y/o haga esconder sus riquezas "en" siete estados y, sobre todo, siete estados "más abajo", es como si dijera: que se oculten en la tierra bajo (más o menos) doce metros.

¿Qué concluir? ¿Cómo entender este anacronismo castellano inserto en un relato quechua de los Andes centrales?[78] ¿Y en los relatos del Huillimapu? En el primer caso, ¿se trata de un índice de un relato inicialmente articulado en castellano y que luego "pasa" al quechua, o…? En el segundo, ¿el relato en cuestión llega al Huillimapu ya en castellano, o…? Antes de demorarnos en tales preguntas, otra vez: ¿por qué siete, por qué justamente siete estados, y no tres, cinco o cincuenta? Y es que hay más: *estar siete estados debajo tierra* es giro castellano antiguo, hoy un arcaísmo, para connotar 'estar muy bien escondido'. Viene en *El lazarillo de Tormes* (c. 1554) y aun en Cervantes (c. 1613):

> [S]i es verdad lo que aquél [un alguacil] dice y que yo traigo maldad y falsedad [dice el "señor comisario", según llama el Lazarillo a su amo de ocasión], este púlpito se hunda conmigo y **meta siete estados debajo de tierra**, donde él ni yo jamás parezcamos" (*Lazarillo de Tormes*, cap. V; subrayo).

> [Y]o le pondré al galán en su aposento de vuestra merced [le dice la alcahueta Ortigosa a doña Lorenza] y le sacaré, si bien tuviese el viejo más ojos que Argos, y viese más que un zahorí, que dicen que ve **siete estados debajo de la tierra** (Cervantes, *El viejo celoso, entremés, c. 1613; subrayo).*

Aunque el giro no viene consignado en el *Tesoro* de Covarrubias (1611) ni en el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739), sí está en *Diccionario universal español-latino* de Manuel de Valbuena (Madrid, 1793) y en el Diccionario de la RAE de 1817, con casi la misma definición. Valbuena: "**Meter bajo siete estados**. Met. [metáfora] De que una cosa está muy oculta y escondida. *In ima terrarum est*". Es decir, Atahualpa estaría hablando figurativamente, al decirle al oro y a la plata (*quri qullqi*) que se *metan debajo siete estados de tierra*. Diciendo dice: ocúltense a más no poder, en lo más hondo, profundo e/o inaccesible.

Como adelantamos, hay otras dos variantes registradas en la provincia de Lucanas donde se reitera la inserción del arcaísmo castellano *estado* en el relato en quechua y que, esta vez, dan pistas para entender la aparente contradicción entre cuatro y siete estados que se aprecia en la variante reportada por Dillehay. Se trata de variantes registradas por Juan Ossio, Carlos Herrera y Jorge Herrera, en Andamarcas, de un

[77] Jerez, Francisco; in Salas, A., *et al*., 1987: 209-210.

[78] Zseminski sugiere la voz quechua *sayay* (González Holguín 1989 [1608]: "El talle") para decir "estado", en cuanto medida (comunicación personal, 12.03.2016).

mismo narrador, Zenón Flores.[79] Que el término *estado* fuera arcaísmo y/o anacronismo para el propio narrador es claro, en la medida que él mismo titubea al relatar la secuencia, llegando a reconocer que no está seguro de entender lo que está diciendo. Lo citamos primero en quechua y luego en la traducción castellana que ofrece Ossio:

> -Bueno, mam rinichu, nispan nin [Inkarri].
> Jinaptinsi, señor, **terminaycun** jolljeta (joritachu campas) **quimsa estauman**; mmmm… jolljeta **tahua estauman**, bronceta, quimsa estauman (**chaynatachu, imaynach cachcampas**…), ¡chaynam! **Citaycun**… Huarmija llipipiyllañasá: Jollje, Bronce, Jori, tiyachcan… [Subrayo].

> -Bueno, yo no voy, les dice [Inkarrí].
> Entonces, cuentan señor, que **determinó** a la plata (**le destinó**) (o creo que ha sido al oro) a **tres estados**; a la plata, a **cuatro estados**; al bronce, a tres estados; mmmmm (**será así…? no sé cómo es esta partecita bien claro**). Si, es así… **Les citó, les destinó**… Las mujeres, están resplandeciendo: Plata, Bronce, Oro, sentadas… [Subrayo]

Ante la aparición de *estado* (*quimsa estauman, tahua estauman*; 'a tres estados, a cuatro estados'), Zenón Flores reconoce que no entiende bien lo que está narrando ("no sé cómo es esta partecita bien claro", traduce Ossio), lo que fuera señal no sólo de que está reiterando un relato tradicional sino que a él mismo —por ser un arcaísmo— el término *estau* ('estado') no le "hace sentido", a diferencia de otros términos castellanos inscritos en su relato. Entre estos últimos, aparte de *terminacun* (cuya traducción por *determinó* o *le destinó* no deja de ser ahí problemática), resulta particularmente interesante "citacuy", que Ossio traduce por "les citó (les destinó)", pero que probablemente alude al uso taurino del verbo castellano *citar*, habitual en los Andes centrales (RAE: "provocar al animal para que embista, o **para que acuda a determinado lugar**"). Es decir, Inkarrí le estaría diciendo o incitando al oro, la plata y el bronce para que acudan *a* cuatro o siete estados bajo tierra.

El hecho que Inkarrí envíe al oro a cuatro estados bajo tierra y a la plata a tres (en vista que el "bronce" aparece en castellano, y que la gran mayoría de variantes se refieren sólo al oro y la plata, puede colegirse que su inserción es ahí más reciente), lo cual, claro, suma siete, permite abrir una posibilidad de entender la vacilación de Dillehay y/o de sus informantes entre "cuatro" y "siete" estados en su relato. De hecho, en otro pasaje del mismo relato, Zenón Flores vacila nuevamente, y habla esta vez de siete y de tres estados:

> Ucuman yaycururiqui, allpa tierraman […] Jori cajta (jollje cajtachu campas) **janchis estauman**, jollje cajta: **quimsa estauman**… [Subrayo].

> Habían entrado pues, abajo, al suelo, a la tierra […] A la que era Oro (**o fue a la que era Plata**), **a siete estados**: a la que era plata, **a tres estados**… [Traducción de Ossio; subrayo].

¿Qué, provisoriamente, colegir? Se puede entender que un quechua-hablante incorpore préstamos léxicos de la lengua castellana (lengua, para el caso, dominan-

[79] Ossio 1973: 462-471, y 1984: 169-194.

te), sin por ello poner en cuestión la eventual inicial articulación en quechua de un determinado relato. Se puede entender también que un quechua-hablante incorpore no sólo préstamos léxicos sino también giros completos de otra lengua, para el caso, la castellana, sin por ello poner en cuestión su eventual articulación inicial en quechua. Pero, si a miles de kilómetros de ahí (en un "contexto" lingüístico-socio-cultural bien diverso; en el Huillimapu, para el caso), más de un relato que registra la misma secuencia incorpora el mismo giro castellano (por demás ya anacrónico en el propio castellano, al punto que sus narradores y aún científicos intérpretes marran en su comprensión), todo indica que uno (altoperuano) como otro narrador (mapuche-huilliche), y sus antepasados, oyeron el relato (al menos esta secuencia) en castellano. Por lo anterior: bien plausible fuera que el relato altoperuano tanto como el del Huillimapu se articulara inicialmente en castellano, y que de ahí se tradujera al quechua, en un caso, y en el otro eventualmente al mapudungun (o simplemente, en este último caso, siempre se mantuviera en castellano, como suena más plausible).[80]

En vista de que el lexema *estado* (como medida) es un arcaísmo castellano, ello fuera índice que la datación del relato, o la articulación matriz de las variantes que analizamos, se situaría tal vez entre el s. XVI y el s. XVIII. Atendamos a continuación a la otra conexión huilliche-altoperuana anunciada.

El Rey castiga a Pizarro

Hay al menos cuatro variantes de los relatos del sur mapuche que incluyen secuencias que transcurren en España (en algunos casos una al comienzo y otra al final; en otros, sólo al final). En la secuencia inicial el Rey de España (en un caso la Reina) le encomienda a Pizarro (en un caso a Colón), quien se apresta a partir al Perú, tratar bien a los naturales y darle su saludo al rey Inca; en la secuencia final, el Rey (o la Reina) castiga a Pizarro (o a Colón) por haber desobedecido sus órdenes y haber degollado al Inca (en tres casos el Rey —o la Reina— lo condena a muerte, y en uno, a prisión). Dos de estas variantes fueron registradas por Koessler-Ilg en la zona de San Martín de los Andes (Neuquén, Argentina), una por Contreras en Huilma, comuna de Río Negro, al sur de Osorno, Chile, y otra, por Gissi Barbieri en la comuna de San Juan de la Costa.

Tales secuencias están mayormente ausentes en los relatos altoperuanos del Inkarrí (donde, a lo más, en algunos casos se menciona que la cabeza de Inkarrí habría sido enviada a España, y no al Cuzco o Lima como es lo más habitual[81]), salvo en una connotada excepción a la cual volveremos luego. Pero sí están presentes —cual más, cual menos— en todas las variantes dramáticas altoperuano-bolivianas. Husson, quien ha efectuado estudios comparativos entre la tradición dramática de la sierra centro-norte peruana y la del occidente y del centro boliviano, concluye que esta es una característica que distingue a las últimas de las primeras, donde no ha encontrado rastros de secuencias que transcurran en España (2001: 473-474).

A continuación, ofrecemos un par de ejemplos de esta conexión (luego retomamos las preguntas más evidentes que ellos suscitan). Para la secuencia inicial transcribimos algunos pasajes de relatos del Huillimapu y, luego, otros del sub-ciclo dramático altoperuano boliviano:

> [Dice el rey de España]: [L]es pido **ser buenos con los indios** que encuentren. Primero, **salúdenlos de mi parte**, ahora que también voy a ser su rey. Al rey de ellos, que seguro tienen uno, lo saludo, lo beso, lo abrazo como hermano mío. Sírvanle a él como me sirven a mí". Después mandó: "A usted, que me parece noble, lo nombro *uampofé* ['botero'] mientras estén en el agua. Después va a ser mi reemplazante. **Tiene que gobernar con justicia a los indios. Y servir al rey de ellos como a mí me sirve**. Vayan ahora y manden noticias enseguida. Sea severo, pero justo, *uampofé*". Con esto, al hombre, que se llamaba Pancho [por Francisco Pizarro], lo nombraron reemplazante del rey.
>
> (Adelaido Maril, c. 1950; cit. in Koessler-Ilg, 1962; subrayo)

> Así fue que el rey [de España] le dio a Cristo Colón lo necesario, y le mandó: "Viaje para ver a esa gente, los indios esos, y si ellos tienen un rey, como yo, **salúdele diciendo que un hermano lo manda a usted, y que cómo le va a él y a su gente**. **Dígale:** ["]***mari, mari*. Le traigo el saludo de su hermano, que está muy lejos**["]. Si me puede traer al rey, tráigalo. Pero sea obediente con él, **tiene que servirlo como a mí.** Mando además: **nunca mande a matar a nadie**. Por la boca de usted, no tiene que morir ninguno. Cariño y paciencia tiene que tener para los indios. Prometa. Jure. ¡**Pobre de usted si desobedece!**
>
> (Relato de Antüeluen, c. 1950; cit. in Koessler-Ilg 1954, 1962; subrayo).

> Rey de España: ¡General Pizarro!
> Pizarro: Dios guarde vuestra alteza, ordene mi ilustre Rey.
> Rey de España: ¿Quién es aquel hombre que viene con tanto imperio y brío?
> Pizarro: Señor; es uno de los hombres grandes, Rey Inca del Perú.
> Rey de España: General Pizarro**, vaya usted con esta embajada y presenta sin hacer ningún prejuicio. Yo quiero conocer a ese monarca**.
>
> (Variante de Challacollo, Oruro, c. 1950; cit. in Beyersdorff 1997; subrayo)

> Rey: Yo os doy amplias facultades para que en este momento dispongáis vuestra marcha hacia la capital del Perú. […] Que allí gobierna como soberano un gran monarca de las mismas divisas que yo, **y guardándole todas las consideraciones como a tal complacencia de conocerlo** [sic]. Igualmente os ordeno que a los habitantes de aquella sencilla tierra, conquistadlos por medios más adecuados y haced que pertenezcan a nuestra amistad. […]
>
> (Variante de Santa Lucía, Cochabamba, c. 1955; in Guardia Mayorga 1963; sb.)

Para la secuencia final:

> Vino un español y **le vino a destruir la cabeza al cacique porque era de puro oro**, los pelos eran de oro, y todo era oro, así que ahí cuando llegó a España, la cabeza la llevaban ensartada con una espada, y cuando llegó allá que todavía lloró poh, la pura cabeza...así que ahí dicen que **el que vino a cortar la cabeza lo echaron al fuego inmediatamente, lo mandó a quemar el mismo rey español**, porque él le fue a cortar la cabeza a un rey, **y la orden de España era que venga a conquistar la gente, pero no a matarlo poh**, a cortarle la cabeza.
>
> (Juan Andrés Pinao; Pichilafquenmapu; cit. in Gissi Barbieri 1997; sb.).

> Primero el rey [de España] estuvo muy triste; después, **muy furioso**. Mandó

[80] Se pueden imaginar otras hipótesis más alambicadas (que la secuencia haya sido inicialmente articulada en quechua, luego traducida al castellano y luego vuelto a pasar al quechua, y en el intertanto a la zona sur mapuche, etc.), pero notoriamente resultan, aunque no imposibles, poco verosímiles, poco probables.

[81] Versión extendida, con todo, en la sierra centronorte peruana a mediados del siglo XVIII, y probablemente bastante antes, a juzgar por lo que *informan* los franciscanos de Ocopa sobre José Santos Atahualpa en 1742: "Viene este indio que dice ser Inga del Cuzco […]: su ánimo es, dice, cobrar la corona que le quitó Pizarro, y los demás Españoles, matando a su padre, que así le llama el Inga, é imbiando su cabeza a España" (Izaguirre 1923, cap. XIX).

decir al *uampofé*: "Primero fuiste mi barquero; después, mi reemplazante. Con los cobrizos tenías que ser bueno, quitarle lo que les sobraba nomás. **Pero al rey tenía que servirlo, porque al rey se sirve, no se lo mata. ¿Quién es usted para matar a un rey, a un hermano mío?** Vuelva enseguida". Cuando el *uampofé* apareció delante del rey, tenía un miedo bárbaro. El rey hizo que le mirara los ojos. **Fue un castigo muy grande ese. Después le hizo cortar la cabeza.** […]

(Adelaido Maril, c. 1950; cit. in Koessler-Ilg, 1962; sb.)

-Lleven la riqueza que ustedes quieran, pero yo no.
Y el rey se llamaba Atahualpa, se llamaba el rey. Entonces, lo que hicieron ellos para que conozca al rey **la reina** de su país, [fue] de cortarle la cabeza, de llevarle la pura cabeza. […] Entonces, cuando llegó en su país, le dije**… le hicieron llegar la cabeza del rey, [a] la princesa.** Y [ella] le dijo:
- ¿Por qué lo mataron? ¿Por qué no lo dejaron? –dijo. […]
Así que los mató a los que descabezaron al rey. […]

(Rosalía Quintul, Río Negro, Osorno; cit. in Contreras 1990).

Ispaña:
Qhawariy ma kay runata,
wañusqamanña rikch'awan.

Almagru:
Sapan qhapaq apullay.
wañusqañamin kasqa.

Ispaña:
Jina kaqtinqa apaychik,
ninapi ruphachimuychik
llapa mit'aysanantawan;
wasintataq thunichimuychik.
Manan kay saqra awqamanta
imallapas qhiparinanchu.
Kaymin ñuqap kamachisqay.

(Variante de Chayanta, 1871; Lara 1957; subrayo)

España:
Mira pues a este tipo [se refiere a Pizarro],
parece ya un muerto.

Almagro:
Mi único y poderoso señor,
en efecto: ya está muerto.

España:
Si es así, llévenselo,
hagan holocausto con él [*ninapi ruphachimuychik*; lit. fuego-en quemadlo]
y con toda su descendencia
y destruyan también su casa.
Que de este malvado alzado [*saqra awqa*]
no quede nada. Es lo que mando.

(Traslación de Flores Chumacero y el suscrito).

Rey de España: Oh generál Francisco Pizarro que me dices si la orden que yo le di no era para que usted baya a quitar la cabeza de un gran rey del nuevo mundo […] Este enviado cometio exesos increíbles varvaridades daños. Asecinando y quitando la cabeza a un grán soberano Rey del nuevo mundo, **el tal sanguinario Francisco Pizarro debe tener la misma muerte y si está muerto llevadlo a quemar con toda su desendencia** a este inaudito Generál Francisco Pizarro... Dónde están esos diablos que no lo hacen desaparecer a este cruél generál Pizarro. [sic]

(Variante de Yarvicoya, Oruro, c. 2010; cit. in Gutiérrez 2013; subrayo).

Esta conexión abre no pocas interrogantes, comenzando por: ¿cómo es que en algunos relatos del Huillimapu se reiteran secuencias del ciclo de Atahualpa que se encuentran en los dramas altoperuanos bolivianos, y no, salvo excepción, en los relatos del Inkarrí ni en los dramas de la sierra centronorte peruana?

Para el caso de los dramas altoperuanos (bolivianos), Husson argumenta que estas secuencias dramáticas serían un añadido posterior a la configuración "de base", e incluso aventura una fecha de articulación: un poco antes de mediados del siglo XVII (2001: 132). Se trataría de un enmarque o montaje "moral", muy probablemente de impronta doctrinera-eclesiástica; una especie de historia moralizada de la Conquista, a la Calancha: Pizarro desobedece al Rey —como Adán a Dios, o como Lucifer, el ángel soberbio que, desobedeciéndolo, quiere igualarse a Dios, su padre—, y el Rey justiciero, al cabo, lo castiga. En la medida que tales secuencias no se encuentran en general en las variantes dramáticas de la sierra centro-norte peruana, no se puede descartar, en efecto, que sea un montaje o inserción más tardía. La data de su adición (si la hay) pudiera ser incluso anterior a la propuesta por Husson; pudiera ser simplemente posterior a la muerte de Túpaq Amaru, decapitado en la plaza del Cuzco por Toledo en 1572 (en contra de la posición cerrada del clero regular y secular), que, tanto en los relatos como en los dramas, suelen superponerse con la muerte de Atahualpa (Inkarrí ambos, para cualquier efecto). De hecho, algunos de los relatos del Huillimapu tanto como algunas de las variantes dramáticas altoperuana-bolivianas incluyen secuencias que vienen también en la *Nueva Corónica* de Guaman Poma (c. 1616) como en la *Historia General del Perú* del Inca Garcilaso (1617). En particular, aquella en que el virrey Toledo es castigado por Felipe II por haber matado al Inca:

> [El virrey Toledo] entró a besar la mano al Rey Don Felipe Segundo. La Católica Majestad, que tenía larga y general relación y noticia de todo lo sucedido en aquel Imperio, y en particular de la muerte que dieron al Príncipe Túpac Amaru, y del destierro en que condenaron a sus parientes más cercanos, donde perecieron todos, recibió al Visorrey, no con el aplauso que él esperaba, sino muy en contra. Y en breves palabras le dijo que se fuese a su casa, **que Su Majestad no le había enviado al Perú para que matase Reyes, sino que sirviese a Reyes**. […] [Toledo] cayó en tanta tristeza y melancolía que murió en pocos días.
>
> (Inca Garcilaso, *Historia general del Perú*, 1617, cap. XX; subrayo)

> Don Francisco de Toledo, bizorrey, abiendo acabado toda sus diligencias, lo de este rreyno de las Yndias, se fue a Castilla. Y queriendo entrar a bezar las manos de su Magestad al señor y rrey don Phelipe, segundo deste nombre, el montero de cámara no le dio lugar ni le dejó entrar ni se le dio lisencia para ello. […] De los males que abía hecho en este rreyno, ací al *Ynga* como a los prencipales yndios […], ues aquí, caualleros, la soberuia que tiene un mandado pobre. **Se quiso alsarse como se alsó y mató a un rrey y señor deste rreyno. No pudiendo conoser la causa, cino el mismo rrey y señor a de**

> **sentenciar y firmar pa[ra] la sentencia y muerte de otro señor y rrey**. Y ací la soberbia le mató a don Francisco de Toledo.
> (Guaman Poma, F., *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 461; subrayo).

Ya antes Guaman Poma habrá recriminado a Pizarro haber asesinado a Atahualpa, un Rey (Inca), siendo él sólo un "caballero pobre" sin derecho a ajusticiar a alguien de real estirpe:

> Cin consederación de [*sic*] fue enbiado [Francisco Pizarro] por enbaxador del señor enperador, **con la soberbia hizo todo los daños y atreuimientos de matar al rrey del Pirú, *Atagualpa Ynga*, y sentenciar, ciendo** [él, Pizarro] **un cauallero pobre.**
> (Guaman Poma, F., *Nueva corónica y buen gobierno*, p. 413; subrayo).

En la medida en que "el castigo real", presente en los relatos del Huillimapu como en los dramas altoperuanos bolivianos, se encuentra también registrado por escritores del área cuzqueña (Inca Garcilaso) y de la sierra central peruana (Guaman Poma, de Lucanas), queda abierta la posibilidad de que en este punto la reiteración de los relatos del sur mapuche pudiera estarse dando también con relatos orales del Altoperú (o Collasuyo) en sentido lato. Y, como anticipamos, hay al menos una excepción en cuanto a su ausencia en los llamados "mitos del Inkarrí" centrales; en efecto, una variante de estos, recogida a comienzos de los años '50 en Hualcán, provincia de Carhuaz (Áncash), de boca de Miguel Chuecas, y publicada (en inglés) a comienzos de los '60 por William Stein, señala:

> El rey Inca [*Reinka*] tuvo un encuentro con otro rey. El otro rey le escribió para decirle que también era rey, que su casa estaba llena de riquezas y que no las tenía desparramadas [*scatter*] como el rey Inca. Cuando recibió el papel, dijo el rey Inca: "¿Qué rasguños de pollo son estos?" ["*What chicken scratches are there*?"]. Dicho esto, arrojó el papel. El otro rey quería saber qué tipo de rey era el Inca rey. Envió una embajada. Envió a Don Juan Pizarro. / El Inca no quiso ir [*The inca King did not want to go*]. Don Juan Pizarro [sic] ordenó apresarlo y cortarle la cabeza. Al instante todas las mujeres se convirtieron en piedras. En el momento mismo que la cabeza del rey Inca rodó, el sol desfalleció. Cuando la cabeza le fue entregada, **el otro rey preguntó a Don Juan Pizarro por qué el rey [Inca] había sido asesinado. Luego hizo decapitar a Don Juan Pizarro**. (Cit. in Stein 1961: 301-302; traducción del inglés nuestra[82]).

Este ejemplo, junto a las referencias a Guaman Poma y al Inca Garcilaso, permiten acotar el enigma en cuanto a la supuesta conexión únicamente huilliche/altoperuana-boliviana en este punto (lo cual fuera, si tal hubiera, mucho más complicado de explicar): el castigo a Pizarro por parte del rey de España, por haber ajusticiado al Inca.

En la medida que el degollamiento de Túpaq Amaru cuenta con la oposición de las autoridades religiosas presentes (el obispo de Cuzco y el de Popayán, que anda de paso por el Perú y forma parte hasta entonces de la comitiva del propio virrey Toledo, así como de los líderes de todas las órdenes religiosas: agustinos, franciscanos, jesuitas

[82] Error o diablura del narrador, o de algún narrador precedente: un Juan Pizarro, emparentado con el conquistador, fue encomendero en Huamatanga entre 1561 y 1575, y otro, bisnieto del conquistador, fue encomendero en Canta desde 1631, ambos lugares en la serranía norte del actual departamento de Lima, no muy lejos de Carhuaz (León Fernández 2008: 44-45).

y mercedarios), las posibilidades de que en esta secuencia de castigo, **en contra de toda la verdad histórica** (ni Pizarro ni Toledo fueran sancionados por Carlos V ni por Felipe II) haya intervenido mano doctrinero-religiosa no hace sino acrecentarse. Lo mismo cabe decir para su circulación entre el Altoperú y el Huillimapu. Para esta última, los primeros candidatos son desde ya jesuitas y franciscanos.[83] Aunque tampoco cabe descartar que el relato haya podido circular a través de mapuches y huilliches trasladados a Lima a fines del siglo XVI y comienzos del XVII y luego devueltos (o no) (algunos) a sus pagos .[84]

De vuelta al AWPW

¿A qué otra traducción del *Ataw Wallpap p'uchukakuyninpa wankan* (*alias* el manuscrito de Chayanta)? Desde la primera traducción de Lara (1957) ha corrido mucha agua bajo los puentes, como hemos dado, en parte, cuenta, no solo en términos de conocimiento filológico y lingüístico, sino también en lo que atañe a la "situación" de este asombroso texto. Ya nadie (salvo Husson y Zseminski) busca entroncarlo con una eventual (pero, al fin y al cabo, inexistente) tradición teatral o dramática prehispánica en el Ande ni se apela a una noción por demás dudosa de "autenticidad" textual. Se trata de una escritura (*lato sensu*) surgida en los avatares de la Conquista, retomada de diversas maneras en los siglos XVII y XVIII en distintos puntos del virreinato peruano, y probablemente reelaborada a fines del siglo XIX y, en parte, del XX, que, en tanto guiones para escenificaciones, no deja de entrecruzarse con la tradición de relatos del Inkarrí e incluso con tradiciones letradas coloniales y republicanas. Ello lo vuelve un texto no poco monstruoso (como ya adelantamos), tanto lingüísticamente como en su trama, todo cual, sin embargo, da cuenta de la superposición heteróclita y/o abigarrada de tradiciones andinas y europeas, tanto orales como letradas, que fuera posible vislumbrar también en otros ámbitos del contemporáneo llamado "mundo andino". Solo un ejemplo: cuando, en el proceso de su formación, un *yatiri* ("chamán" aymara), luego de haber cumplido rituales ancestrales con *apu*, *achachila* y/*o guacas*, va a "mochar" (reverenciar) al "Tata Santiago" (Santiago matamoros y luego mata-indios), desde un punto de vista monoccidental se dirá que está siendo "asimilado" al orden colonial (occidental), pero lo que "hace" *a la vez* tal *yatiri* es lo que constituye una práctica milenaria en el Ande, por decir, la (doble) articulación de

[83] Foerster 1995 y 1996; Pinto Rodríguez 1998; Nicoletti 1998 y 2002.

[84] Cf. Suardo 1935 [s. XVII]: 119; Tesillo (1864 [1647]: 43) y Rosales 1878 [1674]: 72 y ss.; Tesillo 1864 [1647]: 43. En el *Padrón de Indios que se hallaron en la ciudad de los Reyes del Perú*, mandado a hacer por el virrey marqués de Montesclaros en 1613, aparecen 97 "indios de Chile", la mayor parte mujeres y niños esclavizados o semi-esclavizados en labores domésticas de familias limeñas (Vega Loyola 2022: 16). Diversos documentos dan cuenta que a comienzos del siglo XVII aparecen enviando indios cautivos a Lima los gobernadores de Chile Alonso García Ramón (1600-1601) y Alonso de Ribera (1612-1617) y otros particulares (Cook 1968: 138 y 262), aunque otros gobernadores expresamente lo prohibieran (por caso, Luis Fernández de Córdoba, 1625-1629 [Rosales III: 37]), y todo ello en los vaivenes entre guerra defensiva y guerra ofensiva. En lo que atañe al envío de sesenta cautivos mapuche tras la batalla de la Albarrada, en 1631, por el gobernador Lasso de la Vega, Tesillo (45-48) señala que, al pasar por Lima de camino a Chile, el nuevo gobernador llevó consigo a un grupo de caciques mapuches que se encontraban por entonces desterrados en Lima, con la esperanza de que, al liberarlos a su llegada, se acrecentaran las posibilidades de pacificación de Arauco. "Tuvieron aviso [el virrey y el nuevo gobernador de Chile Lasso de la Vega] que se hallarían en Lima algunos indios principales, cautivos de aquella guerra, de cuya restitución pendía toda la bonanza de la calamidad que se padecía y el acabamiento de la guerra. [...] Lleváronse a Chile juzgando como de allá se avisaba, pendía de esta diligencia el vencer sin golpe de espada, ni derramamiento de sangre. (45). Al llegar a Concepción, Lasso de la Vega da "la libertad a los cautivos", pero pronto los mismos "indios principales" liberados agitan la retoma de hostilidades: "los movedores y caudillos de aquella junta y ejército [mapuche], eran los mismos indios que se habían llevado de Lima, aquellos que sacándolos de la esclavitud se habían enviado libres a su tierra" (48).

"alto" y "bajo", *Hanan* y *Urin* (quechua), *Alaxpacha* y *Manqhapacha* (aymara). (Si tal "unidad dual" traduce a la vez alguna "metafísica andina", al decir de Bouysse-Cassagne 1987 y Arnold 1998, fuera cosa que dejamos por ahora entreabierta).

La traducción, con notas léxicas de Diether Flores Chumacero, académico de la Universidad Pública de El Alto (UPEA) y de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de La Paz, con la colaboración del suscrito, habrá sido posible, en parte, gracias al proyecto MECESUP UMC1101 (Departamento de Filosofía, UMCE, Santiago, 2010-2013), que permitió su estadía en Chile durante el año 2012, y al proyecto Fondart de Investigación nº 7445 ("Hüilliches y altoperuanos: relatos y dramatizaciones de la muerte de Atahualpa"; 2015-2016), del Ministerio de las Culturas del Gobierno de Chile.

Bibliografemas

Anchorena, José Dionisio, 1874, *Gramática quechua ó del idioma del imperio de los incas*, Imprenta del Estado, Lima.

Anónimo, 1966 [c. 1598], *Dioses y Hombres de Huarochirí; narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*, edición bilingüe con traducción de J. M. Arguedas, y estudio bibliográfico de P. Duviols, Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Anónimo, 2001 [c. 1598], *Huarochirí / Ritos y tradiciones*, presentación, traducción y notas de G. Taylor, IFEA/Lluvia editores, Lima.

Ajens, Andrés, 2015, "Historia, poema. La Historia de Arzáns y los avatares del ciclo dramático de la muerte de Atahualpa", rev. Recial, nº 8 (7), UNC, Córdoba.

Ajens, Andrés, 2011, *La flor del extérmino*, La Cebra, Buenos Aires.

Ajens Andrés, 2016 [2014], "César contra Jesús. O donde marra César Itier en sus acusaciones contra Jesús Lara", expuesto en el IX Encuentro de Etnohistoria, Arica; Estudios nº 24, IEB, La Paz.

Ajens, Andrés, 2017, "Conexiones huilliche-altoperuanas en el ciclo de Atahualpa", Meridional, Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos, nº 8, abril, pp. 153-188.

Arguedas, José María, 1956, "Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local", Revista del Museo Nacional, Lima; reeditado en J. M. Arguedas, 1975, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, A. Rama editor, Siglo XXI, México.

Arnold, Denise, *et al.*, 1998, *Río de vellón, río de canto*, ILCA/hisbol, La Paz.

Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, [c. 1700] 1965, Brown University, Providence.

Avecilla, Pablo, [1843] 1845, *Pizarro y el siglo XVI, Novela histórica*, Imprenta de D. Severiano Omaña, Madrid.

Betanzos, Juan de, 2004 [c. 1551], *Suma y Narración de los Incas*, edición de M. C. Martín Rubio, Polifemo, Madrid; y Betanzos, Juan de, 1999 [c. 1551], *Suma y narración de los incas*, UNSAAC-Siglo XXI, Cuzco.

Balmori, Clemente Hernando, y Dargan, Ena, 1955, *La conquista de los españoles y el teatro indígena americano: drama indígena bilingüe quechua-castellano*, UNT, Tucumán.

Bedrow, Luis, 1987, "La escena de la 'Muerte del Inca'", *in* Hipótesis, Revista boliviana de literatura, La Paz, 1987, pp. 319-329.

Beltrán, Carlos Felipe, 1890, *Doctrina Cristiana en castellano y quichua*, El Progreso, Oruro.

Beltrán, Carlos Felipe, 1891, *Civilización del Indio. Antología Quichua dividida en dos partes*, El Progreso, Oruro.

Berríos, José David, 1875, *Huáscar y Atahuallpa*, in J. D. Barrios, *Recuerdos de Potosí*, Tipografía del Progreso, Potosí.

Beyersdorff, Margot, [1997] 1999, *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX)*, Plural, La Paz.

Bouysse-Cassagne, Thérèse, 1987, "Pacha: en torno al pensamiento aymara", in *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, Bouysse-Cassagne *et alii*., hisbol, La Paz.

Bruinaud, Marine, 2012, "Las representaciones teatrales de «la muerte de Atahualpa»: ¿una herencia de «moros y cristianos»?", Bulletin de l'IFEA 41(1), pp. 81-121, Lima.

Burga, Manuel 1988, *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima

Carrasco, Hugo. 1989, "El sistema funcional de los mitos mapuches". Tesis para optar al grado de doctor en Filosofía, con mención en Literatura. Universidad de Chile.

Casanueva, Fernando, 1982, "La Evangelización periférica en el de Chile (1667-1796)", *Nueva Historia, II*, nº 5, Santiago, pp. 5-30.

Caciques del Buta Mapu Huilliche, [1936], *Memorial y documentos*, Imp. El Imparcial, Santiago.

Cazón Noslasco, C., 2006, *Producción de textos escritos en quechua como L1*, Tesis de Magíster en Educación Intercultural Bilingüe, U. M. S. S., Cochabamba.

Cobo, Bernabé, [c. 1650] 1892, *Historia del Nuevo Mundo*, Tomo III, E. Rasco, Sevilla.

Colipán, Bernardo, 2009, "Mito y memoria en un epeu williche", Mapuche kimun, Temuco.

Contreras, Constantino, 1991, "El mito del Rey-Inca en los hüilliches", *Nütram,* Año VII, Nº1, p. 14-32, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago.

Cook, Noble David, 1968, "Introducción", in Contreras, Miguel de, *Padrón de los indios de Lima en 1613*, Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Cortés, Hernán, [1520] 1866, *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, al cuidado de Pascual de Gayangos, Imprenta de los Ferrocarriles, París.

Covarrubias, Sebastián de, 1611, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Luis Sánchez impresor, Madrid.

Cummins, T., 1994, "Representation in the Sixteenth Century and the Colonial Image of the Inca", in Boone, E., y Mignolo, W. (edits.), *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Duke University Press.

Derrida, J., 1967, "Le *théâtre de la cruauté* et la clôture de la représentation", in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris.

Derrida, Jacques, 1990, "Passages — du traumatisme à la promesse", in J. D., Points de suspension, Galiée, Paris, pp. 385-409.

Derrida, Jacques, 1998, "Un vers à soi", in *Voiles*, Galilée, Paris.

Dillehay, Thomas D., 2011, *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: el sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*, Qillqa, UCN, San Pedro de Atacama.

Duviols, Pierre, 2000, "Las representaciones andinas de 'La muerte de Atahuallpa'. Sus orígenes culturales y sus fuentes", in *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*; K. Kohut y S.V. Rose (edits.), Vervuert/Iberoamericana, Franc-

kfurt-Madrid.
Eichmann, Andrés, 2011, "Notas sobre el Teatro en Charcas", in *500 años de teatro en Bolivia testimonios y reflexiones desde el siglo XVI al XX*, Carlos Cordero Carraffa (compilador), Municipalidad de La Paz, La Paz.
Fernández, Mabel, 2006, "Economía y sistemas de asentamiento aborigen en la cuenca del río Limay", *Memoria Americana* 14, UBA, Buenos Aires; 37-73.
Foerster, Rolf, 1995, *Introducción a la religiosidad mapuche*, Universitaria, Santiago.
Foerster, Rolf, 1996, *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*, Universitaria, Santiago.
Foerster, Rolf, 2000, *"Narra-memorias* entre los huilliches de San Juan de la Costa", in Garcés, Mario, *et alii* (comps.), 2000, *Memoria para un nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*, ECO-LOM, Santiago.
Flores Galindo, Alberto, 1993, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Lima.
Frézier, Amédée-François, [1716] 1982, *Relación del viaje por el mar del sur*, Ayacucho, Caracas.
Garcilaso de la Vega, Inca, 1962 [1617], *Historia general del Perú*; segunda parte de los Comentarios Reales. Estudio preliminar y notas de José Durand. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 4 tomos.
García Bedoya, Carlos, 2008, "Pasados imaginados: la Conquista del Perú en dos obras dramáticas coloniales", in *El teatro en la Hispanoamérica colonial*, I. Arellano y J. A. Rodríguez editores, Iberoamericana, Madrid.
Gisbert, Teresa. 1968. *Esquema de la literatura virreinal en Bolivia*. La Paz: UMSA.
Gissi, Nicolás, 1997, *Aproximación al conocimiento de la memoria mapuche-hüilliche en San Juan de la Costa*, Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, U. de Chile, Santiago.
González Holguín, Diego, [1608] 1989, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca*, ed. R. Porras Barrenechea, UNMSM, Lima.
Guaman Poma de Ayala, Felipe, c. 1613, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*;
http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm.
Guardia Mayorga, César. 1987 [1963]. "Debate de Incas". Rev. Kuntur, nº 5. Lima.
Guevara, Tomás, 1911, *Folklore Araucano*, Imprenta Cervantes, Santiago.
Gutiérrez Salas, Nancy, 2013, "Conservación del relato de la comparsa de los incas en la localidad de Yarvicoya (provincia Cercado, departamento de Oruro)". Tesis de Maestría, Universidad San Francisco Xavier.
Husson, Jean-Philippe, 2001, *La mort d'Ataw Wallpa ou La fin de l'Empire des Incas: Tragédie Anonyme en Langue Quechua du Milieu du XVIe Siècle*, Ed. Patiño, Ginebra.
Husson, Jean-Philippe, 2017, *Génesis de los dramas del fin de Atahualpa y los mitos del Incarrí*. / Producciones del reino neo-inca de Vilcabamba y de sus aliados del Taqui oncoy, Argos, Lima.
Itier, Cesar, 1995-2000, *El teatro quechua en el Cuzco*, en 2 tomos; Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco/Lima.
Itier, Cesar, 1999, "Le problème des origines des représentations dramatiques de la mort d'Atahuallpa dans la sierra centrale du Pérou du point de vue de la langue quechua", *Boletín IFEA* 28(2), Lima, pp. 305-309.
Itier, Cesar, 2000, "¿Visión de los vencidos o falsificación? / Datación y autoría de la Tragedia de la muerte de Atahuallpa" in *Boletín IFEA* 30; Lima, pp. 103-121.
Itier, Cesar, 2009, "La tragedia de la muerte de Atahuallpa de Jesús Lara, historia de

una superchería literaria", Archivo y Biblioteca de Bolivia, Anuario, Sucre, pp. 215-229.
Itier, Cesar, y Cornejo, L., 2002, *Quyllur Llaqtayuq Wawamanta* [traducción de *Le Petit Prince*, de Antoine de Saint-Exupéry], ed. A. Pukllasunchis, CERABC/IFEA, Cuzco.
Izaguirre, Bernardino, 1923, *Historia de las misiones franciscanas y narraciones de los progresos de la geografia en el oriente del Perú*, Imprenta de la Penitenciaría, Lima., cap. XIX.
Jeréz, Francisco, [1934], *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla* (Sevilla, 1934), edición al cuidado de José Luis Moure, in *Crónicas iniciales de la conquista del Perú*, edición a cargo de Alberto M. Salas, Miguel A. Guérin y José Luis Moure, Plus Ultra, Buenos Aires, 1987.
Jaramillo, Silvia, 2014, (relato de la muerte de Atahualpa en poblaciones huilliches de Osorno a la costa), comunicación personal a Emma Villazón y al suscrito.
Koessler-Ilg, Bertha, [1954] 2000, *Cuentan los araucanos*, Den Nuevo Extremo, Buenos Aires.
Koessler-Ilg, Bertha, [1962] 2006, *Cuenta el pueblo mapuche,* Mare Nostrum, Santiago.
Lara, Jesús, [1947] 1979, *La poesía quechua*, FCE, México.
Lara, Jesús, [1957] 1993, *Tragedia del fin de Atawallpa / Ataw Wállpaj p'uchukakuyninpa wankan*, El Sol, Buenos Aires.
Lenz, Rodolfo, 1895-97, *Estudios araucanos*, Imp. Cervantes, Santiago.
León Fernández, Dino, 2008, "Evangelización y control social en la doctrina de Canta, siglos XVI y XVII", tesis de Magíster, Universidad Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Lima.
Lobos, Omar, 2008, Los mapuches, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
Mach, José, [1863] 1949, Áncora de salvación. *Devocionario*, Ed. San Luis, Buenos Aires.
Mantilla, Luis Felipe, [1866] 1888, *Libro de lectura*, vol. 2, Ed. Excelsior, México.
Meneses, Teodoro, 1987, *La muerte de Atahualpa. Drama quechua de autor anónimo*, UMSM, Lima.
Meneses, Teodoro, 1987, *La muerte de Atahualpa. Drama quechua de autor anónimo*, UMSM, Lima.
Mossi, Honorio, 1860, *Diccionario quechua-castellano*, Imp. López, Sucre.
Núñez del Prado, Óscar, 1973, "Versión del mito del Inkarrí en Q'eros", in *Ideología mesiánica en el mundo andino*, 1973, ed. Ossio, Juan, Prado y Pastor, Lima.
Nicoletti, María Andrea, 1998, *La configuración del espacio misionero: Misiones coloniales en la Patagonia Norte*, Revista Complutense de Historia y de América, nº 24: 87-112, Madrid.
Ossio, Juan, 1984, "El mito del Inkarrí narrado por segunda vez diez años después", Anthropológica, vol. 2, nº 2, PUC, Lima.
Ossio, Juan, 2000, "Inkarrí y el mesianismo andino", in Navarrete Linares, Federico, y Olivier, Guilhem (edit.), 2000*, El héroe entre el mito y la historia*, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, pp. 181-212.
Ossio, Juan. "El mito del Inkarrí narrado por segunda vez diez años después". Anthropologica 2/2 (1984): 169-194.
Ossio, Juan, 1973, Ideología mesiánica en el mundo andino, editor, Lima: Prado-Pastor, 462-471.

Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Joan, 1879 [c. 1613], *Relación de las antigüedades deste Reyno del Piru*. En *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, edición de Marcos Jiménez de la Espada, Imprenta y fundición de M. Tello, Madrid, 230-328.

Pavez, Jorge, 2008, *Cartas mapuche / Siglo XIX*, Ocho libros - Colibrís-Fondo de Publicaciones Americanistas, Santiago.

Peralta Barnuevo, Pedro, 2023 [1723], *Júbilos de Lima y Fiestas Reales*, edición crítica actualizada de Enrique E. Cortez y José Eduardo Cornelio, Pakarina Ediciones, Lima.

Peralta Barnuevo, Pedro, 1725, *Eliseo peruano: solemnidades heroicas, y festivas demonstraciones de jubilos, que se han logrado en la muy noble, y muy leal Ciudad de los Reyes*, Imprenta Francisco Sobrino, Lima.

Pinto Rodríguez, Jorge, *et alii*., 1988, *Misioneros en la Araucanía 1600-1900*, Ediciones de la Universidad de La Frontera, Temuco.

Pol, José, 1887, Atahuallpa, Imprenta de. El heraldo, Cochabamba.

Rosales, Diego de, 1878 [1674], *Historia general del Reyno de Chile. Flandes Indiano*, tomo I, II y III, Ed. Compañía de Jesús, Valparaíso.

Saint-Exupéry, Antoine, 1943, *Le Petit Prince*, Reynal & Hitchcock, New York.

Stein, William, 1961, *Hualcán, Life in the Highlands of Peru*, Ithaca U. Press, Ithaca.

Suardo, Juan Antonio, 1935, *Diario de Lima (1629-1634)*, edición de R. Vargas Ugarte, Imp. C. Vásquez, Lima.

Sulé, Jorge Óscar, 2007, Rosas y sus relaciones con los indios, Corregidor, Buenos Aires.

Szeminski, Jan, 2022, La tragedia de la muerte de Ataw Wallpa, Boletín del Centro de Estudios Andinos de la Universidad de Varsovia, Ediciones El Lector, Arequipa.

Tesillo, Santiago, 1864 [Madrid, 1647], *Guerras de Chile*, Colección de Historiadores de Chile, tomo V, El Ferrocarril, Santiago.

Unzueta, Mario, 1945, *Valle*, Ed. La Época, Cochabamba.

Urbina Carrasco, María Ximena, 2009: *La frontera de arriba en Chile colonial*. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, UCV-CIDBA, Valparaíso/Santiago.

Vellard, Jean, y Merino, Mildred, 1954, Études sur le lac Titicaca, cap. VI, IFEA, París/Lima.

VVAA, Caciques del Buta Mapu Huilliche, *Memorial y documentos*, Imprenta El Imparcial, Santiago, 1936.

Presentación: Pablo Oyarzun Robles, *Política de la verdad y de la muerte*. Ediciones Macul (2024)

Paisaje sonoro de una retórica polifónica en Pablo Oyarzún.

Claudia Elena Román

Didascalia en forma de Párodos

Cuando vivía aproximadamente mis siete años de vida, experimenté múltiples traumas teóricos en las aulas de solfeo de mi Academia. Uno de los que recuerdo claramente, era el intentar comprender cómo entonar una secuencia de notas, que compartía el nombre con una columna incolora, que, a su vez, no sostenía nada. La imagen de una traducción matemática aplastaba mi garganta, y no me permitía un canto correcto de aquel cálculo, por lo cual siempre prefería acudir al piano para ejecutar el mandato del "Modo" que se me solicitara, entonaba en voz baja la escala con terror de que mi garganta comenzara a producir pedazos de piedra caliza. De este accidente, han quedado en mí, alucinaciones perpetuas que me permiten ahondar en las búsquedas poco productivas de la extinta *melopeia*.

Un autor, que logra establecer un discurso de lo no dicho, dentro de la forma, sugerida y al mismo tiempo oculta, es Pablo Oyarzún, declarando en múltiples ocasiones su interés por la opacidad, lo limítrofe, la potencia del quiebre como acto. Por coincidencias ciclónicas del aristotelismo Calibán de mi lugar de nacimiento, hace unos pocos años, descubrí que algunos de las lecturas (con patente de corso), que acompañaban mis primeros semestres de estudio en la universidad, formaban parte de transcripciones de talleres docentes, impartidos por Oyarzún, en una casa de estudios superiores también extinta. Desde ese entonces hasta hoy, no puedo dejar de sentir el peso de la columna en mis cuerdas vocales, al leer un autor que me remite directamente a una textura musical: la polifonía.

Primera Estrofa distorsionada. El discurso a cuatro voces de "Política de la verdad y la Muerte. Un ensayo sobre el Gorgias, de Platón" por Pablo Oyarzún

La textura musical entendida como polifonía o textura contrapuntística comprende el uso de varias voces que son independientes o imitativas entre sí. Este telar, contiene

tonalidades y gamas de colores internos que generan la urdimbre de una imagen perfecta, tejida por cadenas de hilos que responden a diversos patrones. Cuando se cita, la perfección de la imitación del canon musical es inevitable establecer conexiones, con la magistralidad barroca de Johann Sebastian Bach, y confieso, que en muchas ocasiones he sentido la fuerza y perfección de "El clave bien temperado" en la escritura de Oyarzún, pero mi obsesión sigue siendo la *melopeia*. A pesar de que la etnomusicología ha demostrado el origen de una polifonía no académica en múltiples regiones, nuestro domesticado oído moderno, sigue concibiendo la *melopeia* con un carácter monódico, cuando la propia traducción de la polifonía encierra algo mucho más profundo que la simplicidad de imponer el morfema polis, únicamente como múltiple. Desde aquí, la textura contrapuntística que utilizaremos para dialogar con el ensayo, no tiene que ser necesariamente atribuida a nuestra tradición renacentista o barroca.

Existe dos *pistis* iniciales en el texto, que me provocaron la necesidad imperiosa de lanzarme a este viaje. La primera, cuando Oyarzún acusa al academicismo de desvestir el cuerpo nuclear del argumento, atribuyendo el telar al diálogo desde la propia cita de Gorgias:

> Véase en el Gorgias el siguiente pasaje: "si se quita (periéloito) de toda clase de poesía la melodía, ¿no quedan (to loipómenon) solamente palabras? (502c). Como se sabe esta metáfora del vestido tiene su acreditación platónica, así como la noción de un psilós lógos -desnudo discurso-, pertenece a la esencia de esa acreditación, sin perjuicio de lo cual la retórica, no cesa de hacernos guiños desde todas las zonas del texto de Platón.(Oyarzún 2025, p15)

El segundo momento, corresponde a la declaratoria ritual de un autor que solicita una intención de escritura a *cappella*, punto de quiebre con cualquier pensamiento de orquestación, nuestra seguridad de citas instrumentales, desgarran los propósitos sonoros de la voz. Se edifica desde esta *skené* la "plurivocalidad" del ensayo, escena en la que afrontamos la incertidumbre de dos posibles Retóricas, dos Metafísicas y confrontaciones del logos. Pero este *Agón* planteado desde el preludio del ensayo, golpea con acordes tajantes y a la vez disonantes, hablamos del espacio escénico del diálogo (Ibid,p16), de un Gorgias como hombre *Kairós* (p17), el saber y sus conatos, el silencio abrupto de la moral y la muerte, percutiendo una ironía inmediata que nos deja en sobresalto. ¿Acaso Gorgias no provoca el mismo sobresalto en el inicio del diálogo, o es una provocación de Platón?

Me invadían posibilidades causales y evidentes de voces o líneas melódicas, una de las más sólidas respondía al patrón de establecer una primera voz para Gorgias, segunda voz Oyarzún, tercera voz Platón y el bajo continuo de Sócrates, la cual desarrollaré poco con el objetivo de llegar al imposible de un futuro extinto y "desmembrado". Sería prudente construir una forma donde se desdibuja un canon imitativo que diversifica la frase melódica planteada en la *epideixis* de Gorgias. Llama la atención que Pablo Oyarzún, inicia tres veces el libro, articulando la pregunta del metadiscurso, que en este momento denominaremos voz o línea melódica: "Notica", "Preludio" y "Una pregunta por el poder"; responden a un acorde arpegiado que culmina en una *dynamis* (epistémica, moral, política); donde se presenta la tonalidad de Oyarzún, el tema principal en Gorgias y el contrasujeto como motivo melódico que acompaña, en el material temático de Platón. El propio Pablo Oyarzún señalaría:

> El Gorgia es, por lo demás, una pieza salpicada de momentos que podríamos llamar "meta-diálogos", en los cuales se trata de auscultar, el curso del diálogo, de enderezarlo metódicamente cada vez que se corre el riesgo del extravío, de

> medir la capacidad del otro para su concurso en la empresa, pero sobre todo de reconquistar una nueva posibilidad y una nueva base dialógica en el instante de la crisis. Oyarzún (2025) p, 36.

Parecía una fórmula sólida para establecer algunas interrogantes centrales, el embarazo del caos, dio a luz la soberbia en la cual, Sócrates podría encerrarse en la estabilidad de una cuarta voz, sobre todo el Sócrates que evoca un Oyarzún del siglo veintiuno que dialoga con un Pablo de finales de los años ochenta, donde aparecen rebotando entre intervalos, la cuatro notas de un *diez irae*. Un padecer corporalizado, donde siempre se cuestionará la fórmula más asertiva de la opinión verdadera (*orthe doxa*)

> (…)la relación entre el término kolakeía y otro, que designa el tratamiento iatro-socrático del cuerpo y el alma -su cura- con vistas al mejoramiento, al bien: a su bien. En este otro término se expresa a la vez la base represiva de la moral promovida en el Gorgias (…).La palabra Kolákein, que significa "castigar" y "golpear"; todavía se hará presente en un tercer vocablo, apadrinado por Calicles: akalosía, "desenfreno", que forma el opuesto estricto del bello orden en cuya universal legalidad quiere inscribir Platón la vida y la muerte de los humanos. (Oyarzún,p,55)

De esta forma, era necesario plantear una nueva distribución polifónica que desterrara la idea barroca de contrapunto, enfocarse en una *tekhné* de la *melopeia* con las atribuciones trágicas del discurso, o con el discurso de atribuciones trágicas. Al escuchar los cambios de tono que se introducen desde el *eidolón* de la política (Ídem,p,54) cuando más adelante, Oyarzún hace alusión a la práctica socrática del diálogo y su distancia del escenario público-político, se evidencia las costuras de un puente de modulación a un tono menor, donde aparece la subyugación y la obvia alusión al destino de Sócrates.

Antistrofa marginada: el uso de los silencios

¡Juguemos con la voluntad! A esta altura de la búsqueda, nos queda parcialmente asumido que Oyarzún, Gorgias y Platón interactúan lúdicamente por los distintos registros de las voces, Sócrates responde a la funcionalidad de la respuesta que imita al sujeto temático, su permanencia, marca el ritmo de los registros del juicio en las frases melódicas, al igual que la posibilidad de construir acordes, propiciando diálogos con la exposición de su fraseo melódico en más de una voz simultáneamente:

> Solo falta un colofón para el epítome que Sócrates ofrece a doble voz y luego unísona, monológica. (Dejo por el momento pendiente la alocución acerca de la igualdad geométrica, que tiene, me parece, significativa importancia, a pesar de lo mucho implícito que hay en su breve mención o, si se quiere, en proporción a ello). El colofón atañe al debate con Polos y aquel otro con Gorgias. Recuérdese que el resumen con ese ir y venir, más o menos tedioso de preguntas que Sócrates se dirige a sí mismo en lugar de Calicles y respuesta que a cambio de Calicles da eso mismo Sócrates interpósito, coge el diálogo precisamente a partir de la confrontación de estos dos. (Oyarzún 2025,p,145)

De esta forma se articulan episodios de interacción de las voces que desarrollan el contrapunto de este ensayo, una primera voz que permite la evolución del registro

del diálogo, desde donde se separan las entradas del sujeto melódico y los intervalos de dos retóricas por oposición. La "Filosofía" y la "Retórica" que se desplazan con una intensidad altisonante, atraviesan grandes modulaciones por contraste en búsqueda de una *tekhné*, llegando a semitonos disonantes de la opacidad del cuerpo y el alma. "La nueva fase abre, por así decir, en el subsuelo del diálogo, una fundación analógica del mismo". (Ídem, p,45)

Durante la contraexposición, nos encontramos, una tercera voz, plagada de silencios y fraseos de cierres que propone una interacción en crescendo, coqueteando con el *telos* y el logos, transfigurándose en el mito y el *dies irae*. Desde el primer fraseo metafísico se escucha el tono de la muerte en una maravillosa articulación que construye acordes con la primera voz y modula el corpus punzante de ese *agón* del anterior registro. La primera y tercera voz, se articulan como espejos en dependencia de la figura que construyan en conjunto. "El deseo que solo se puede satisfacer por medio del cuerpo, aloja en su seno, como su principio, un deseo que solo puede ser satisfecho, trascendiendo al cuerpo".(Ídem,p,125)

Por su parte la cuarta voz, que acompaña el devenir melódico del fraseo constante, responde al tiempo: el *kairós* devenido *eidolón* que abre el desarrollo del discurso, con carácter imperceptible, y nos articula un énfasis que puede favorecer a la primera o tercera voz. Señalando con su presencia, la ruptura del preconcebido imaginario de la forma discursiva de la "Retórica"

> Toda tardanza define un tiempo anterior que sería - que habría sido- propicio, no la anterioridad de lo anticipado, ni menos de lo prematuro, si no el antes de lo que acontece a tiempo: el tiempo de la sazón, de la oportunidad. (…)lo que viene bien a Gorgias, el hombre del Kairós) (Oyarzún 2025,p, 17)

No he olvidado la segunda voz, presente en la exposición y definitoria en la contraexposición, la más compleja de articular auditivamente, para oídos no aguzados, y la que suele establecer la mayor complejidad para sostener el empaste armónico perfecto, la simetría del cálculo. Las didascalias, traducciones, notas al pie y sobre todo, ese rubato y calderón final responden al corpus de una *endoxa* que lúdicamente se resiste a la voluntad de esos silencios aristotélicos, que también la habitan:

> Es especialmente interesante, que Aristóteles, en su Retórica, se valga exactamente del parangón analógico y del término que en Platón nombra la operación insidiosa de la retórica: "la retórica es como un vástago (oion paraphyes) de la política" (una parte de la política la llama Platón) el tratamiento de los caracteres que con justicia puede llamarse política. Por eso la Retórica se encubre bajo la figura de la política (…) pero eso es parte de la dialéctica y su semejante (…), ninguna de las dos es ciencia de como se define algo, sino potencia de suministrar razones. (Ídem, p,52).

El carácter dramático, que permite la evolución del fraseo del *mito* a lo largo del sentido de esta estructura polifónica, responde a los secretos armónicos de un resistente tejido transversal. ¿Cuál sería la transición o el interludio que permite modulaciones al tema? Cito uno de los puentes melódicos más interesantes de una nota al pie de página:

> (…)en cambio, la vergüenza de la que se trata en Gorgias siendo precisamente una exposición a la alteridad, supone a la vez la no deseada revelación de un

> secreto, de una intención no declarada y tampoco presentable conforme a las reglas de la vida en común, así como arrancar de alguien esa revelación supone un grado de violencia (quiero decir apremio), violencia puramente discursiva , como la que en cierto modo ejerce en este caso Sócrates.(…) (Oyarzún 2025,p152)

Las modulaciones al sujeto y contrasujeto melódico, que a lo largo de la obra, ejerce nuestra citada tercera voz, implican la duda, acerca de la posibilidad de la existencia de un "diseño atonal", arrebatarnos esa tonalidad y sus capacidades consonantes del registro que nos construyen la paz del territorio auditivo. Nos refugiamos en el mito para enfrentarlo, aunque sigue percutiendo nuestra capacidad de escucha.

Gorgias y la multiplicidad cualitativa, el misterio de la polifonía dialéctica.

Si la *melopeia*, respondiera a los códigos sonoros de la "comunidad", nuestros acotados registros de compresión dejarían de perecer en la orilla del *telos* colectivo. "Política de la verdad y la muerte: Un ensayo sobre el Gorgias de Platón" culmina con lo que podríamos denominar, *una parte libre*. Apéndices que acentúan el contrapunto de un Gorgias que expone una *doxa* percutora de la desnudez del desgarro cualitativo. Si el libro comienza con un acorde arpegiado, culmina apagando lentamente cada una de sus voces, después del último intervalo del mito escatológico. Se sostiene un trino, pianísimo, que repetitivamente nos señala una multiplicidad cualitativa y no cuantitativa de ese elemento, no hay acorde final, la justicia vestida de tiempo y yerro combaten hasta el cansancio de una crisis sonora que solo desaparece.

Referencias

Oyarzún R., Pablo (2025). "Política de la verdad y de la muerte. Un ensayo sobre el Gorgias, de Platón". Ediciones Macul. Departamento de Filosofía, UMCE.

La desnuda cuestión del poder. Notas sobre *Política de la verdad y de la muerte* de Pablo Oyarzun Robles

Matías Sánchez Ponce

Comienzo este comentario apuntando preliminarmente un conjunto de cuestiones que, si bien pueden pasar por marginales o meramente protocolares, pienso que revelan de manera temprana un perfil medular de lo que es posible denominar como "la línea fundamental" (11) de este trabajo de Pablo Oyarzun que hoy estamos aquí presentando. Me detengo primero en lo que concierne -lo diré así- al 'tipo' de libro, al modo en que está confeccionado y a la manera en que despliega su operación en el itinerario de problemas que se ofrecen a lo largo de su desarrollo. Como bien lo indica el subtítulo, se trata de un *ensayo* sobre el *Gorgias* de Platón, en cuyas páginas acompañamos a su autor en una revisión del mencionado diálogo. En ese sentido, la operación misma del libro de Pablo consiste, ante todo, en un ejercicio de *lectura*. Pero tal afirmación, a primera vista un poco simple e incluso demasiado obvia, toca o incita una serie de problemas que, pienso, son en gran medida los que convocan y organizan la escritura de este texto.

Toda lectura, como sabemos, implica decisiones, supuestos o criterios no siempre confesados. Toda lectura funciona bajo las directrices de "resignados acuerdos" o "forzadas concesiones" (85) -como denunciaría Calicles-, que terminan delimitando el orden de lo que se considera como significativo o digno de ser tomado en consideración, y que demarcan también -por lo mismo- el espacio de aquello que merece ser dejado en segundo o tercer plano. De allí que la declaratoria de intención de Oyarzun no sea menor pues, al presentar su trabajo como una lectura del *Gorgias,* no simplemente asume la operación hermenéutica sino que la problematiza desde su raíz interrogando las condiciones (prohibiciones o cesuras) que toda aproximación a un texto conlleva. Sin convertir a "la lectura" en su tema explícito, Pablo interrogará el modo en que él mismo leerá el *Gorgias*: "¿Cómo leeremos un diálogo -se pregunta- que tiene esta clase de montaje y presencia?" (17). A partir de esta pregunta, explicita luego el tipo de aproximación que adoptará o, más precisamente, cuáles son las pautas exegéticas a las que no se someterá, cuáles las inclinaciones de las que desistirá, en una especie o suerte de metodología negativa.

Se trata -lo subraya el autor- de resistir la propensión que, en muchos sectores de la erudición platónica contemporánea, lleva a "auscultar el texto en busca de su armazón lógica" (17) y a formalizar el diálogo como si fuese un sistema axiomatizable, "a título de axiomas, premisas, teoremas y tesis" (18). Y sobre todo aquí lo que me interesa destacar: este mandato analítico que privilegia el orden y la concatenación argumental del discurso implica, en efecto, una decisión previa acerca de "aquello que ha de estimarse específicamente filosófico y filosóficamente relevante en un discurso (filosófico)" (18). Pienso que es precisamente esta decisión o selección normativa la que Oyarzun propone someter a examen.

Si los inicios de los textos no son inocentes (según el propio Oyarzun recuerda a propósito de los diálogos de Platón y, en particular, a propósito del *Gorgias*), entonces

* Este texto fue leído en la presentación del libro *Política de la verdad y de la muerte. Un ensayo sobre el "Gorgias" de Platón*, de Pablo Oyarzun Robles (Ediciones Macul, 2024). La presentación tuvo lugar el viernes 28 de noviembre de 2025 en la Sala de Conferencias del Departamento de Filosofía de la UMCE. Los números entre paréntesis refieren a la paginación del libro. Entre corchetes hay una que otra referencia a algunos diálogos platónicos.

lo que en el inicio de *Política de la verdad y de la muerte* se anuncia exige ser tomado no como mera paratextualidad. Se trata a mi modo de ver de una declaración de método, una propuesta de orientación que -lo digo nuevamente- toca "la línea fundamental" de este ensayo (11). Dos rasgos tempranos del libro perfilan esta cuestión. El *primero* es de carácter biográfico-textual. Se confiesa que las versiones iniciales de lo que terminó siendo este trabajo publicado en 2024 fueron redactadas en una suerte de "orfandad", sin recurrir sistemáticamente al "estado del arte" y a la literatura secundaria. Que el texto fue pergeñado esporádicamente entre 1982 y 2000 y que, en sus versiones primeras, fue escrito, por así decirlo, "*a capella" (12)*. Esa nota de independencia, me parece, no es anecdótica, ya que anuncia una disposición crítica frente a ciertos modos canónicos de lectura. Una voluntad de 'escucha directa' del diálogo que, si bien imposible (y sin ser ingenua), intenta no quedar inmediatamente subsumida -o inhabilitada incluso- por marcos exegéticos previos. (Me permito recordar aquí, a propósito de este punto, aquello que con respecto a la lectura filosófica, señala Gilles Deleuze en *Carta a un crítico severo*, cuando sostiene que "la historia de la filosofía" tiende a cometer asesinato allí donde exige no poder hablar antes de leer lo que otros han dicho sobre el tema: "la historia de la filosofía ejerce -sostiene Deleuze-, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico: «No osarás hablar en tu propio nombre hasta que no hayas leído esto y aquello, y esto sobre aquello, y aquello sobre esto».")

El *segundo* rasgo, íntimamente conectado con el primero, es la distancia explícita que Oyarzun toma respecto de "la lectura académica de Platón", aquella que "acostumbra a hacer caso omiso de la índole literaria del diálogo, como si se tratara de un vestido que se le pudiese arrancar dejando intacto el cuerpo nuclear del argumento, la desnuda verdad" (15). Ante ese gesto desvestidor, que asume que hay (y que se podría llegar a apresar) un núcleo de verdad susceptible de ser despojado de la textura literaria, Pablo reivindica prestar oídos (o manos; incluso una piel sensible) a la literalidad del montaje dramático. Trabajar y sostener una atención con respecto a la materialidad de las máscaras o las escenas que tienen lugar en el texto platónico. Reivindica, en suma, que es precisamente en la superficie textual del *Gorgias*, en su disposición dialógica o en la trama retórica (de este libro sobre la retórica), donde se juega *la sigilosa fundamentación de la metafísica platónica*. Como si tal fundamentación no ocurriese, entonces, sino de manera escénica, a partir de una meticulosa y cuidada *opsis*. Por ello Oyarzun recusa la hipóstasis y el mandato de una exploración puramente "lógica", reclamando a su vez una aproximación que atienda -como ya decía- al entretejido retórico y a las operaciones de empuje y poder que lo sostienen.

Ahora bien, esta toma de distancia con respecto a tales posturas metodológicas (protocolizadas y casi consolidadas hoy en día como *sine qua non* del ejercicio filosófico), esta 'suspensión' del automatismo analítico, se inscribe en una amplia genealogía que excede su mera estandarización académica actual. Oyarzun afirma que la inclinación a formalizar o "desnudar" el diálogo puede remontarse "precisamente a la institución socrático-platónica de la filosofía, que implica una determinada interpretación de la esencia del *lógos*, sobre la cual se erige el privilegio del argumento" (18). En otras palabras, lo que hoy llamamos, con cierta parsimonia, el canon analítico del estudio de Platón (los así llamados *Platonic Studies*, junto al grupo de preceptos y protocolos técnicos que los regularizan) no sería sino una de las formas históricas en que la filosofía habría decidido privilegiar ciertos modos de la palabra -los argumentativos- por sobre otros (los figurativos, los performativos, los persuasivos). El libro *Política de la verdad y de la muerte*, entonces, busca desenmarañar y ofrecer un boceto

posible respecto a cómo ese primado organiza o codifica lecturas, sobre cómo prioriza objetos y, en fin, acerca de cómo tales decisiones provocan o producen exclusiones.

Partiendo de esta hipótesis programática, sugiero que la lectura propuesta por Oyarzun invita a comprender o más bien a recibir el *Gorgias* como un escenario en el que se dramatiza la constitución de lo "específicamente filosófico". El texto platónico sería así menos un tratado 'teorema por teorema' que una puesta en escena (*la* puesta en escena) o construcción de una decisión. A saber, ¿qué se reclama como filosofía y qué se expulsa como mera retórica? Bajo tal clave, entonces, el *Gorgias* se nos ofrece como espacio de instauración. En él se instituye mediante interrogaciones, pero sobre todo a partir de puntuales cercamientos -o "acorralamientos" (85)-, la forma misma del *lógos* que la metafísica reclama para sí.

Sin embargo, esa operación de separación tiene una complejidad que, al menos según mi modo de ver (o leer), el libro se esfuerza por desplegar. La operatoria platónica no consiste en una purificación -una *catarsis* (75)- limpia y aséptica. Antes bien, lo que su escritura nos ofrece en el *Gorgias* es una práctica polémica y repleta de recursos retóricos (de combate) que, paradójicamente, sirven a la edificación de la filosofía allí donde la retórica misma es impugnada y puesta bajo situación de expulsión. "En cierto modo -señala Pablo- se trata de 'un diálogo que destrona a la retórica como dueña del logos por medios retóricos'" (70). Así, el gesto socrático que busca desposeer a la retórica de su prestigio no se abstiene de emplear recursos retóricos. Más aún, recurre a ellos con astucia para revelar (o hacer suyas y suyos, tal vez) las imposturas y los efectos de la persuasión. De ahí que Oyarzun hable de "la fábrica de las operaciones y decisiones (y vacilaciones) que ese mismo primado acarrea consigo" (18). La deslegitimación de la retórica obliga entonces, al mismo tiempo, a poner en escena los procedimientos discursivos con que la filosofía logra su propio estatuto. El *Gorgias,* sostiene Pablo, "no es solo la exposición de la retórica", pues a su vez pasa por ser "el asomo de la filosofía". No es solo "el establecimiento desenmascarador de la verdad de aquella, sino, a la vez, la producción de la verdadera filosofía [...]" (79).

En torno a esta dialéctica se articula una de las centrales nociones que atraviesan el estudio, a saber, la *catarsis*. La purificación y el "castigo" (67) como medio que permite la aparición del conocimiento y la organización del orden moral. Esa catártica operación es presentada de modo tanto descriptivo como crítico. Registra o describe, le toma el pulso a lo que sucede en el diálogo, a saber, el acorralamiento y la exclusión del orador. (Sugiero recordar aquí el catálogo de procedimientos de exclusión descritos por Foucault en *El orden del discurso*, destinados estos a "conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar la pesada y temible materialidad" [i. e. performatividad] del discurso. Y cómo en relación al propio caso platónico [y en particular a propósito de "la oposición entre lo verdadero y lo falso" -tercer sistema de exclusión-], señala Foucault que "el sofista ha sido expulsado". O recuérdese cómo en *Platón y el simulacro* Deleuze insiste en que los ejercicios de cercamiento practicados por Platón no tendrían como fin sino "acorralar al sofista", quien, según dice, no sería otro que "el ser del simulacro"). Desde esta perspectiva, la operación socrática (platónica) comporta un movimiento de absorción de aquello que comparece como exterior o resistente al orden filosófico que el diálogo busca instituir. De allí que se sostenga que "con ello, asume el diálogo su perfil sustantivo de ser una estrategia de reducción de toda alteridad a la estructura de lo Mismo" (84). Pero la operación es crítica a su vez, porque interroga la legitimidad y las consecuencias políticas (y metafísicas) de ese procedimiento. Quizá por ello Oyarzun afirma que "la virtud catártica del castigo es propiamente su dimensión metafísica" y que

"esta misma función separativa, discernidora, confiere al castigo la misma eficacia de principio que Platón quiere reconocer en el *lógos*. Ello hace del castigo la operación veritativa por excelencia" (72). El castigo, entendido así, más que un suplemento punitivo, pasa por funcionar entonces como el *medium* a través del cual se legitima (y se verifica) la verdad. Castigar equivaldría así, en un primer paso, a exponer, y luego a nombrar para delimitar.

Pero la lectura de Oyarzun, más allá de operar como una celebración, analiza con precisión y meticulosidad cómo el 'desenmascaramiento' operado por la técnica discursiva socrática tampoco produce, a fin de cuentas, una pureza originaria. Pues allí donde se pretendería estar revelando cierta pureza o transparencia, en el momento en que se quitan o repliegan las máscaras con miras a captar una "desnudez" (y aquí valdría la pena recordar el ya referido inicio de *Política de la verdad y de la muerte*, en todo lo que toca a las pretensiones de las protocolares -y por eso automáticas- grillas de lectura aplicadas a los textos clásicos), surge más bien una pluralidad de intereses: "allí donde prevalecen la máscara y el desenmascaramiento, la (pretendida) pureza o transparencia virginal de las cosas se confiesa trizada y desdoblada" (75). Y más aún: "La noción de desenmascaramiento introduce, pues, no a la cuestión de las cosas desnudas, *sino de los intereses que las invisten*, las gobiernan, las animan, enfundados en ellas" (76, cursivas mías). Cuestión que trae consigo una consecuencia que es de gran calado, pues "que nada sea puro en el origen y que en el 'origen' presunto solo se llegue a encontrar la multiplicidad de los intereses, el pluralismo de las fuerzas, es también el desmentido de toda verdad como la «pura verdad»" (76). Con estas fórmulas Pablo aleja el desenmascaramiento del origen comprendido como lugar de inocencia (¿paraíso?), y lo reubica en la conflictividad de los intereses, en una *política de la verdad.*

Entonces, desde tal perspectiva política (o *política de la perspectiva*), la «retórica» en el *Gorgias* no pasa por ser simplemente un objeto a desmentir pues, en último término, su autonomía y las eficacias que la pregnan ejercen una resistencia. Así lo propone Pablo: "La retórica, como objeto de determinación, ofrece resistencia. Es que su contextura misma consiste en la elusión de toda determinabilidad, pues en ella se realiza el tremendo poder de la imagen, del *eídolon*" (77). Esta resistencia explicaría por qué la indispensable tarea de Sócrates es a su vez problemática. Pues si bien en un primer término pasa por ser una suerte de 'indispensable', sobre todo debido a que mediante el cercamiento crítico puede delimitarse el ámbito del saber, lo cierto es que tal cercamiento pasa por ser, en último término, problemático, ya que utiliza en su ejercicio instrumentos que dificultan la separación neta o -para volver a insistir- "pura" entre verdad y apariencia. En ese sentido, Oyarzun apunta que "se cuida Sócrates de resguardar el evento de una retórica distinta, verdadera, como se dice aquí, 'al servicio del bien y la justicia' que está destinada más bien a acusar el crimen" (78). La alternativa se perfila así, entonces, no como plena aniquilación de la retórica, pues a fin de cuentas en el trajín del diálogo se le da lugar a un trabajo de producción -o *posproducción*- que reordena a la retórica en función de los fines -ahora sí- óptimos que persigue y facilita: los del conocimiento, el saber y la justicia. (Pienso que puede ser útil y pertinente recordar a este respecto, y a propósito de las analogías ofrecidas en el *Gorgias* [464b-c] y referidas por Pablo Oyarzun [46], cómo en los libros III y VII de las *Leyes* Platón pone a operar un trabajo de criba -o un "arte del cardador", como se diría a partir del *Político* [281a]- similar, el cual distingue entre dos formas de practicar la danza -que, dicho sea de paso, y a propósito de las analogías puntuales del *Gorgias*, pasa por ser una de las variantes principales de la *gimnasia*-: a saber,

aquella a la que se le permite residir en la *polis* y cabe dentro de la esfera de la sociedad civil, es decir, las danzas rítmicas -que facilitan la *incorporación* de un orden de los movimientos del cuerpo [664e]-, y aquellas otras prohibidas, las danzas frenéticas que, ofrecidas a la ciudad por Dioniso, no serían más que una venganza de aquel dios como contrapartida por haber sido despojado de su entendimiento.)

De aquí deriva otra de las conclusiones nucleares del libro, que sugiere que la distinción socrática entre *máthesis* y *pístis* pasa por ser la base para una *política del discurso*. La separación entre *máthesis* y *pístis* funcionaría como la estrategia a través de la cual Sócrates pretende restarle a la retórica la capacidad didáctica de presentar la creencia como ciencia, y con ello limitar su autoridad: "es precisamente aquella diferencia de calidad epistémica la que le interesa a Sócrates dejar bien asentada por medio de la distinción entre ciencia (*máthesis*) y creencia (*pístis*), a fin de restarle a la retórica la capacidad didáctica de conllevar el saber siempre verdadero" (31). Y esta operación epistémica tiene simultáneamente un efecto político allí donde define competencias y agentes capaces de gobernar, a la vez que legitima y reifica formas de autoridad.

Esa operación, como Oyarzun lo enfatiza, conlleva un "compromiso indiscernible entre moral y metafísica que el *Gorgias*, a nuestro entender, instaura" (19). *La filosofía que se construye escénicamente* en el diálogo no se conforma con (y a partir de) reglas puramente metodológicas, sino que aparece sobre todo como proyecto de verticalidad, como una "fundamentación de la ética del maestro [Sócrates] […]. Esa fundamentación abre en el seno del discurso una profundidad y una altura, una dimensión de verticalidad que conocemos con el nombre de metafísica" (19). Una metafísica que aquí, en la escritura platónica y los efectos de esta, excede con creces la caricatura de ser una mera abstracción inocua pues, a fin de cuentas, trabaja como un dispositivo de legitimación que habilita la pretensión de conocer el Bien y, en consecuencia, de orientar la ciudad. En suma, porta y comporta rendimientos cuyos efectos prácticos se harían notar en la experiencia más cotidiana de la ciudad (pienso y recuerdo aquí todo el enjambre de preocupaciones -y peligros- sobre los cuales Sócrates y compañía legislan entre los libros II y IV de la *República,* a saber, por ejemplo, acerca de cómo han de besarse los cuerpos y qué tipo de caricias sería legítimo permitir; cuáles los instrumentos musicales [expulsión de la flauta]; cuáles los juegos que se permitirá practicar a los infantes de la ciudad; etc.).

Todo esto conduce a una lectura política del *Gorgias* que Oyarzun articula, pienso, a lo largo de todo su libro. Si el filósofo reclama la autoridad del saber sobre la mera persuasión, entonces la lucha entre retórica y filosofía es, literalmente, "combate a muerte por el señorío de la palabra" (16). El campo de batalla no es solo la verdad, es la normatividad de lo público, quién puede hablar, con qué fundamento, y con qué fines. La "verdadera retórica" -la defendida por Sócrates-, aquella "fundada en el conocimiento y no en la conjetura", es presentada por Oyarzun como parte del verdadero arte de la política: "Arte político o, dicho con más énfasis, *ciencia política, que no es otra cosa que el proyecto de saber y de poder que aquí se perfila acusadamente bajo el nombre de filosofía*" (79, cursivas mías). Aquí la filosofía se deja sentir como praxis política, proyecto de gobierno que aspira a ordenar el alma y la ciudad.

La intensidad de esta lectura se aprecia en los numerosos pasajes con que Oyarzun documenta la tensión constitutiva del texto platónico. Se observa cómo Sócrates, a partir de sus premisas y de los falsos "retratos" que dibuja de la retórica existente, termina por "prefigurar otros", entre ellos el retrato de la filosofía misma (37). También se analizan las "fases generales en la configuración platónica del *lógos*" (45) y las estrategias de "cercamiento" empleadas para -como ya referí- acorralar al sofista (32).

Todo ello conforma una singular arqueología del procedimiento socrático que no debe interpretarse bajo el sello de la neutralidad. Expulsión y castigo son las hebras de operaciones políticas y metafísicas a la vez.

Como cierre provisional de esta presentación, querría subrayar lo siguiente o, más bien, aclarar preventivamente, remediar una posible distorsión de escucha con respecto a lo que quise enfatizar. Leer el *Gorgias* bajo la apuesta que Oyarzun propone no implica en absoluto reducir el texto a su 'dimensión literaria' o retórica. Antes bien, implica tomar en serio la concatenación del conjunto de recursos (argumentativos, performativos, punitivos, figurativos, dramáticos, y otros) que hacen del diálogo un arte complejo de instauración filosófica y política. Implica tal vez habilitar una cierta recepción u hospitalidad al *factum* de que la filosofía se forja en la tensión y delimitación conceptual de lo que se considera 'digno' de ser sabido. O, para insistir en ello una última vez, admitir que la operación de desenmascaramiento desvela no un cuerpo desnudo sino la trama de intereses y poderes que constituyen todo enunciado. Quizá por ello el verdadero juego que el ensayo de Oyarzun permite entrever no sea el de una oposición simple entre verdad y retórica, sino aquello que él mismo denomina "la desnuda cuestión del poder" (41).

Presentación: Mauricio Rojas Peña, *Blanchot. Fascinación y desamparo*. Ediciones Macul (2024)

El ensayo como forma de incitación. Notas a partir de *Blanchot. Fascinación y desamparo*, de Mauricio Rojas Peña

Matías Sánchez Ponce

Mientras avanzaba en la lectura de este libro, intentando imaginar alguna fórmula que me permitiese condensar la operación del mismo y presentar sintéticamente lo que considero como una radical polifonía; mientras buscaba una intuición que me habilitara para lograr traspasar, aunque fuese tentativamente, esa "incapacidad de explicar con precisión" referida por Bolaño en el epígrafe que Mauricio escogió para la obertura de su trabajo, tuve permanentemente la experiencia de eso que Roland Barthes de manera tan asertiva definió como el "leer levantando la cabeza". Me parece que esta fórmula barthesiana se aproxima suficientemente a lo que este trabajo de Mauricio Rojas genera en el lector que incursiona en sus páginas. Y mientras divagaba de asociación en asociación o de afluencia en afluencia -para usar las palabras que proponía Barthes-, intentando perfilar o trazar los contornos de alguna figura que me facilitara la tarea de poder repetir -y así presentar- con un mínimo grado de justicia este volumen que a primera vista se presenta como un trabajo sobre Blanchot, llegué a la conclusión provisoria de que este libro puede ser pensado como *una inquietante colección o catálogo de incitaciones*. Esta manera de formular la operación del trabajo que Mauricio nos propone, pienso, complicita de buena forma con la que resulta ser la primera palabra de este libro y que, a su vez, lo caracteriza en sentido fuerte: a saber, la palabra *ensayo.* Aparece esta en el exergo que funciona como proemio, tan solo precedida por un determinante: "Este ensayo -sostiene Mauricio en el inicio, al presentar él mismo su libro- se propone pensar la noción de distancia como movimiento inacabado".

Habiéndome detenido en esta declaración inicial, cuya temprana inscripción hace comparecer en un mismo enunciado la noción de "ensayo" junto a la de "movimiento inacabado" (es decir, justamente lo que Mauricio propone pensar desde Blanchot como *distancia*); habiéndome detenido aquí -digo-, para darle lugar o cabida a una de esas ya referidas afluencias o asociaciones que la lectura de este trabajo incitó, releí algunas páginas del famoso escrito de Theodor Adorno acerca del ensayo que parafraseo en la fórmula con la cual doy título a esta presentación y en el que -pienso-

* Este texto fue leído en la presentación del libro *Blanchot. Fascinación y desamparo. La noción de distancia en la escritura*, de Mauricio Rojas Peña (Ediciones Macul, 2024). La presentación tuvo lugar el martes 17 de junio de 2025 en Alma Negra Librería y Plataforma.

Adorno propone un sugerente vínculo entre ensayo e inacabamiento. En *El ensayo como forma*, Adorno sostiene que la escritura ensayística "no es aceptada como filosofía por el gremio [de filósofos]" debido a que no logra revestirse de "la dignidad de lo universal, de lo permanente, lo originario". Se debe también, este rechazo -o, como diría Blanchot, este *Gran rechazo* filosófico del ensayo-, a que este tipo de escritura "no apunta -dice Adorno- a una construcción cerrada", es decir -y me permito aquí repetir a Mauricio-, es un tipo de escritura que puede ser tentativamente definida como *movimiento inacabado.* "[El ensayo] se yergue sobre todo -continúa Adorno- contra la doctrina, arraigada desde Platón, según la cual lo cambiante, lo efímero, es indigno [...]; se yergue [el ensayo] contra esa vieja injusticia hecha a lo perecedero". Así "es radical en el «no radicalismo», en la abstención [o impotencia, o inacción, para decirlo con Mauricio] de reducirlo todo a un principio, en la acentuación de lo parcial frente a lo total, en su carácter fragmentario". Hasta aquí Adorno.

A propósito de este "carácter fragmentario", en *La conversación infinita* -obra insistentemente referida por Mauricio en este libro-, Blanchot propone aproximarse a lo que allí denomina "habla de fragmento" como "rechazo de sistema" y "pasión por el inacabamiento" (está pensando allí en Nietzsche). El "habla de fragmento", escribe Blanchot, "ignora la suficiencia" (y aquí valdría la pena tal vez citar esas páginas cercanas al cierre del libro en las que Mauricio propone un comentario del uso blanchotiano del *principio de insuficiencia* de Bataille en *La comunidad inconfesable,* en ese acápite que lleva un título tan próximo a lo aquí referido: "el principio de incompletud", como una suerte de ontología de la incompletud o del ser como insuficiencia radical). El habla de fragmento es una fuerza -para volver, y decirlo con Mauricio- "que fisura la teleología" o que -a partir de un pasaje de *El espacio literario* que Mauricio injerta en su escrito- "aviva yacimientos dispersos, ignorados y flotantes". Y aquí cabría pensar el "avivar", por qué no, justamente como *incitación*.

Ante esta perspectiva, ¿cómo poder, entonces, presentar a Blanchot? Y ¿cómo presentar un libro que presenta a Blanchot? De entrada diría que, así formulada, la cuestión está viciada. No me parece este un libro que pretenda presentar a Blanchot, sino dialogar o, más bien, abrir un posible diálogo, continuar su diálogo, entrar en contacto con él. Quien haya leído aunque sea mínimamente a Blanchot, muy probablemente ha tomado noticia de la dificultad que una "obra" tal -la de Blanchot- puede presentarle a quien pretenda "hablar en nombre de ella" o "referirla sintéticamente" en una *presentación*. Así, el libro *Fascinación y desamparo*, antes que como presentación o entrada a Blanchot, habría que recibirlo -pienso- como la formulación, la propuesta de un esquema probable, tentativo, afirmativamente frágil, para elaborar ese contacto con la escritura de este autor.

Mauricio, me parece, es fiel a aquella constatación borgeana de que "no hay clasificación de un universo [en este caso, 'el universo Blanchot'] que no sea arbitraria y conjetural". "La razón de esto" -escribe Borges en *El idioma analítico de John Wilkins*- es que "no sabemos qué cosa es el universo" o que, más aún, "no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esta ambiciosa palabra". Y cabría tal vez recordar aquí esa sugerente lectura del *Aleph* borgeano que Blanchot incluyó en *El libro por venir,* donde sostiene que esa imposibilidad de establecer límites fijos, esa -en última instancia- constatación del infinito, la recibió Borges de la literatura, pues -cito a Blanchot- "la experiencia de la literatura está quizá fundamentalmente próxima a las paradojas y a los sofismas de lo que Hegel, para apartarlo, denominaba el mal infinito". Ahora bien, pese al infinito, pese a la dimensión conjetural de toda organización, "la imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo", sostiene Borges, "no puede disuadirnos de plantear esquemas humanos [o ¿posthumanos?],

aunque nos conste que estos son provisorios". Esta es, pienso, la estrategia de Mauricio al presentar este escrito sobre Blanchot: proponer el boceto de una figura provisoria que permita establecer un contacto con la escritura blanchotiana a partir de algunos motivos temáticos selectos. El ensayo de Mauricio propone un contacto con Blanchot mediante el intento de -como ya he citado- "pensar la noción de distancia como movimiento inacabado". Y este intento por figurar este motivo blanchotiano se configura en cuatro grandes apartados o secciones que sugieren una reflexión en torno a -lo diré así, muy entre comillas- cuatro conceptos capitales. Las dos primeras, dedicadas a la inacción y a la metamorfosis, abarcan casi tres cuartos del ensayo. Las dos últimas, que se disputan lo restante, trabajan "la semejanza absoluta" y la cuestión de "lo inconfesable". Pienso, no obstante, que ninguno de estos apartados se presenta como una exégesis analítica de tales conceptos en la obra de Blanchot, sino más bien, son trabajadas estas nociones permanentemente por Mauricio en sus operaciones de "desobra" -según él mismo lo indica en más de una ocasión-. Por lo demás, en cada uno de estos apartados se movilizan otras tantas formulaciones de la obra blanchotiana: las del "desvío", la "errancia", la "impaciencia", "la voz narrativa", "lo neutro", la "insuficiencia", la "distancia" -claro-, la "muerte", entre muchas otras. Esta movilización permanente de enunciados y conceptos genera una polifonía que pone trabas, pienso, a la producción de ese "canto al unísono" exigido por Platón -citado recién por Adorno para ubicarlo en las antípodas de la escritura de ensayo, pero también citado en más de una ocasión por Mauricio en este libro (se cita el *Cratilo* y la *República*)-. Una polifonía que dificulta la constitución de aquella armonía integral que, en la *República*, definiría la tarea del filósofo capaz de lograr (o que debiese lograr), en el terreno de la *Polis* y mediante la producción de una obra musical tal, el aplacamiento de toda disonancia de las voces, produciendo así una gran unidad u obra total armónica.

Decía anteriormente que había llegado a la sugerente conclusión de que este libro puede ser pensado como una inquietante colección o catálogo de incitaciones. Esta noción, *incitación*, del latín *incitatio* (que a la vez porta la raíz *cito* o *citare,* de donde viene nuestra noción de "cita" -y cómo no decir que el recurso permanente a la cita, en el libro de Mauricio, no está puesto al servicio de la clausura total de su objeto temático-), es definida por la RAE como "inducir con fuerza a alguien a una acción". No es este el sentido en el que pienso al utilizar la palabra «incitación» para referirme a la operación formal de un escrito cuya sección más extensa está dedicada a pensar la categoría blanchotiana de *inacción* (explícitamente contra la teleología hegeliana y, claro, tras ella, imagino, cómo no, la teoría de la acción aristotélica). No, pienso más bien en lo que desde las reflexiones de Mauricio sobre la inacción me permitiría nombrar como *una forma impotente de la incitación*, "impotente por sí misma, [es decir] se impone, pero no impone nada", sostiene Blanchot en *El espacio literario* (pasaje citado por Mauricio), muy en sintonía con aquellas reflexiones blanchotianas puestas por escrito en la revista política *Comité,* en 1968, cuando en un brevísimo escrito titulado *Afirmar la ruptura* se preguntaba -y cito in extenso- "¿Qué ruptura? La ruptura con el poder, por tanto, con la noción de poder, en todos los lugares donde predomina un poder. Eso vale ciertamente para la Universidad, para la idea de saber, para la relación de palabra docente, dirigente, y quizás para toda palabra, pero eso vale incluso para nuestra concepción de la oposición al poder, cada vez que esta oposición se constituye en partido de poder".

Decía que no es el sentido de "inducir con fuerza a alguien a una acción" al que me refiero para pensar la operación formal de un escrito cuya sección más extensa está dedicada a pensar la categoría blanchotiana de *inacción.* Cuando sugiero que el

libro de Mauricio puede ser conjeturalmente pensado como *una inquietante colección o catálogo de incitaciones* intento recuperar una carga semántica de su etimología que propone pensar la *incitatio* -según los diccionarios de Segura, Moliner, e incluso el VOX- más bien como "provocación", como "excitación", "precipitación", "fuga", "impetuosidad". Es decir, prescindiendo de aquella normatividad que la acción reclama para sí.

Así, para concluir momentáneamente esta reflexión, esta incitación sobre la colección de incitaciones que Mauricio nos propone, pienso posible sostener que a través del decantado y los recorridos por la conceptualidad que el libro *Fascinación y desamparo* formula pero también deshace, no se limita a ser una simple organización enciclopédica de términos blanchotianos. Más bien, pienso que este trabajo formalmente se ofrece a ser leído como un tejido inestable de tensiones (que tensan a la filosofía, a la literatura, la lengua, la escritura, a la idea misma de 'presentación'), un trabajo que se abre a experimentar -como sostiene Blanchot en un pasaje ya citado- una ruptura. Mauricio no solo subraya, pienso, la impotencia inherente a la incitación que no busca concretarse en una acción definida, sino que también abre un espacio para una reflexión que trasciende la teleología y se confronta con un vacío de poder que se resiste a la normalización de las oposiciones políticas y discursivas. Pienso que la provocación que atraviesa el texto no busca una resolución inmediata, sino más bien una permanente incitación del pensamiento.

Presentación: Andrea Potestà, *Así de profundo es el logos. La filosofía como testimonio.* Metales pesados (2025)

"Hablar a partir de restos". Notas sobre herencia y otros enredos a partir de *Así de profundo es el logos. La filosofía como testimonio de Andrea Potestà*

Matías Sánchez Ponce

Perfilaré mi intervención sumando a los ejes de *testimonio, relato y memoria* -que dan nombre a la convocatoria de este encuentro-, el concepto de "herencia". Esto para ofrecer a partir de un singular rodeo en torno a la noción de "eco", un muy puntual y sintético ángulo de recepción del libro que hoy se presenta. Cabe decir que, atendiendo a la operación que este trabajo de Andrea explora -la del *testimonio*-, y también respondiendo a lo que fue propuesto por él mismo en el momento en que recibí la invitación a participar de este diálogo, mi comentario no busca ofrecerse como una autopsia del texto, "como si se tratara pura y simplemente de transmitir asépticamente una noticia" -desde ya tomo prestadas las palabras de Andrea-. No buscaré -como en el libro también se dice- "reencontrar al padre muerto de Teseo", sino ofrecer un muy situado y por eso limitado y finito recorte de lectura, una captura entre otras probables. Me permitiré -y cómo no hacerlo, según señala Andrea- "hablar a partir de restos". Pues, después de todo, como también se sugiere en el libro, "el testimonio ocurre en ese enredo", allí donde la restitución de una verdad plenamente presente deja de ser posible y donde toda palabra comparece ya atravesada por desplazamientos y pérdidas.

Las páginas de este libro, según se señala en la "Premisa" del mismo, tratan de hacer visible la dialéctica de "herencia, adhesión histórica y singularidad excedente y de plantear el problema de la memoria para la filosofía". Pienso que esa elaboración de la herencia, esa relación inmanente entre adhesión y excedencia, se experimenta en el ejercicio mismo de la lectura de este escrito, como también -y tal vez de manera más explícita aún- en el acto de esto que ocurre aquí, hoy, al reunirnos a compartir, a poner en común o *testimoniar* los modos y maneras en que esta experiencia, es decir, la lectura del libro, se dio u ocurrió en cada cual, en cada cuerpo lector. Compartir los puntuales modos en los que nos *adherimos*, en que practicamos una *adhesión* al texto, a su relato, a su cuento, a la manera en que se van narrando y perfilando sus incursio-

* Este texto fue leído en el encuentro "Testimonio, relato, memoria", a propósito de la publicación del libro *Así de profundo es el logos. La filosofía como testimonio*, de Andrea Potestà (Ediciones Metales Pesados, 2025). El encuentro tuvo lugar el martes 25 de noviembre de 2025 en el Auditorio del Instituto de Filosofía de la P. Universidad Católica de Chile, y se pensó como una escena de puesta en común de distintas lecturas (nueve intervenciones en total) surgidas *a partir* del libro, más que como una presentación protocolar del mismo.

nes, pero a su vez, también las singulares formas en que inevitablemente ocurre una excedencia, una situación de suplementariedad, en la cual sumamos nuestras prótesis, nuestros injertos, haciendo que el relato de Andrea se enturbie como resultado del contacto, del contagio que ejercen las *herencias* desde las que leemos su escrito para, así mismo, poder también heredarlo. No por casualidad, una de las preguntas que orienta estas páginas es la siguiente: "¿cómo se hereda la tradición?". A mi juicio, buena parte de la potencia del libro proviene precisamente de la manera en que ensaya una respuesta a esa interrogante. Como allí se afirma, "en filosofía se hereda y se transfigura. Se hereda transfigurando y se transfigura heredando". La herencia no tiene lugar ni se ejercita entonces como conservación de una identidad doctrinal o como repetición de una forma estable, sino como una práctica de transformación. "No existe una escucha pura", se señala en el libro, "tenemos que leer desde aquí". Y bien, propongo pensar la *herencia*, y aquella referida "dialéctica" entre adhesión y excedencia, desde un muy delimitado *aquí*, a saber, a partir de la noción de *eco.*

El concepto de *eco* posee una vasta genealogía. Inmortalizado en clave mítica por Ovidio en las *Metamorfosis* en su relato sobre Narciso y "la resonante Eco [*resonabilis Echo*]", su presencia también puede rastrearse en usos anteriores que responden a una clave no mítica sino física, a una lógica material y acústica, a una dimensión sensible. En tanto "ruido", "sonido", pero sobre todo como "resonancia", ἠχώ aparece ya en Homero, en Hesíodo o Esquilo, así como en Platón y Aristóteles. Y es de hecho este mismo sentido físico es el que utiliza Ovidio para caracterizar a su figura, la cual es vinculada con una específica o muy singular práctica de *repetición*. La resonante Eco, junto con "no saber callar" -según sostiene Ovidio-, "podía repetir [*ingeminat*], de entre muchas palabras, solo las últimas". La acción de Eco, entonces, conlleva una *duplicación* [*ingeminare*], la espacialización de un doble, la emergencia de *algo de más*. Eco, la ninfa, duplica, pero en un filo semántico del *duplicare* que, impugnando la conservación de una identidad, involucra el ejercicio de una "renovación" que modifica, una "recreación". Como si el sencillo ejercicio de decir, según sostiene Andrea, no significase otra cosa que "transfigurar lo que se quiere decir". Y acaso por eso mismo Andrea puede sostener también que "no se comienza a filosofar sino alterando", o incluso que "filosofar es, en ese sentido, renovar el pensamiento en su conjunto gracias a una leve y casi imperceptible alteración de sus presupuestos". Nótese cómo la alteración aparece aquí no como un accidente evitable, sino como una suerte de condición de la misma producción filosófica.

Duplicare, tomado como "doblar", implica la acción de "encorvar", la producción de un "encorvamiento", un doblez, un corte, una curva o contorsión que redispone y flexiona la organización de un cuerpo, un tejido, etc. Al duplicar, al apropiarse de lo dicho, Eco no reproduce lo idéntico, repite una parte doblada, repetida como habiendo sido recortada, tocando ese trabajo de la *herencia* propuesto por Derrida y recuperado por Andrea en su libro en más de una ocasión. Esta operación de duplicación transformante, de pliegue y alteración, esta lógica del doble que conserva una parte y provoca un desvío, puede vincularse con la teoría del eco ofrecida por Lucrecio en el cuarto canto de su *De rerum natura* (agradezco a Alexis Palomino esta referencia). En tal tratamiento, el eco es inscrito en una concepción material del sonido que le atribuye a este una naturaleza corpórea. Los sonidos son literalmente pensados por Lucrecio como cuerpos conglomerados, enjambres atómicos en tránsito. Por eso es que, de hecho, el sonido -según Lucrecio- afecta al órgano auditivo al modo de un choque, un golpe, una *percussio* o una presión provocada por un contacto físico entre el cuerpo del oyente y el cuerpo del sonido. Debido a esta dimensión matérica

es que "voces y palabras" -según apunta- incluso puedan llegar a "herirnos [*ut laedere possint*]", provocar un corte o lacerar nuestros tejidos. Ahora bien, al tratar el *eco* en particular, Lucrecio lo concibe como un cuerpo acústico desgajado -robado, saqueado- del cuerpo sonoro íntegro. El eco es una "parte [*pars*]" -sostiene- que "no incide en los oídos" y que, antes de "morir desvanecida en el aire", "choca contra un cuerpo duro y, rechazada [*reiecta*], devuelve el sonido, y a veces engaña [*frustratur*], remedando [*imagine*] la palabra". El eco es así concebido como una *pars mutilata* que tiene capacidad imaginal*,* resto duplicado que es en sí mismo un nuevo cuerpo sonoro y que, en tanto tal, establece sus propios contactos con el paisaje material que le circunda. Así, en su expansividad, en su ocupación del espacio, la unidad se pierde en su multiplicación: "he visto lugares que devuelven incluso seis o siete voces, cuando tú lanzabas sólo una", afirma Lucrecio. Al fin y al cabo, esta actividad atómica de corte y confección no hace sino estallar la posibilidad de lo uno. Así lo propone Lucrecio en unos versos que de manera anacrónica podrían evocar unos ecos de Rimbaud: "unas [voces] se engendran de otras, una vez que surgiendo, *una ha estallado en muchas*, como suele a menudo la chispa de fuego desparramarse en sus propios fuegos".

Esta concepción lucreciana del eco como fragmento corpóreo, como resto sensible recreado que se disloca del cuerpo sonoro original, permite insistir en la figura de Eco tal como Ovidio la ofrece en las *Metamorfosis*. La reaparición o repetición que Eco propicia no involucra, como ya dije, la reproducción de una plenitud, sino una repetición incompleta cuyo *principio de insuficiencia* -como diría Blanchot citando a Bataille- tiene un carácter poiético y generativo. Eco no es reflejo en el sentido de una reaparición idéntica, sino como *flexus*, como pliegue, torsión o inflexión del discurso de origen. No exige la borradura o la aniquilación de lo anterior, sino un trabajo sobre ello mismo, como un ejercicio de palimpsesto. Así dicho, y contra la lectura sugerida por Herman Fränkel, a saber, la que propone a Narciso como figuración de "la identidad pura" y a Eco como "pura alteridad" sin identidad, pareciese ser que Eco encarna más bien un permanente tráfico y contacto entre lo que es tenido por propio y lo extraño de un exterior, entre la recepción de lo mismo o la *adhesión* a una tradición, a la vez que la recreación, la *posproducción* de aquello y la generación -así- de una excedencia.

En *Pregnancias,* por ejemplo, un comentario sobre algunas pinturas de Colette Deblé, Derrida afirma que Eco, la ninfa descrita por Ovidio en las *Metamorfosis,* "había jugado con la lengua, irreprochablemente, como una intérprete a la vez dócil y genial". Dócil porque no inicia el discurso y se ciñe a lo dicho por otro, pero genial -o genética- porque aplica, a aquello que recibe, un recorte que es singularizante o creativo. Eco -sostiene Derrida-, "había hecho ver que citaba, siguiendo a Narciso, ahí donde el fragmento repetido se volvía una frase entera, inventada, original y dicha, para quien pudiera oírla, en su propio nombre firmado [...]". ¿Qué se hace cuando se *cita*? -pregunta Derrida-: "se toca necesariamente el original, se echa mano de él, se empieza un nuevo cuerpo a cuerpo, se da nacimiento a otro cuerpo". Esta operación de obediencia y desobediencia practicada por Deblé -necesidad del original pero, en el mismo acto, nacimiento de lo otro-, es definida por Derrida como la invención de "otra lógica de la cita", una que concibe "el trabajo de la cita como trabajo de parto". Me parece que Andrea advierte algo semejante cuando propone "repensar el acto filosófico en general como un ejercicio que ocurre al momento de abrir paso hacia una verdad *testimonial*" (cursiva mía). En ambos casos, se trata menos de reproducir un contenido ya disponible como un dato, que de posibilitar una emergencia siempre parcial y situada.

Me parece, así, que es posible pensar la *herencia* como un eco, en el sentido de que lo heredado no se transmite como presencia orgánica, sino que se reitera siempre en el modo de una cita incompleta o insuficiente, a la manera de una resonancia que demanda y no puede sino ser interpretada. Como sostiene Andrea en su escrito, "no se mantiene un vínculo con el pasado sino bajo la precisa condición de perder su integridad, de fragmentarlo y difuminar sus intensidades cronológicas". Así, la herencia -como el eco- no comparece jamás en estado puro y su inscripción se juega en la modulación singular de quien acoge el legado. En un extenso diálogo sostenido con Élisabeth Roudinesco, Derrida insiste en que "heredar" no equivale a recibir algo pasivamente, como si el legado fuese y se mantuviese intacto pese a ser recibido por (las manos de) quien hereda. La *receptio*, más que una pasión -para decirlo con Spinoza-, implica una acción, una actividad afectiva, de contagio [*con-tangere*], es decir, que al tocar *modifica*. Heredar sería, entonces, duplicar, como la roca que recibe el canto y devuelve -según sugería Lucrecio- sus ecos, sus *partēs* mutiladas. Se trataría, entonces, "no solo de aceptar dicha herencia, sino reactivarla de otro modo y mantenerla con vida" (Derrida). No parece muy distante de aquello que Andrea formula cuando afirma que "no hay filosofía fuera de la herencia". Pero justamente porque no hay filosofía fuera de ella, tampoco la hay sin transformación. Una herencia incapaz de alterarse permanecería inmóvil, en el sentido más gélido de la petrificación. La herencia sobrevive, entonces, gracias a la criba del heredero, aunque ello la transforme. Y si esto es así, es porque "si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado" (Derrida). No hay, en tal sentido, recepción sin violencia. Así, pareciera ser que el heredero no es sino un criminal, un ejercitador del *krinein*.

Para concluir, quisiera volver sobre una pregunta que atraviesa estas páginas de *Así de profundo es el logos*: "¿Existe la posibilidad de escuchar las palabras fuera de las herencias?". La respuesta que el propio libro parece ofrecer es inequívoca, tal como ya lo referí: "No existe una escucha pura. [...] tenemos que leer desde aquí, desde algún «aquí»". Y es precisamente desde ese aquí, siempre situado, siempre finito, siempre heredado, que quisiera releer también las páginas que hoy nos convocan. Por eso, a la pregunta por las herencias, respondería finalmente con este otro pasaje del libro, que resuena para mí como una de sus formulaciones más logradas: "No podemos tener por asegurado el pasado, puesto que este se rehace en cada momento, como si se tratara del lienzo de Penélope, donde los hilos se entrelazan sin tregua, a la vez que se desgastan, se rompen y deben ser reparados con otros nuevos".

Testigo, testimonio, testamento

Matías Rivas Vergara

¿Qué se hace para atestiguar la lectura de un texto? El lugar común es el espacio del comentario, lo que, aparentemente, es el motivo de esta presentación. ¿Cómo comentar entonces un texto? Si comentar es dar testimonio de una lectura, es decir de aquello que, en este caso, he podido entender del libro de Andrea Potestà, ¿cómo puede un comentario no ser ya una confesión? ¿Cómo puedo hablar de ese texto sin hablar, directa o indirectamente, de mí mismo? Pero, ¿cómo hablar de mi experiencia de lectura del texto sin, a la vez, reproducir el inevitable gesto de desvío de la escritura que inmediatamente desplaza "mi" testimonio hacia un "otro"? ¿No es acaso la mera enunciación ya una antesala del abismo en el que nos sitúa la palabra? ¿Será que efectivamente, como dice Potestà citando a Heráclito, así de profundo es el logos?

Para comenzar, o, más estrictamente, para recomenzar, habrá que situarse quizá en el lugar de todo comienzo: en el decir, en el "puro cuento", en la fábula, en el mito. Si todo comienza con el habla, si la palabra (recuérdese aquí el «*fiat lux*» en el relato del Génesis), es lo que hace que un mundo aparezca, el origen mismo es ya un testimonio. De hecho, inclusive, el origen podría no ser más que un testamento (como la última voluntad de un moribundo). Del origen, así como del difunto, nos queda "vivo" solamente lo que lo representa. ¿Cómo dar cuenta entonces de ese testimonio? ¿Cómo devenir testigo?

A propósito del dar testimonio, Potestà escribe lo siguiente: "Me dirijo al otro contándole mi vivencia, pero en realidad solo inscribo en el cuento una dimensión de mi «yo» que no me representa sino de manera parcial –o que justamente solo me «representa» y que, empero, no soy–. La representación (toda representación) pierde en este sentido su valor último. Y el relato, mi propio cuento, vale en la sola medida en que exhibe el vestigio de una identidad siempre retirada. Lo único que el cuento relata es una identidad ficcional siempre postiza" (6). Si, como dice la cita, el testimonio solo vale en la medida en que exhibe el vestigio de lo que ya no es, entonces lo único que vale es la representación. Devenir testigo es abismarse en el propio testimonio, ponerse a sí mismo como fundamento, pisar sobre suelo quebradizo.

Si el origen no es más que lo que se relata, todo vestigio aparece ya como decir, como mito, como fábula, como "puro cuento". La historia (incluso la Historia con mayúscula), o su posibilidad más propia, se presenta entonces como lo ya representado, como algo que se abisma. Y nada más profundo que un abismo. Pero esta profundidad no está más allá de la palabra, sino que se encuentra en la palabra misma. Se trataría así, en el lenguaje, de una extraña "profundidad" que parece asemejarse, como decía Maurice Blanchot en *La conversación infinita*, a lo que en matemáticas se conoce como una superficie de Riemann.

En el decir no solo el espacio se abisma, sino también el tiempo, puesto que el presente (y la presencia, "lo que viene a presencia", "lo que aparece" aquí y ahora traído por la palabra) no tiene otro fundamento que el de su representación. Lo mismo ocurre con el futuro y el pasado, puesto que solo donde se cuenta una historia puede efectivamente tener lugar la Historia. Bien lo sabe el historiador, pues, como escribe Potestà: "En rigor, nunca pienso el pasado como tal: no puedo superar la dimensión

de la «representación del pasado», que no es ni el mero registro de datos ni un mero invento, sino justamente la narración fiel de algo que sigue siendo traicionado mientras hablo" (55). He aquí la profundidad del logos. Nada más profundo, entonces, nada más vertiginoso y aterrador y, a la vez, nada más superficial, único lugar donde es posible poner los pies. La palabra, lugar tectónico por antonomasia, es la existencia misma. Es allí, en esa paradoja, en esa grieta, en la que habitamos. "Desde siempre [escribe Potestà] los humanos nos hemos encontrado por medio de los cuentos y de las historias, a pesar de –o, quizá, justo gracias a– la grieta que todo cuento insinúa en la comunicación y en toda búsqueda de volverse testigo de la historia" (6).

Sin la palabra, sin la separación de su grieta, no hay nada en común, ya que es la diferencia misma lo único que compartimos; separación abisal que nos pone frente a frente en una única comunidad posible, la comunidad de los que, como decía Blanchot en *La comunidad inconfesable*, no tienen comunidad, es decir, de quienes no pueden hacer otra cosa más que dar testimonio. "Aquel que da un testimonio [dice Potestà] lo hace manteniendo una soledad que lo aísla del otro" (35). Podríamos agregar entonces que estamos ya comprometidos o condenados a compartir aquello que no le pertenece a nadie: solo se puede compartir la palabra (justamente aquello incompartible porque no es más que diferencia).

El pensamiento mismo exige entonces el acudir a un llamado. No un llamado a juzgar ni a creer, sino simplemente a leer o escuchar, para así poder hablar. Esta es quizá, me atrevo a decir, la modesta (y no por ello menos acuciante, pues conlleva todo el peso y levedad de aquello que llamamos existencia) invitación que nos hace el libro de Potestà. Se trata de ver en el testimonio una particular fuerza de la fragilidad, la cual tiene relación con el sujeto que lo enuncia, es decir, el testigo. "La fragilidad del testigo [dice Potestá] es la fuerza del testimonio" (12). Pero, ¿cuál es esa fragilidad? El hecho de que el testigo puede morir. Es esta fragilidad entonces la que, como dice el autor, le "da a lo que dice todo su peso, toda su urgencia" (Ídem).

Así, cuando se dice que la memoria es frágil, no se está diciendo ninguna banalidad. Incluso si la memoria no estuviera ya desde siempre transida por el olvido, incluso si, como Funes el memorioso (aquel pintoresco personaje del cuento de Borges), pudiéramos recordarlo absolutamente todo, hasta el más ínfimo detalle de cada instante, la memoria seguiría teniendo un límite, y este límite es la muerte. El mismo relato de Borges lo deja claro cuando el narrador (el testigo que nos entrega su testimonio) señala que Funes "pensó que en la hora de la muerte no habría acabado aún de clasificar todos los recuerdos de la niñez" (*Ficciones*, 133).

Si ni siquiera Funes el memorioso puede dar testimonio infinito, pues, como dice Potestà, "el testimonio solo tiene lugar desde la imposibilidad de rememorarlo todo" (59). ¿Cómo podemos quienes hacemos filosofía, volver una y otra vez a recomenzar el ejercicio del pensar en su totalidad si no podemos abordar todo el recuerdo de la historia de la filosofía? Pero, como lo establece Potestà, la obligación de volver a comenzar a la que nos condena el olvido inherente a todo recordar, incluso cuando se trata de la filosofía como testimonio, no es una operación imposible: "En filosofía [escribe Potestà] se hereda y se transfigura. Se hereda transfigurando y se transfigura heredando. Una herencia sin transformación no es filosóficamente relevante, pues es una mera repetición de un autor o de una idea; y una transformación sin herencia no dialoga con la filosofía, no testimonia de su historia y no nos pone dentro de su trayectoria. Por ello, la constatación es aquí doble: por un lado, debemos heredar la tradición y colocarnos en ella; pero, por otro lado, parece correcto decir que cada filósofo es testigo de la filosofía solo si reinventa la filosofía en su conjunto" (19).

En este sentido, como añade el autor, puede que dedicarse a la filosofía, a su estudio y ejercicio, no sea más que "arreglárselas con ese testimonio sin fin" (Potestà, 31). Filosofar es entonces, continúa Potestà, "interrogar la cadena de herencias que nos cuestiona, es testimoniar sobre los espectros que actúan en nuestro logos. Y encontraremos una postura filosófica solo en la medida en que logremos hacer obra de testimonio respecto a esta herencia" (33). Si filosofar es el acto de arreglárselas o de habérselas con el testimonio, es decir, devenir testigo, entonces necesariamente hay aquí un llamado a permanecer en la exigencia misma del testimoniar, del tener que hablar, o, incluso, de una cierta compulsión a no poder dejar de hacerlo. De hecho, si atendemos a la etimología que rescata Philippe Lacoue-Labarthe en un breve texto titulado "El cuestionamiento de la muerte", testimoniar se refiere al *litem contestari* de los romanos, es decir, al hecho mismo de encontrarse comprometido en un proceso de litigio o de contestación (*Agonía terminada, agonía interminable*, 82). De allí entonces, como señala Potestà, que el decir del testimonio sea "un llamado que empuja lo dicho más allá de lo que dice" (89). En definitiva, el testimonio se dirige al porvenir, "a lo que aún está por decir y que no tiene cabida en un presente" (Ídem).

Testimoniar, y aquí podemos hablar, en general, de hacer filosofía o de hacer literatura, es decir, ser testigos, es una práctica testamentaria porque obliga a una contestación por venir. Si escribir (acto autobiográfico por excelencia) es «decir cómo se ha muerto», según las palabras de Lacoue-Labarthe, entonces el relato es la experiencia (literaria) de la muerte (una «autotanatografía»), tal como en el mito de Er, citado por Potestà. Así, quien testimonia ya ha devenido testigo no porque haya visto u oído, sino porque ya no está presente en lo que relata, porque toda escritura es «tanatográfica». En este sentido, vale la pena citar aquí la pregunta a la que Potestà califica como "la pregunta guía de todo nuestro recorrido" (61), a saber: "¿cómo algo vivido se convierte en narración?" (Ídem). O, dicho de otra manera, ¿cómo algo vivo deviene letra muerta? ¿Cómo la vida deviene testimonio? Una posible respuesta, siguiendo a Lacoue-Labarthe, podría ser que todo relato, se trata de una voz que narra lo vivido, pero no como 'vivencia', sino como 'experiencia', esto es, no como un "yo" que está allí presente, sino como un "yo" que ha devenido "otro", que "ha muerto" (de allí la noción de 'experiencia' que utiliza Lacoue-Labarthe en el sentido de una *nekyia*, de una travesía a través de la muerte, de la mayor exposición posible al peligro).

Ser testigo es haber devenido otro, es tener como fundamento de sí al propio testamento, al testimonio cuya única marca de enunciación válida es la representación, es decir, lo que se presenta siendo ya una ausencia: una huella, un vestigio, algo destinado a volverse, a su vez, testimonio de y para otros y que obliga, como el silencio de una muerte próxima, a seguir hablando. Así acontece, por ejemplo, en una escena de la novela *Tristano muere*, de Antonio Tabucchi, donde Tristano, antiguo partisano italiano combatiente en la Segunda Guerra Mundial, espera la llegada de su muerte en compañía de un escritor que había novelado sus hazañas y al que ahora ha decidido relatarle su vida: "Tengo que confesarte una cosa [le dice Tristano al escritor]… después de haberte llamado me arrepentí de haberte llamado. No sé bien por qué, tal vez porque no creo en la escritura, la escritura lo falsea todo, vosotros los escritores sois unos falsarios. O tal vez porque la vida uno debe llevársela a la tumba. Me refiero a la vida verdadera, la que se vive dentro. Para dejársela a los demás, basta con la vida que se vive por fuera, es ya tan evidente, tan impositiva. Y, en cambio, tengo ganas de escribir, es decir… de hablar… escribir por persona interpuesta, quien escribe eres tú, sin embargo soy yo. Extraño, ¿verdad?" (10).

Carnets

Lo que es más y menos que lo literario. Reseña de Adam Joseph Shellhorse. 2017. *Anti-Literature: The Politics and Limits of Representation in Modern Brazil and Argentina*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Paula Cucurella

Este libro hereda una vieja pregunta para los estudios latinoamericanos: "¿Qué es la literatura?". Sin embargo, los lugares desde los cuales Adam Shellhorse busca una respuesta lo conducen a abrir un nuevo campo o, al menos, a añadir un folio importante en el campo en desarrollo de trabajos que han asumido la tarea de corregir "las exclusiones bien documentadas del Boom —en relación con los escritos de mujeres, Brasil y las obras minoritarias" (11). *Anti-Literature* manifiesta cierta urgencia por encontrar una manera de hablar de estas lagunas sin reproducir la lógica hegemónica de la representación que ha dominado las lecturas canónicas de lo subalterno en la literatura latinoamericana.

La anti-literatura, eje en torno al que se configuran los temas del libro, se configura en oposición a la literatura. Configurado por un corpus de momentos literarios que interrumpen la norma literaria sin constituir una nueva norma, el concepto de lo anti-literario en este libro no totaliza. La anti-literatura se encuentra, en la interpretación de Shellhorse, en todos los lugares donde la literatura se resiste a la literatura; en lo post-literario, donde el prefijo "post" no designa tanto una dimensión cronológica ("después" de la hegemonía), sino más bien un significante crítico y diferencial (7).

En el primer capítulo, "Figuraciones de la inmanencia: escribir lo subalterno y lo femenino en Clarice Lispector", siguiendo las propias declaraciones "anti-literarias" de Lispector, donde la autora se distancia de toda interpretación política de su obra, Shellhorse propone leer *A hora da estrela* (1977) en conocimiento de la influencia de la tradición en el concepto que tenemos de compromiso político, en especial llevado a la escritura de mujeres. En este concexto, Shellhorse propone leer la sintaxis de Lispector como un medio para interrogar nuestra relación política con el lenguaje, en tanto al dar lugar a una nueva relación con la sintaxis, se posibilita una relación alternativa al ser del lenguaje (30).

Shellhorse adopta un enfoque interpretativo similar en el capítulo dos, "El límite de la letra: anti-literatura y política en David Viñas", donde intenta hacer justicia al espectro completo del compromiso literario de Viñas y, en particular, a las formas específicas y diversas en que su obra aborda e interviene en lo político. Lo que estaría en juego en la obra del escritor argentino, según Shellhorse, "es una necesaria regeneración del lenguaje que lo purgue de las abrasiones y clichés ideológicos de la lógica calculadora burguesa" (47). En esta interpretación, la obra de Viñas impugnaría el concepto tradicional de literatura, junto con las percepciones y nociones que han organizado históricamente la lógica de su institución, con el efecto de operar una redistribución y una resignificación de la escritura.

Siguiendo una línea argumental similar, en el capítulo tres *Anti-literature* nos enseña que para Oswald de Andrade y los poetas concretos brasileños, la verdadera revolución en la literatura consistió en cambiar el propio concepto de lo literario. En este sentido, Shellhorse lee el canibalismo de lo no poético (habla popular y medios) de Andrade, como una estrategia para renovar la poesía. Esta operación tiene además el efecto de hacer converger poesía y vida cotidiana de maneras que inspiran una comprensión más compleja del lenguaje como campo. Al no asumirse como simplemente dado, el lenguaje queda ahora abierto a intervenciones transformadoras. Shellhorse también subraya la continuidad entre el proyecto de Andrade y las ideas de modernistas y tardomodernistas como Pound, Mallarmé, Cummings y Joyce, lo cual tiene la ventaja de ofrecer un nuevo contexto (ideas modernistas continentales) para leer la poesía concreta brasileña, fuertemente influenciada por la obra de Andrade. Al hacerlo, Shellhorse reconstruye la lógica no identitaria que está en juego en las operaciones estéticas tanto de Andrade como de los poetas concretos brasileños.

Shellhorse moviliza el concepto de intertextualidad en el capítulo cuatro, "La materia intempestiva de la anti-literatura: la política de la representación en *Galáxias* de Haroldo de Campos", y en este contexto impugna la dicotomía entre la "autonomía" de un texto y su intervención histórica concreta.

Finalmente, el capítulo cinco, "Las antinomias de la anti-literatura: la política del barroco en Haroldo de Campos y Osman Lins", cumple la doble función de analizar la poética barroca de la sensación en la obra de Osman Lins como caso de escritura subalterna y como lectura que modela el redescubrimiento de la literatura latinoamericana más allá de la perspectiva del Boom.

Anti-Literature se compromete a rescatar los legados minoritarios de la vanguardia, a sensibilizar a la audiencia sobre obras que se volvieron "literatura" precisamente resistiéndola, y a recuperar el trabajo de las mujeres y de otras minorías literarias pasadas por alto. Shellhorse también denuncia las ideas que subyacen a la discriminación que opera el canon: su incomodidad general ante textos que se niegan a pertenecer a un solo género o incluso a la literatura en su conjunto; por ejemplo, textos que resisten lecturas unívocas. En este contexto, Shellhorse precisa el sentido de lo *anti-literario*, a saber, no como una propiedad perteneciente a un corpus de textos; lo anti-literario no es una tradición ni un "nuevo" canon, sino una fuerza que emerge del encuentro de la literatura con todo aquello que queda fuera (167).

La teoría proporciona a Shellhorse los conceptos necesarios para comprometerse con las complejas operaciones estéticas, literarias y multimediales en juego en las obras de Clarice Lispector, Oswald de Andrade, los poetas concretos brasileños, Osman Lins y David Viñas. En particular, a partir de Deleuze y Guattari, Shellhorse adopta el concepto de "afecto" para desplazar el de "representación", un cambio de paradigma que —como él explica— le permite liberar a la literatura de encuadres esencialistas (23, 167, 168). Sin embargo, pese a citar a Deleuze y Guattari en múltiples ocasiones, el libro no explicita qué entiende por afecto, o cómo podría sustituir el régimen de la representación; por ello, parece presuponer una lectora ya familiarizada y de antemano alineada con el consenso en torno a las nociones filosóficas que moviliza para leer literatura y otros medios. Esta petición de claridad adquiere gravitancia cuando, en la conclusión, "El secreto intempestivo de la anti-literatura", Shellhorse sopesa la pregunta por el potencial de la anti-literatura, enfrentada al deber de hablar por lo silenciado —violencia, abuso, trauma—, experiencias cuya llegada a la representación presentan sus propias exigencias conceptuales. La interrogante funciona como invitación a continuar leyendo *desde* y *sobre* las minorías, y a escribir acerca de aquello que siempre ha quedado —y sigue quedando— fuera.

Transformar las máscaras blancas de la ciencia que aprendimos. Sobre el número 11 de Catáloga colectiva: feminismos y ciencia, 2026.

Jorge Díaz Fuentes

Agradezco esta invitación a presentar el número 11 sobre ciencia y feminismos de la revista Catáloga Colectiva, a cada una de las autoras por sus reflexiones y al proyecto que mantiene vivas, y en tensión, estas discusiones. Quiero partir desde una pregunta que aparece en la editorial y que me parece radical en su simpleza:

¿Y si en lugar de formar niñas científicas, imaginamos las ciencias como niñas y niñxs?. Esa pregunta desplaza todo. Deja de preguntarse quién entra a la ciencia y comienza a preguntarse qué tipo de ciencia estamos construyendo. Propone algo muy hermoso: pensar la ciencia como un espacio de juego, de exploración, de asombro. Pero hay una tensión que me interesa explicitar: la ciencia también es un espacio de violencia, de exclusión, de jerarquías muy duras y de un elitismo escalofriante.

Lo digo también desde un lugar situado. Soy biólogo celular y doctor en Bioquímica de la Universidad de Chile, un "proletario ilustrado", como me gusta llamarme. Desde muy temprano en mi carrera participé en colectivos universitarios de disidencia sexual, y esa experiencia fue tan formativa como mi educación académica: me permitió pensar, compartir, resistir, generar comunidad y autoformarme en teorías y conocimientos feministas que siguen siendo fundamentales para mí. Fue una forma de terapia colectiva, de formación afectiva y política, que me ayudó a entender que la vida universitaria no se limita a lo que ocurre en las salas de clases o en los laboratorios. Que siempre hay muchas comunidades con las que sentirse parte. Que existe una larga tradición en el país de personas LGBTQ+ y de mujeres de distintas generaciones que han tejido alianzas para oponerse a las formas normalizadoras del conocimiento.

Entonces la pregunta no es solo cómo hacer de la ciencia un juego, sino cómo hacer habitable ese juego sin negar sus condiciones materiales, cómo no enamorarnos de la idea de la ciencia como un territorio de prosperidad y desarrollo sin frenos de sexo, clase o raza.

Sabemos que la biología ha sido escrita bajo códigos androcéntricos y masculinistas: aquello que observaron hombres blancos, heterosexuales y provenientes de países no colonizados fue presentado como verdad universal y objetiva. Esta óptica se ha mantenido hasta el punto de que, muchas veces, hacer ciencia desde Latinoamérica significa repetir esos mismos patrones. Y hay razones para pensar esto. Investigamos y escribimos para Europa, dialogamos con Estados Unidos, pero rara vez hacemos ciencia desde y para nuestros propios territorios. Y decirlo duele. Como lo plantea con claridad Gabriela Arriagada en la revista: "En lugar de adaptar los estándares globales, debemos construir marcos éticos propios, basados en las realidades locales, en las epistemologías del Sur y en una participación activa de las comunidades afectadas por estas tecnologías".

Historia, poder y borramientos

La ciencia que heredamos no es inocente. En 1953, James Watson y Francis Crick, los científicos ingleses que formularon el modelo de la doble hélice del ADN, produjeron una revolución científica que transformó la biología moderna. Sin embargo, ese hito no está exento de tensiones: Watson, en particular, ha sido ampliamente cuestionado por declaraciones racistas y sexistas a lo largo de su vida, lo que derivó, décadas más tarde, en la revocación de varios de sus reconocimientos honoríficos.

Al mismo tiempo, los resultados de Rosalind Franklin, obtenidos mediante difracción de rayos X, especialmente la célebre "Fotografía 51", fueron utilizados sin su consentimiento directo en ese proceso. Rosalind Franklin ya había identificado elementos clave de la estructura del ADN, pero no recibió en vida el reconocimiento que le correspondía; el Premio Nobel de 1962 fue otorgado únicamente a Watson, Crick y Maurice Wilkins. Mucho antes, en 1866, Gregor Mendel, considerado el padre de la genética, publicaba sus experimentos con guisantes desde el contexto de un monasterio agustino. Mendel era sacerdote, y en su trabajo se entrecruzaban observación científica y una tradición donde la naturaleza podía leerse también como una forma de revelación. Este dato no es anecdótico: habla de las condiciones históricas, culturales y materiales desde donde se produjo ese conocimiento. Parte de la genética moderna fue formulada por científicos que sostuvieron posiciones racistas y sexistas, y por un sacerdote que experimentaba en un monasterio. Esa es la historia desde la que heredamos esta ciencia.

Reimaginar la ciencia, cuestionar sus metáforas

Esta revista nos invita a re-imaginar la ciencia, a mirar de otro modo la biología. Biología debería ser una palabra hermosa, pero para eso hay que resignificarla. Los genes no son destinos: son unidades de material genético que, en interacción con el ambiente, permiten la expresión de ciertos rasgos. Qué importante decirlo con claridad: el "gen gay" no existe, nunca existió. La naturaleza no está hecha para repetir, sino para producir diferencias. Sin embargo, muchas veces la ciencia ha sido utilizada como argumento para afirmar que las disidencias sexuales son "antinaturales". Por eso, cuando hablamos de vocaciones científicas, no estamos invitando a un espacio neutral. Estamos invitando a entrar a un lugar que sabemos que duele. Y ahí aparece la paradoja que menciona el texto de Tati Flores: "¿Por qué querría incentivar a mujeres a pertenecer al mundo de la ciencia? No quiero que más mujeres sufran lo que yo sufrí, pero tampoco quiero que dejen de estar ahí". Tal vez la paradoja sea esa: invitar sabiendo lo que duele, pero también sabiendo lo que podemos construir si estamos juntas, si transformamos ese espacio, si lo volvemos habitable sin dejar de mirarlo críticamente.

Entonces el problema no es sumar cuerpos, es transformar la ciencia. Es, como han señalado históricamente los feminismos, tomar conciencia del lugar: de la historia y de la identidad que se porta. De lo contrario, se seguirá reproduciendo el modelo del hombre blanco y competitivo, que ahora, paradójicamente, a pesar de ser homosexual, mujer o trans seguirá siendo un hombre blanco. En varios textos de la revista aparece esta idea: no basta con sumar mujeres a la ciencia. Es doloroso decirlo, pero es real. No basta con sumar gays a la ciencia para hacer una ciencia gay, ni personas trans para hacer una ciencia trans. Es necesario tener conciencia del lugar y de la historia que se

porta y no replicar las estrategias de competencia y jerarquías que existen. Y quisiera insistir en eso desde mi experiencia como biólogo: la ciencia no es neutral. Nunca lo ha sido. No solo en quiénes participan, sino también en cómo describe el mundo. Por eso las metáforas son tan importantes: porque nos guían. Y ahí aparece el problema: cuando las metáforas que organizan la biología reproducen el patriarcado.

Durante décadas nos contaron la historia como si fuera una carrera heroica: millones de espermios compitiendo y uno, el más fuerte, el más rápido, el que logra "penetrar" al ovocito inmóvil, sin agencia y lleno de nutrición, es el "ganador". Está imagen no solo fue una descripción biológica sino un molde que generó roles de género en nuestra sociedad.

Hombre activo/Mujer pasiva.

Hombre información/Mujer nutrición.

Nuevas investigaciones nos obligan a mirar la fertilización con lupa molecular, y la escena cambia. No hay conquista unilateral. No hay un héroe solitario perforando una fortaleza pasiva. Lo que vemos es un sistema de reconocimiento: proteínas del espermio, como IZUMO1, solo pueden unirse si el ovocito expresa su receptor, JUNO. Si ese receptor no está, no hay fusión. Además, tras la primera unión, el ovocito reorganiza activamente su membrana, elimina rápidamente a JUNO e impide la entrada de otros espermios. Es decir, no es el espermio "más capaz" el que decide, sino una interacción regulada entre ambos gametos, donde el ovocito tiene una agencia fundamental. Más que competencia bruta, hay coordinación molecular. Más que penetración, hay acoplamiento. La fertilización no es un acto de fuerza, sino un diálogo bioquímico cuidadosamente coreografiado, donde el ovocito también decide cómo continúa el proceso.

Esperemos que, pese a los tiempos oscuros que vienen, los hechos de la biología sigan abriendo nuevas preguntas y nuevas formas de pensar, capaces de transformar nuestra sociedad patriarcal. Entonces la pregunta ya no es solo científica, es política. No es únicamente "¿qué ocurre en la fecundación?", sino: ¿por qué elegimos describirla de esa manera? ¿Y por qué esa forma de describirla se sostuvo durante tanto tiempo?

Ahí se abre algo clave: la ciencia no solo describe el mundo, también le da forma y lo intepreta.

En 2015, la bióloga Daphna Joel cuestionó, a partir de evidencia empírica, algo que durante mucho tiempo se dio por sentado: la existencia de cerebros "masculinos" y "femeninos", como si las diferencias en los genitales se extendieran de forma clara y ordenada al cerebro. Pero la evidencia muestra otra cosa. No hay dos tipos de cerebro. Al analizar miles de resonancias, lo que aparece es una gran superposición entre hombres y mujeres, tanto en la estructura como en las conexiones. Y más aún: los cerebros completamente "masculinos" o completamente "femeninos" son extremadamente raros. La mayoría de los cerebros son otra cosa: un mosaico, una combinación única de rasgos, algunos más frecuentes en mujeres, otros en hombres, y muchos compartidos.

Orígenes no coloniales de la ciencia

En los textos de la revista aparece una idea fundamental: necesitamos construir marcos éticos propios, situados, desde el sur. Y eso no es solo un problema de políticas públicas. Es un problema epistemológico. Porque la ciencia moderna ha operado muchas veces como si el conocimiento tuviera un origen único: Europa, el labo-

ratorio, el experto. Pero sabemos que eso no es cierto. Al leer el texto de Natalia Chiwaiakura sobre la recolección de hongos silvestres en los bosques del Wallmapu, recordé a Elvira Espejo Ayca, a quien escuché en la Semana Migrante de la USACH en 2025. Artista y teórica boliviana, nos recordó algo evidente pero sistemáticamente negado: los pueblos indígenas han sido biólogos desde hace siglos, mucho antes de que Europa nombrara la biología como disciplina. Lo vivo siempre ha sido estudiado. Dio ejemplos concretos que abren un horizonte: pensar en principios biológicos que no nacieron en Alemania ni en Inglaterra, sino en los Andes, en África, en territorios que rara vez entran en los libros. Habló de la diversidad de papas en los Andes como resultado de procesos de selección, cruza y experimentación: una forma de botánica e ingeniería genética antes de que existieran esos nombres. Los indígenas fueron biólogos antes que se llamaran biólogos. También del color, y de cómo el rojo intenso que Europa desconocía fue llevado desde América a través de la cochinilla, para luego ser apropiado. Y de cómo el entendimiento indígena del color no se reduce a una lógica técnica o clasificatoria, sino que implica una relación vital con la tierra, los tintes, las plantas y las prendas. Lo mismo ocurre con la rana *Xenopus laevis*, con la que trabajé durante años en Londres: africana en su origen, estudiada inicialmente en África, pero cuya historia científica suele narrarse como si comenzara en Europa. Entonces la pregunta es inevitable: ¿qué conocimientos han sido invisibilizados para que la ciencia parezca universal?.

También me interesa cuestionar una figura persistente en la revista : la del científico como sujeto neutral, fuera del mundo, sin cuerpo, sin historia, sin posición política, lo que Donna Haraway llamó el "testigo modesto". Pero eso es una ficción, porque toda ciencia está situada: en instituciones, en financiamiento, en relaciones de poder.

Y para cerrar esta presentación, quisiera compartir un principio biológico que ha guiado mis últimos años: la colectividad celular. Me interesa entender cómo se organizan los movimientos colectivos: cómo las células se comunican, cambian de forma e incluso modifican sus mecanismos de migración en respuesta al entorno. Es fascinante ver cómo un mismo grupo de células, con los mismos genes, puede cambiar su modo de locomoción dependiendo del contexto. Trabajo en el cruce entre biología del desarrollo, señalización celular, adhesión y transiciones celulares, pero también me interesan las metáforas biológicas, el lenguaje de la ciencia, la estética de las imágenes microscópicas y la forma en que narramos lo que observamos. Porque hacer ciencia es también una práctica narrativa, y por eso me interesa pensar la ciencia como escritura, como imaginación, como forma de contacto con el mundo. Me interpela la posibilidad de conectarla con otras formas de pensamiento —crítico, estético, político— y de buscar modos de investigar que no reproduzcan los mismos esquemas de competencia, prestigio o supuesta neutralidad. Creo que podemos hacer ciencia desde el afecto, desde el asombro, desde la disidencia. Para eso tenemos la escritura que va más allá de los papers, tenemos talleres, centros culturales, revistas independientes como *Catáloga colectiva*, donde es posible conectar. He visto cómo el conocimiento biológico puede resonar fuera de la universidad, abrir preguntas, generar vínculos y comunidades. Sigo pensando que nuestra labor como científicos va más allá del laboratorio, y que la escritura es una herramienta fundamental para expandir ese conocimiento.

Entonces vuelvo a la pregunta del editorial: ¿y si imaginamos las ciencias como niñas y niñxs? Quizás eso no significa hacer la ciencia más "amable" o más "inclusiva" en un sentido superficial, sino algo mucho más radical: permitir la pregunta sin respuesta, aceptar el error, sostener la imaginación, desarmar las jerarquías del saber

y mantener viva la curiosidad a pesar de la burocratización. Pero, sobre todo, dejar de pensar la ciencia como dominio de algunos y empezar a pensarla como relación. Porque sin una conciencia feminista del lugar que habitamos y de la historia que portamos, será imposible hacer otra ciencia: tenemos que transformar las máscaras blancas de la ciencia que aprendimos.

Un archivo de la mirada. Sobre *Adicta Imagen* de Alejandra Castillo (Editorial la Cebra, 2021)

Jorge Díaz

En los medios de comunicación pública, los políticxs y periodistas insisten en decir que no existe memoria reciente de una pandemia en al menos 100 años, pero olvidan al VIH/Sida. La pandemia del VIH/Sida está con nosotrxs desde los años 80 y aún no ha terminado, de hecho el país registra una de las alzas de contagio más importantes en la región con más de 5000 nuevos casos en el año 2019 como afirma uno de los estudios más recientes de esta enfermemedad[85]. Se vuelve a instalar un silenciamiento y un menosprecio sobre la historia y los modos en que los colectivos han logrado sobrevivir a esta pandemia, quienes han dejado a su vez, un archivo de esta supervivencia. El VIH/Sida es una pandemia causada, al igual que la pandemia del coronavirus, por un virus que contiene su información codificada en una molécula de ARN. Ambos virus piratean nuestras células y debilitan el sistema inmunitario que ayuda a establecer acoplamientos con algunos microrganismos del mundo. Esta es una pandemia que no ha terminado y para la cual, después de 40 años, todavía no existe una vacuna definitiva. Existe un prejuicio que se ha instalado desde el inicio de la pandemia del VIH/Sida que dice que es una enfermedad de homosexuales, trabajadoras sexuales y personas promiscuas, cuando sabemos por datos estadísticos que esto no es así. Las visiones heteronormativas de la política impiden inclusive "ver" la existencia de otra pandemia en al menos 100 años. Este tipo de aseveraciones que hemos escuchado repetidas muchas veces en este *devenir pantalla* que estamos viviendo, lo único que hacen es esparcir la ignorancia, discriminación y menosprecio sobre la población. Para oponernos a estos modos de actuar de la política, necesitamos generar archivos que construyan una cultura pública con el objetivo de generar una memoria cultural de estas otras historias y discusiones que muchas veces pasan desapercibidas para el ojo heterosexual de la política. Es urgente que activistas y personas comprometidas trabajen para generar estas memorias y archivos, visibilizando los múltiples que ya existen, hasta el punto que se vuelvan imposibles de omitir. Bajo estos deseos de construír otros archivos "corpopolíticos" de las historias de mujeres y disidencias, archivos que documenten con imágenes inclinadas, menos brillantes y luminosas que las que ofrece el capitalismo, es que existe el prolífico trabajo de la filósofa feminista Alejandra Castillo quien en este último libro *Adicta Imagen*, trabaja por construir el archivo de "una pequeña escena de lecturas y contraescrituras que pone en evidencia dos movimientos en y por la imagen: uno que altera y desvía, otro que acelera e intensifica las coordenadas del régimen escópico. Ambos archivos, sin embargo, son cenizas de un archivo que se consume"[86]. Este libro, publicado en la

[85] En el Boletín Epidemiológico del Ministerio de salud se encuentra la siguiente información: "En el periodo de enero a diciembre del año 2019, se notificaron 5.160 casos por VIH/SIDA, alcanzando una tasa de 27,1 por cien mil habitantes (habs.), superior en un 30,9% respecto al mismo periodo del año 2018" Disponible en http://epi.minsal.cl

[86] Alejandra Castillo (2020). *Adicta Imagen*. Editorial La cebra. Pág. 26

cuarentena del coronavirus del año 2020, tiene como objetivo discutir el régimen ocularcéntrico que describe las imágenes desde la metáfora de la luminosidad y genera un archivo alternativo que pone en escena aquellas estéticas que los debates de la política heteronormativa omiten o descartan. Sin una política de la imagen que tenga como objetivo torcer la rectitud del deseo heterosexual de la elite política, es muy difícil que exista un proyecto constitucional que valide el descontento generalizado desde la revuelta de octubre 2019.

En este libro de 12 ensayos, además de un prefacio y un epílogo que, escrito en el registro de la urgencia de estar sobreviviendo a una pandemia, la filósofa reúne reflexiones de autoras que como Julieta Kirkwood, Alexandra Kollontai o Nelly Richard han realizado con respecto a las imágenes de los cuerpos disidentes. Desde las discusiones sobre el sexo de la escritura y la importancia de una política feminista de la letra en el primer congreso de literatura femenina realizado en plena dictadura en Chile el año 1987 hasta las críticas a las obligaciones de las mujeres en el cuidado de la familia y su necesidad de ser consideradas como iguales en los procesos revolucionarios de una izquierda que las reconocía como meras ayudantes o apoyo externo en la Rusia de los sóviets, son algunos de los nudos de discusión que, sin una linealidad evolutiva en el tiempo, rescata este libro. La reunión de estas autoras y sus disputas en la escena política, además de artistas como la fotógrafa Zaida Gonzáles y sus lágrimas devenidas imágenes o el archivo visual itinerante del activista peruano Giuseppe Campuzano y su museo travesti del perú, son el repertorio que integra el desarrollo de este libro que se lee como si existiera una continuidad somática a la manera de una fisiología filosófica: adicción, anestesia, aparato, máscara.

Estos ensayos tienen el compromiso de construir las imágenes de un pueblo que nunca gozó en la antiguedad con la posibilidad de registrarse y que hoy, por el contrario, tiende a sobrerepresentarse en la proliferación de cámaras, célulares y *selfies* que, por saturación y anestesia, también corren el riesgo de su desparición. Las imágenes en este libro *Adicta Imagen* de Alejandra Castillo, toman la forma de seres vivos, fármacos, células y virus que saltan desde estas páginas para desordenar con cuerpos disidentes el archivo sin cuerpo que posee cierta filosofía. El cuerpo en tanto imagen es pensado en estos ensayos también como un código, particularmente en las discusiones sobre las posibilidades de edición genética que se realizan con más frecuencia en distintos laboratorios alrededor del mundo. Sobre expresar, inhibir o alterar el marco de lecturas de los genes y sus proteínas en células inmortalizadas o de cáncer son procedimientos realizados diariamente en muchos laboratorios. También se realiza sobre embriones de ranas o gusanos como modelos de investigación, hacerlo sobre embriones humanos corre el riesgo que convertir al cuerpo en un dispositivo eugenésico. No olvidemos que por muchos años se buscó el "gen gay" cuya finalidad era modificar la conducta y eliminar así la homosexualidad del mundo. Pero la sexualidad no es un gen y tampoco es sólo una cultura, es un engranaje que requiere de ambas visiones para su comprensión. Algunos virus entran en nuestro cuerpo y modifican nuestros genes, el medio ambiente también lo hace en un proceso que se llama epigenética. El problema no es sólo que nuestro ADN mute, ni que exista el material genético de otro organismo en nosotrxs (sólo el 10% de los genes de nuestro cuerpo son humanos, el 90% restante son genes del mundo microbiológico) el problema es la imagen de lo humano que hemos construido, masculina, solitaria, jerárquica, superior, nunca simbiótica.

Alejandra Castillo es filósofa política y trabaja en el Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación desde donde imparte

cursos y seminarios en los que, de manera inédita, inclusive hoy después de la emergencia feminista, se discuten autoras que ponen en tensión el binomio femenino/masculino y generan una visión del feminismo menos identitario que el que muchas veces se ha instalado públicamente. A través de conceptos que ella misma ha generado o rescatado en el tiempo de su trabajo como filósofa feminista, como el *ars disyecta*, la *corpopolítica*, las imágenes inclinadas, los nudos de la sabiduría feminista, o los archivos corporales de ciertas prácticas de América Latina, Alejandra ejerce la práctica activista de dar valor teórico a prácticas estéticas y a representaciones sexuales que el mundo del arte o de la investigación social pueden decretar como descartables, absurdas, exageradas, imprecisas o erróneas.

Entiendo que con todas estas producciones que realiza constantemente a través de sus clases, libros, proyectos editoriales, de su vinculación con grupos feministas o disidentes busca siempre generar una interrupción al modo en que supuestamente la filosofía tendría que narrarse. Sus libros nunca son el resultado de proyectos de investigación validados por los sistemas de indexación o competencia a las que nos tiene obligadas el capitalismo académico. Su prolífica obra nace con el objetivo de generar una intervención en una pedagogía distinta a la que entiende una transmisión jerárquica del conocimiento, porque su proyecto concibe la práctica pedagógica más bien como formas de emancipación. La pedagogía como dice el filósofo francés Jaques Ranciere, un autor profusamente citado en los textos de Alejandra, tiene que ir contra el embrutecimiento del mundo.

Nuestro derecho a la opacidad

Nuestros cuerpos son oscuros, opacos. La luminosidad del sol y de la luz artificial no logra entrar a nuestros cuerpos a menos que una lámpara o una linterna se interne en nosotrxs generalmente para vigilar su funcionamiento o corregir su fisiología. Los procesos biológicos más importantes que ocurren en nuestro cuerpo como la respiración, la digestión o las sinapsis, esa comunicación química y eléctrica que ocurren entre las neuronas de nuestro cerebro, ocurren fuera de la luz, en la total oscuridad. Es decir, si tenemos un cuerpo, algo oscuro habita en nosotros. Es esa opacidad la que permite que el sistema se mueva, genere energía, se sinteticen moléculas y se activen o repriman ciertos genes. Esta discusión entre la luminosidad y la oscuridad son los ejes que concentran la atención del concepto de *ocularcentrismo*, trabajado antes por autores como Martin Jay y vuelto a discutir en este libro *Adicta Imagen* por Alejandra Castillo. El ocularcentrismo es un modo de describir la política moderna donde todo pasa por la visión y las imágenes. Podríamos decir que el cuerpo que existe para esta definición de ocularcentrismo "todo lo ve" y, sin embargo, nada mira. No es extraño que estas narraciones utilicen el concepto de luminosidad cuando todo lo que vemos es, de alguna manera, una transducción bioquímica de la luz que ingresa por nuestros ojos. Una transformación de la luz o su ausencia es la que nos permite ver. Son las atenuaciones de la luminosidad las que el cerebro recrea para formar ciertas imágenes del mundo sensible. Sin embargo, ver es más que fisiología, es más que anatomía, porque también es memoria. Vemos porque tenemos una memoria cultural que nos permite observar cierta realidad, el ojo es sesgado y limitado. El ocular centrismo nos dice que todo es luz e iluminación. En el corazón de estas discusiones, este libro nos recuerda también que las imágenes anestesian. Sor Juana Inés de la Cruz, la intelectual mexicana decía *"Y por mirarlo todo, nada veía, ni discernir podía"*. Algo similar

nos explica Alejandra Castillo cuando nos habla de la adicción anestesiante que tienen las imágenes. La imagen embriaga, estimula y anestesia. En una de las partes del libro se asegura: "ten imágenes y obtendrás felicidad, embriaguez. No realices ninguna otra tarea más que mirar"[87]. La sociedad contemporánea entiende a la política como la disputa por ser visto. Se habla de visibilidad de cuerpos que no estuvieron en el repertorio de la construcción de conocimiento como las mujeres, lxs disidentes sexuales y también, sin ir más lejos, las personas ciegas. La primera regla del método científico es la observación: ¿puede una persona ciega ser científica? Lxs ciegos, a pesar de tener problemas en sus ojos, también ven, porque ver no es sólo una función fisiológica sino también una función de las imágenes. Todes construímos imágenes.

Otra de las hipótesis del libro es que las imágenes de los cuerpos en la democracia que vivimos se construyen a través de dos operaciones de visibilidad: una jurídica, en el marco de la ley y otra sentimental, en el marco de la política de las emociones y sus traducciones culturales. La primera se enfoca en cómo la escritura legal sobre el cuerpo, su regulación social, genera la imagen de un solo cuerpo, el cuerpo "normal" masculino. Esta operación invisibiliza y hace desaparecer a todos los otrxs cuerpos de la sociedad porque ni siquiera los considera para su redacción legal. Por otro lado, la lógica de las emociones concentra sus imágenes en el dominio de lo sensible, de la pura fluidez del cuerpo y la diferencia sexual, en los comportamientos obligatorios de esos cuerpos. En las políticas de la imagen, la democracia sustrae la presencia del cuerpo en lo legal, al mismo tiempo que lo sobre representa bajo un dispositivo heterosexual de las emociones.

La política de la letra que imprimen estos ensayos, tiene muy claro que la subjetividad dominante—esa negociación social que existe entre nuestra condición de seres vivientes y las pulsiones de la psiquis—se genera sin cuerpo. Pero no existe vida que no esté corporizada, así como tampoco existen cuerpos que no sean una forma en que la vida se encuentra con el pensamiento. Las imágenes de los cuerpos en la democracia tienen una doble paradoja de sustracción y sobrerrepresentación.

En los ensayos del libro, Alejandra se concentra, además de la "mirada voyerista-caza-imágenes", en dar visibilidad a la invisible mirada de las "imágenes operativas" como dice el cineasta alemán Harum Farocki, esas imágenes generadas para realizar una operación particular y luego ser desechadas, las imágenes de un solo uso que se encuentran en las cámaras de seguridad que están en nuestras calles y casas, esas imágenes de los exámenes que nos realizamos para que las vea un médico o un dentista y que luego elimina a la papelera de reciclaje. O en las imágenes que compartimos en las redes sociales entregando un archivo personal a las tecnologías del capital que fabrica nichos para imágenes que creemos se descartan. En instangram, por ejemplo, las imágenes de las historias duran un día online, pero de todos modos quedan archivadas ¿Qué pasa con el archivo de esas imágenes que pasan desapercibidas como imágenes? ¿Cuál es el régimen de normalidad que expresan esas imágenes hechas para que las vea un ojo que luego las olvida?

Trabajo en microscopía confocal, un sistema de precisión que permite enfocar a las células en una alta resolución. Muchas veces observo imágenes que no cumplen con los resultados que quería encontrar, por muchas razones se desechan. Son imágenes que sólo vi yo y mi tutora en el laboratorio pero que después, por no tener los atributos de una imagen que sirva para nuestra hipótesis, son desechadas. Estas

[87] Ibíd., Pág. 32.

imágenes de un solo uso son la metáfora viviente de los cuerpos que la sociedad de consumo archiva y desecha por no calzar con sus patrones de belleza, pero a los que presta atención cuando tiene que reparar bajo las lógicas de la medicina o la ciencia normativa, cuando estas imágenes de un solo uso no siguen la normalidad de su planicie o su efectividad en el registro de lo visual.

"El deseo de las imágenes es como el deseo de las mujeres" dice provocativamente uno de estos ensayos, siguiendo la lectura que realiza el teórico W.J.T Mitchell. Las imágenes son el deseo de una carencia o una ausencia que genera, paradójicamente, una presencia, nos dice Alejandra. El régimen ocularcéntrico construye en *las mujeres* su ideal de deseo, al ser las que carecen de todo y, por tanto, las que lo desean todo. ¿Pero qué significan, *las mujeres* para Alejandra Castillo? En su texto sobre la fotografía de Zaida González, Alejandra recoge el concepto de *madre marina*, una madre fría como las olas del mar, una madre que impide que tomemos el rumbo de vuelta al hogar, una madre que no es madre bajo las lógicas del amor romántico y filial. Una madre parafílica. Debo confesar que esta imagen de la madre marina me mantuvo durante toda la lectura del libro en suspenso y creo que su imposibilidad de definición clara es lo que me hace aventurar que lo que significan *las mujeres* en el proyecto de Alejandra Castillo no son sino *madres marinas*, frías y más cercanas a la monstruosidad.

Adicta imagen es el libro de una de nuestras más importantes intelectuales feministas que con sus intervenciones constantes en los espacios de lo político y lo impolítico nos recuerdan que la filosofía feminista es un medio de pensamiento que, al revés de la ciencia, y sus imágenes organizadas, sostiene una política de la interrupción y la confusión que, como pestañeos, nublamientos y agitaciones del ojo, nos permiten mirar de otro modo.

Una Rosa Luxemburgo de hoy, marimacha y transfeminista

Sobre Insumisas, diez chilenas vitales desde la disidencia editado y diseñado por Camila González S. (Pólvora Editorial, 2021)

Jorge Díaz

El pasado verano, mientras sobrevivíamos al calor de febrero en Santiago, en medio de esta pandemia eterna y triste que vivimos, leí las cartas de amor que la activista anarquista Rosa Luxemburgo escribió entre los 1893 y 1917 que recoge la publicación *Dime cuándo vienes* (Banda Propia, 2020). En medio del calor seco de esta ciudad y de la amenaza de un virus que ha matado y precarizado de manera cruel a la gran mayoría de las comunidades de nuestro país y el mundo, me aferré a la lectura de estas cartas que Rosa Luxemburgo, una gran insumisa de todos los tiempos, dirige a cuatro de sus amantes. En la mayoría de estas cartas, Rosa le escribe a esos hombres que está muy preocupada de las publicaciones en los diarios anarquistas. Le importa que estén bien impresas, que las noticias de huelgas o alzamientos ocupen lugares importantes en los pasquines, que la redacción sea clara y que el diseño dirija el ojo a lo importante al momento de leer sobre las celebraciones del día del trabajador, denunciar alguna medida arbitraria de represión o hacer el llamado a un paro o una huelga. A Rosa le importaba particularmente el tamaño, el espacio y la tipografía que se utilizaría. En definitiva, le preocupaba el diseño que ocuparían los textos y sus disposiciones dentro de las publicaciones.

La relación entre el diseño gráfico y la política no siempre ha sido pensada por los grupos políticos de izquierda, quienes tienden a creer que el diseño y la estética ocupan un segundo plano dentro del contenido de las publicaciones: pareciera que sólo importa la letra y no el soporte o el modo cómo aparece esta letra. Esto es posible verlo en la uniformidad del tipo de diseño que existe en ese archivo político. Algo similar a lo que hemos escuchado hasta el cansancio quienes participamos de distintas instancias activistas: el feminismo es una revolución secundaria, pequeño burguesa, que más que unir, divide las luchas dentro de la política. Pero el mundo ha cambiado, nada de esto puede ser igual luego de lo ocurrido en mayo 2018, cuando la emergencia feminista se tomó liceos y universidades, expuso la violencia naturalizada del acoso y el abuso en el que vivimos y cambió el marco de lectura que el país llevaba con éxito hacia el neoliberalismo despiadado en el que crecimos. Es verdad que el feminismo ha tenido una emergencia y una vigorosidad explosiva en los últimos años, su palabra cambió cada aspecto de nuestra vida cotidiana pero como todas las grandes revoluciones sociales, no comienza desde cero: hay un trabajo de incubación que lleva siglos antes de esta nueva arremetida. El feminismo es una lucha política, teórica y estética que tiene casi un siglo de trabajo en nuestro país y mucho más en el mundo entero. Desde siempre ha existido un fuerte menosprecio frente a su historia y el trabajo de sus publicaciones ha sido realizado gracias al esfuerzo comprometido de editoriales independientes, desafiando el menoscabo reinante. Se por la amistad que me une con Camila González S., la editora y principal artífice de esta publicación

Insumisas, diez mujeres que inspiran desde la disidencia, que ella también leyó las cartas de amor de Rosa Luxemburgo mientras soportábamos el verano pandémico y conversábamos por *WhatsApp*. Hablábamos sobre lo importante que nos parecía tener la posibilidad de entrar al universo íntimo de esta activista política y reparábamos en la obsesión que tenía con el diseño de las publicaciones anarquistas donde participaba.

Camila es una diseñadora atenta e involucrada con los libros que tiene la misma pasión que Rosa Luxemburgo por la palabra impresa y su diseño. Detallista, metódica y trabajadora, imagino a Camila en este libro como una Rosa Luxemburgo de hoy, luchando frente a una industria editorial masculinizada que más le importa poner letras de nombres validados (la gran mayoría varones heterosexuales) que arriesgarse con un diseño de escrituras de mujeres y disidencias que han sido invisibilizadas. La imagino como una Rosa más feminista que nuestra líder anarquista, transfeminista más bien, una Rosa marimacha que decide contar su historia a través de estas diez mujeres que son, a su vez, muchos tipos de mujeres en las que se refleja como diseñadora o como ella misma se define "disoñadora". Esta Rosa *queer* que es Camila, se mira en estos archivos de mujeres que desde tiempos difíciles, tiempos de mayor menosprecio que hoy a la mujer en sus distintos ámbitos, desde la medicina hasta la *performance*, de la fotografía al teatro, decidieron hacer de sus biografías y de sus convicciones políticas, la historia política que sigue inspirando a mujeres y disidencias en este camino eterno de justicia política, estética y erótica en la que seguimos.

A Camila la conozco exactamente desde la primera edición de este libro realizada el año 2015, cuando me deslumbró la belleza del diseño de su trabajo, los *collages* que había realizado para esa primera edición y que continúa en esta segunda edición, el cuidado esfuerzo por escoger los distintos tipos de papeles y páginas, colores y tipografías con los que rinde homenaje a la memoria de estas mujeres insumisas. Me impresionó su nota de editora, la única vez que aparece una firma de ella como creadora dentro del libro, realizada en papel diamante donde existen frases que se encuentran en los mismos textos de la publicación como *volverse voz*, *acá se cuenta un mundo, las pulsiones del cuerpo*, *el gesto escritural* que se observan reflejadas, entrecortadas y entrecruzadas en una página antes que comience la impresionante aventura de entrar a vida de estas insumisas a partir de cartas, entrevistas, declaraciones, fragmentos de tesis, poemas: en definitiva, textos propios de las mismas mujeres que el libro rescata. Acá no se necesita que nadie le dé voz a estas mujeres y disidencias, son ellas mismas las que hablan en primera persona. Así es el trabajo de Camila: prefiere hacerse un cuerpo con los textos de las otras y trabajar meticulosamente los soportes para que esos textos y esas imágenes brillen gracias a su trabajo gráfico. Su objetivo es inspirar a otras mujeres que desconocen estas historias y que comiencen así su propia revolución.

Este proyecto es un trabajo arriesgado, no es lo mismo publicar un libro así el año 2015 que hoy 2021, porque a pesar que no han pasado tantos años, el feminismo tiene hoy otra apertura pública. Antes, publicar una bitácora así era un riesgo, no había un interés en la historia de las mujeres, menos en archivar sus voces. Es por eso que en este afán de archivar historias este proyecto no sobre interpreta a estas insumisas en textos académicos que poco saben de arriesgar el cuerpo y que casi nunca inspiran a seguir en la lucha cotidiana. Agradezco a nombre de mis compañeras de hoy y de mañana, la generosidad de compartir este archivo que necesitábamos.

Este libro que más que un libro es un archivo feminista, una obra de arte, una declaración de amor o un compendio en primera persona de la historia política de las mujeres en Chile, fue exhibido por primera vez en un *stand* en la feria *Impresionante* que se realizaba con periodicidad en el Museo de Arte Contemporáneo de Santiago

y cuya impronta era hacer visible la importancia que tiene el diseño editorial para la producción de conocimiento. De ahí que este libro, desde sus inicios, transite también por espacios y lugares no tradicionales de lo que significa una publicación. Este proyecto sigue la vocación de la transgresión de los géneros, de todos los géneros, a los que el transfeminismo siempre nos convoca.

Me interesa destacar las nuevas "insumisas" que incluye esta segunda versión porque amplía la manera de cómo entendemos la historia de las mujeres en el país. Hoy es muy común escuchar que cuando decimos feminismos, hablamos de mujeres y disidencias, lo que me parece un logro ineludible del tiempo que habitamos. El feminismo es un lugar que no siempre es cómodo y depende mucho de su definición. Por mucho tiempo fueron expulsadas las lesbianas, las maricas y hoy grupos que se autodenominan como radicales segregan con furia del debate la presencia de las personas *trans* dentro del feminismo en una política conservadora y absolutamente reaccionaria. Este libro toma posición por un feminismo que no apela a la identidad biológica o a los estrechos intervalos del binarismo masculino/femenino. En esta nueva edición están, además de las insumisas de la primera edición, Julieta Kirwood (1936-1985), socióloga y activista feminista clave para la conformación del movimiento feminista de los años ochenta en Chile cuyo trabajo en férrea oposición a la dictadura, exigiendo *democracia en el país, en la casa y en la cama*, siguen inspirando a las feministas y transfeministas de hoy. También está la actriz y pensadora Manuela Infante (1980) quien desde que presentó su obra Prat (2002) que generaba una ficción del "héroe" alejado del imaginario masculinizado generó una polémica que remeció el panorama consensual de la postdictadura y que en este libro nos habla de cómo su teatro poshumanista construye ficciones que desestabilizan el imaginario dramático tradicional. La poeta Daniela Catrileo (1987) quien ha sabido en este tiempo de insurrección intervenir políticamente nuestro presente desde su experiencia mapuche *champurria* viviendo en la ciudad, tiene su presencia en este libro a través de la poesía, una poesía que evidencia siempre la violencia colonial y que rinde homenaje a su historia de mujeres en resistencia. Otra de las incorporaciones a este archivo de insumisas es Hija de Perra (1980-2014), activista de disidencia sexual que muere el año 2014 por las complicaciones derivadas de la infección por VIH y que sin una lógica identitaria se presenta como "puta, travesti, mujer, hombre, gay, lesbiana, todo para ti". Su pedagogía bizarra y abyecta, marca un tiempo neoliberal donde la ironía fue una estrategia potente para evidenciar cómo el neoliberalismo y sus formas arribistas marcan a una generación que necesitaba de escapar del hogar heterosexual para vivir sus deseos. Su trabajo multidisciplinario es necesario seguir rescatándolo de la amnesia de un país que no sabe valorar a sus artistas más transgresoras.

El libro *Insumisas, diez mujeres que inspiran desde la disidencia* es como esas cartas de amor que Rosa Luxemburgo escribía a sus amantes, preocupada por el diseño de la insurrección política. Sin embargo, en estas cartas de amor que son este libro, la preocupación no son sólo los obreros, porque estamos en un tiempo donde es imperioso rescatar las memorias de las mujeres, de las disidencias sexuales, de todas aquellas que la historia política — inclusive de las políticas de izquierda— omitió de sus publicaciones. Es momento que viva con nosotres la esperanza política del amor lésbico y las biografías *trans* como parte de nuestra historia nacional. Es el tiempo de acceder a un archivo negado que podemos tener hoy gracias al maravilloso trabajo editorial que nos presenta Camila González S., una nueva Rosa Luxemburgo de hoy, marimacha y transfeminista.

En el sur todas somos travestis. sobre "el amarillo sol de tus cabellos largos" de Carla Zúñiga, Oxímoron 2019

Jorge Díaz

Querida Carla,

Estuve mucho tiempo pensando cómo podría escribir sobre tu dramaturgia, tus imágenes, tus obsesiones y personajes, del travestismo que nos emparenta en este tiempo de un nuevo fascismo que quiere eliminarnos a todas las que no somos "hombres blancos y heterosexuales" como dice el título de una de tus obras del año 2018. No me parecía justo escribir desde el tono frío e impersonal del crítico o comentarista que, desde un lugar cercano pero no íntimo, habla sobre el trabajo del otro, siempre con la precaución de no deslizar una complicidad que pareciera puede ensuciar el análisis de una obra. Tu sabes que yo soy científico y en mi cotidiano escribo de moléculas y procesos celulares obligadamente de una manera distante porque no las conozco. Tengo que utilizar lentes y lupas para acercarme a la realidad microscópica de las células que estudio, empleando la tercera persona de las ciencias duras para comunicar los hallazgos de los resultados que publico en el mundo de la biología. Por suerte tenemos la escritura feminista, donde no necesitamos de protocolos ni estructuras por mostrarnos. Pienso que esto no significa que la escritura será poco seria, sino por el contrario, es la escritura comprometida que existe en la plasticidad de la primera persona. Por eso, cuando leí la dramaturgia que contiene el hermoso libro en el que estamos juntas, ahora, aquí, me doy cuenta, querida Carla, que tenemos que desprogramar la cabeza positivista que nos han inoculado en las escuelas, en las facultades o en los talleres que hemos vivido. Los más bellos libros y las mejores críticas que he leído han sido de personas que escriben a sus amigos. Y no para tirarles flores o hacer textos melosos o empalagosos sino para relevar el trabajo político que hacen. Dijo una vez un escritor que los libros son voluminosas cartas a los amigos. Yo así también lo creo. Y tú, ya nos has escrito muchas cartas con personajes que son imborrables para nosotras. Es por eso que, frente a los diálogos que nos compartes en tu prolífica obra dramatúrgica, elegí la carta como un género menor, un género literario íntimo donde podemos darnos licencias sin pudor para hablar, para expresar todas esas emociones y pensamientos, esas conexiones que hacen nuestros cuerpos y cerebros cuando sentimos que los textos del otro hacen sentirnos en casa, nos abren la puerta de su pieza y nos invitan a estar toda la tarde conversando juntas para luego salir a bailar.

Te cuento que el título de esta carta lo tomé de un texto de Susy Shock, una maravillosa poeta *trans* argentina que siempre reivindica su derecho a ser un monstruo. Ni femenino ni masculino, ni hombre ni mujer, ni macho ni hembra, ni XX ni XY como los cromosomas que "supuestamente" definen nuestro sexo (la biología nunca es destino dicen las feministas). El texto dice así: "en el sur todas somos travestis porque usamos una identidad que no es la originaria".

Elegí esta cita porque creo que tu arte nos habla de eso, que no tenemos que buscar del original para establecer un lugar, sino que tenemos que reconocer que somos

un cúmulo de identidades plagiadas, tristes y abandonadas, que es mejor que sean contadas como una tragedia cómica antes que como un drama de privilegiados. Porque es en la risa incómoda ante las escenas patéticas a las que nos somete el patriarcado donde quizás tenemos una manera de fugarnos, por un momento, de esta otra dramaturgia que se llama biografía e historia nacional. Una historia sin identidad ya que como decían los neo-barrocos, debajo de la máscara no hay un rostro, sino que otra máscara y otra máscara y otra máscara y así, hasta el infinito.

Comencé a ver casi todas las dramaturgias que montabas con tu compañía "la niña horrible" en la sala Camilo Henríquez, un teatro grande y de estructura clásica ubicado en el centro de Santiago, que abrió sus puertas luego de muchos años de silencio y que lleva a cuestas una larga tradición local con montajes célebres para nuestro país. Quería contarte que antes de conocer este teatro estuve muchas veces bebiendo y celebrando algún lanzamiento, inauguración o el estreno de una compañía en el bar de los periodistas jubilados que está bajo ese teatro, en el subsuelo. Es un lugar lindo ese, donde tienen pegados retratos de importantes escritores del país y hay solo una mujer según recuerdo, Lenka Franulic. Siempre es impactante la poca cantidad de mujeres reconocidas en el mundo de la cultura en general ¿Habrás ido alguna vez a tomar cerveza ahí, en ese bar?, ¿pensaste que tus dramaturgias se presentarían tantas veces en el teatro de arriba? En ese teatro pasé inviernos y veranos, siempre con alguna amiga activista, observando cómo tu compañía en su insistencia y ánimo prolífico, ensayaba una y otra vez, desde la comedia a la tragedia, tu posición melodramática de rebeldía a las normas heterosexuales que nos dominan. En tus obras siempre hay capas y capas de maquillajes donde van tomando posición, en acto y en escena, las sexualidades abyectas, los géneros en confusión y los problemas y obligaciones que injustamente siempre achacan a las mujeres como el mandato de casarse, tener hijos, ser bella y cumplir con los planes de la familia heterosexual. Has decidido profundizar en las estéticas del travestismo, un travestismo oscuro y cercano a la danza *butoh*, esa manera que desarrollaron artistas para sobrevivir al horror de la segunda guerra mundial, maquillando de blanco sus rostros sufrientes. Algo de la tragedia que significa vivir en un país tan desigual como el nuestro puede estar contenido en el maquillaje de tus personajes.

La decisión de poner títulos largos y extensos a tus obras siempre me ha encantado. "La trágica agonía de un pájaro azul" (2016), "Los tristísimos veranos de la princesa diana" (2017), "Historias de la amputación a la hora del té" (2014), "Si necesitas mi vida para que te demuestre que te amo, entonces pásenme la guillotina para cortarme mi propia cabeza y después regalártela para que la pongas de adorno en tu pieza al lado de las cenizas de tu abuela" (2017) o "El amarillo sol de tus cabellos largos" (2018) que presentamos ahora en este libro son algunos de mis títulos favoritos de tus dramaturgias que fueron formadas en la tradición de la escritura de Juan Radrigán, el importante y siempre recordado escritor que trabajó para exponer las historias del pueblo pobre. Me encantaría saber qué pensaba de tus personajes, de tus princesas anoréxicas encerradas en castillos, de las mujeres feas y abandonadas que quieren suicidarse como política de emancipación personal, de los hombres viejos que luego de toda una vida deciden utilizar vestidos, de las mujeres que les entregan sus hijos a los travestis para escapar del yugo de la maternidad, de las cajeras de supermercado que se orinan y lloran ante el dolor de la muerte, de las jóvenes enfermas de cáncer que antes de morir quieren conocer a sus padres o de las niñas-niños que tienen sexo con sus compañeros en los parques a la salida del colegio que siempre abundan en tus imaginarios. Me gustaría saber cómo reaccionaba Juan Radrigán

frente a tus historias, o cómo las vería Egon Wolff, qué agregaría mi tocayo Jorge Díaz quien, en su dramaturgia de cola europea, solo tuvo un personaje travesti o qué comentarios haría la maravillosa Isidora Aguirre a quien vi hace muy poco en un documental que me recordó tanto a ti, al verla a ella tan sencilla, en su vejez, acostada en su cama dando una entrevista. Pensé en una genealogía que las conecta a ambas, en el peso de las palabras en escena y en la importancia de exponer los dolores de un pueblo que, del obrero al travesti, no deja de sufrir. En lo prolíficas que son ambas, y en que Isidora nunca tuvo esos típicos momentos de "sequedad" ni ese esfuerzo dramático de la página en blanco del que tanto hablan los escritores masculinos, para los que escribir parece una tragedia. Por el contrario, puede que no haya sido fácil, pero Isidora no se quejaba, era su trabajo y su compromiso, contaba procesos y decía como si nada: "y bueno, escribí la obra". Pienso que se parecen mucho, que ambas tienen que tener momentos de soledad para escribir y que la soledad de las mujeres en la historia de la dramaturgia las une para siempre.

Tus historias, que tanto nos implican, parecen sacadas de ese universo de las teleseries de los años 90´s con las que fuimos criados, con algo de las películas de Pedro Almodóvar en el destape sexual de la España post-franco y la espesura de las letras del escritor José Donoso y su travesti melancólico que vive en un lugar sin límites. Con las letras de Camilo Sesto y sus *fresas salvajes* que con sus cuerpos de mujer siempre hay algo que no ven. Una vez escuché decir a Jorge Gonzáles que las pobres no tenemos "placeres culpables", porque lo que otros llaman *kitsch* como una estética lejana, nosotras lo vivimos diariamente en los manteles que utilizaban nuestras abuelas, en los tapices o alfombras que adornan nuestras casas, en la música cebolla con la que nos enamoramos, o en las estéticas de la clase donde provenimos. No es un decorado lejano o una fiesta en la Blondie a la que vamos y luego huimos, porque esa fiesta continuaba en nuestras casas cuando al hacer el aseo escuchábamos a la Ana Gabriel sufriendo su lesbianismo solapado. "¿Qué es esa weá de placer culpable? te gusta o no te gusta" decía Jorge y recuerdo ahora mismo que una vez Javier Casanga decía que el universo de nuestra querida Zaida Gonzáles no es *kitsch* ni *camp*, quizás siguiendo este mismo modo de pensar. Antes de seguir quisiera decirte que pienso que sería hermoso que alguna vez trabajes una obra con Zaida, creo que sería un maravilloso regalo para la cultura disidente de nuestro país. Nada se pierde con soñar.

Maternidades Subversivas

Recuerdo que el verano pasado, mientras ustedes presentaban "El amarillo sol de tus cabellos largos" leí un cuento de Pedro Lemebel llamado "Berenice (la resucitada)" que cuenta el caso real de una travesti sureña que haciéndose pasar por mujer-mujer como dice Lemebel, se puso a trabajar haciendo el aseo y cuidando al bebé de una casa cuica al sur de Chile. En un arranque de locura y luego que la guagua le dijera mamá por tanto estar con ella, la loca se raptó a la guagua y comenzó un viaje fugitivo a la capital mientras medio país las buscaba y su nombre aparecía en la prensa, en la radio y en la televisión. Quise averiguar más y llegué a un programa de Carlos Pinto, el clásico y homofóbico conductor de "Mea culpa", donde entrevistan a la Berenice en la cárcel, señalándola insistentemente como una enferma y tratándola como un hombre. Hay una escena que no he podido olvidar y es la imagen, en primer plano, de la Berenice en su celda pintada, todo muy limpio y ordenado, con distintos pósteres de Ricky Martin en la pared, pidiendo disculpas a todo el país y a la madre

biológica del bebé raptado, humillándose innecesariamente ante una televisión que la trataba de insana por su expresión de género. Son estas imágenes entre cultura popular, transfobia explícita y experiencias *alocadas* las que pueblan las dramaturgias de la obra que presentamos aquí en este libro. Porque esta obra recrea la historia de travestis, de una familia travesti que se refugia unida para sobrevivir a la violencia de una sociedad que no las acepta. A través de la historia de Alma, una travesti a la que su familia le arrebató su hijo por su estilo de vida, vemos las peripecias, burlas, mentiras, engaños e intrigas que caracterizan siempre tu dramaturgia.

Hay que celebrar que en esta obra ninguno de los personajes es heterosexual y esto, que casi podría parecer una anécdota inofensiva, en cuanto lo importante para un teatro político no es lo que se representa, sino que la manera cómo se representa, es importante destacarlo. Todavía un beso lésbico en un escenario causa incomodidad. Los diálogos de tu dramaturgia, a través de la exageración, permiten ver la violencia en las que vivimos los disidentes a las normas del género en general y las travestis en particular. Las travestis de esta obra (Alma, Desasosiego, Desamparo, Adoración y el travesti sin cara) son amigas y vecinas que aceptan su condición torcida a las normas del género y tratan de sobrevivir "pasando como mujeres" negando su identidad ante el acoso de una mujer policía (La carabinera) cuya única misión en la vida es encontrar a travestis, esas corporalidades que se escapan del binarismo y confunden el orden. Siempre pensé que el color verde un tanto cadavérico que portan las travestis en escena hablan de ese color de la náusea y la vigilancia que siempre pesa sobre la policía de la identidad, aunque no estoy muy segura si ese era el sentido del color que portan sus pieles.

Tus obras, y en particular esta "El amarillo sol de tus cabellos largos" me recordaron a Copi, el escritor "polimorfo perverso de las letras argentinas", el dramaturgo que escribía en francés y publicaba en España, quién nos apartó de las letras solemnes y heterosexuales de Borges y con exageración llegó a afirmar: "Yo soy tan vanguardista que me agarré el sida primero que nadie". En esta dramaturgia, al igual que en las obras de Copi, están las viejas, las decrépitas, las gritonas, las copuchentas y cahuineras, las que arman escándalo, las que hablan mal, las lenguas víboras, las que aman a los jovencitos turgentes y bellos que nunca podrán saborear por la decrepitud de sus cuerpos, por la tragedia de sus historias y la exageración de sus fantasías. En esta obra las travestis se violentan y se aman, se besan, se desean, se palabrean, se gritan la vida, se ayudan unidas, aunque se amen y se odien, con el objetivo de recuperar al bebé de Alma. Quería contarte que tengo amigas travestis a las que como en un *dé*jà vu vi sobre el escenario cuando vi el montaje de tu dramaturgia. De hecho, uno de los personajes, Adoración, una travesti que quiere estúpidamente hacer clases en un colegio de monjas, me recordó a una amiga a la que siempre le he dicho que sería maravilloso que educara a los hijos de las generaciones que vienen, porque mi amiga es travesti y profesora de historia. Siempre la he imaginado enseñando historia, pero luego que iniciara su proceso de travestismo dejó la escuela por los constantes acosos y se compró un taxi con el que recorre la ciudad en una versión sudaca de Almodóvar, donde se inventa historias sexuales con pasajeros que siempre terminan practicando sexo oral.

Luego de leer esta dramaturgia uno se asombra de cómo has sido capaz de dar lugar a tantos imaginarios contra sexuales locales, palabras, expresiones, modos de hablar, para trascribirlos en un texto tan poético como violento. Cómo te introduces en estos imaginarios de sobrevivencia travesti para dar a la maternidad aún un componente subversivo y mostrar lo patética que es la heterosexualidad. Porque creo necesario recordar que la figura del travestismo, con todas sus excentricidades y ama-

neramientos, ha sido clave para pensar y ejercer la libertad sexual en estos contextos de represión política. Para las prácticas artísticas y ciertas políticas feministas, esta estética representó una resistencia al modelo consensual de los acuerdos que pactó esta democracia neoliberal que tenemos luego de la dictadura. Porque sus juegos de roles, sus plasticidades de género y sus "arabescos nocturnos" burlaban y, aún lo hacen, una vida que se divide en un binario sexual, mezquino y asfixiante.

Siempre me ha intrigado las mujeres que trabajan y exploran este espacio del travestismo como una falsa copia que, desde este territorio al sur del mundo, hace muecas de desprecio a un primer mundo que ostenta de originales como nos dice Susy Shock. Por eso todas somos un poco travestis. Y para terminar esta carta querida Carla pienso que la historia del país, plagada de injusticias, pero también de rebeldías, puede contarse desde tu trabajo dramatúrgico. Porque manifiestan un mundo, tiempos y procesos colectivos de creación de ficciones que nos alertan y despiertan en esta isla adormecida que habitamos. Sería muy importante que tus historias estén en los textos escolares que es donde se leen siempre las primeras dramaturgias. Qué maravilloso sería ver alguna vez un fragmento de "El amarillo sol de tus cabellos largos" en un libro de la asignatura de lenguaje y comunicación. Soñar no cuenta nada. Y a nosotras nos encanta.

Con todos mis cariños y los deseos de muchas obras más tuyas que necesitamos,

Jorge Díaz

Mala hierba nunca muere, sobre *Maleza anfibia* de Ivonne Coñuecar (Ediciones Kultrún, 2026)

Jorge Díaz Fuentes

"La maleza crece en la frontera", así comienza *Maleza anfibia* de Ivonne Coñuecar (Ediciones Kultrún, 2026) escritora patagónica que sabe bien de fronteras: las geográficas, las lingüísticas, las identitarias, las sexuales, las que separan el centro de la periferia.

Las malezas, sabemos, son plantas o vegetales que suelen aparecer allí donde no se las espera. Crecen en los bordes de los caminos, entre las grietas, en terrenos abandonados, en lugares donde otros organismos tienen dificultades para sobrevivir. Las malezas suelen aparecer allí donde no se las espera. Crecen, sobre todo, en las fronteras. Y una frontera no es solamente un límite. Es una zona de roce o un espacio donde dos mundos se encuentran, se mezclan y se transforman mutuamente. Las malezas parecen sentirse cómodas allí donde las categorías pierden nitidez, donde lo cultivado se confunde con lo silvestre y donde el orden humano comienza a resquebrajarse. Una maleza puede ser también considerada una mala hierba. Son organismos del umbral. Pero la maleza no es simplemente una categoría biológica porque ninguna planta nace siendo maleza. Una planta se convierte en maleza cuando alguien decide que está creciendo donde no debería crecer, cuando es considerada improductiva, indeseable o fuera de lugar. La maleza rebela que en el mundo vegetal también hay una "elite": una manera de clasificar qué vidas merecen ser cultivadas y cuáles deben ser arrancadas. Por eso la maleza puede leerse también como una categoría política, social y cultural. A lo largo de la historia, muchas de las plantas consideradas malas hierbas han estado vinculadas a saberes populares, a usos medicinales, a prácticas indígenas, a la brujería y a formas de conocimiento que los discursos dominantes intentaron desacreditar. Sin embargo, aquello que define a las malezas no es solamente su condición marginal, sino también su extraordinaria capacidad de resistencia. Son vegetales adaptables y obstinados porque vuelven a crecer allí donde se las intenta erradicar. Resisten. Conservan semillas capaces de permanecer latentes durante años hasta encontrar las condiciones para reaparecer. Son porfiadas.

Creo que es precisamente desde esa imagen que Ivonne Coñuecar construye este libro. Porque *Maleza anfibia* está poblado por cuerpos, territorios, memorias y lenguas que han sido desplazadas hacia los márgenes, pero que continúan creciendo, insistiendo y reapareciendo de distintos modos, géneros y formatos. Como las malezas, estas páginas parecen recordarnos que aquello que fue considerado secundario, improductivo o descartable muchas veces contiene las semillas más resistentes de la memoria, en ese sentido, la maleza puede pensarse como una "semilla de resistencia", como una memoria que se niega a desaparecer.

Este libro de Ivonne hace de lo clandestino un lugar desde donde escribir poesía. Ella dice:

"La clandestinidad, un asombroso alfabeto para preguntarnos si alguna vez,
tendidas en la resaca
de la salina y tibia frontera, podría la maleza
crear un puente para quitarnos el ruido
o si podríamos nadar de nuevo, bracearnos el cuerpo"

En *Maleza anfibia* se le habla a una amante, a un espíritu familiar o quizás a ambas figuras al mismo tiempo, que terminan entrelazándose en una misma red de afectos. El libro recorre lo acuático y lo terrestre mientras hace metamorfosis con la historia de la anexión de Chiloé ocurrida hace dos siglos. No se trata de una reconstrucción histórica en sentido estricto, sino de una exploración poética donde cuerpos, territorios, especies y memorias se contaminan mutuamente.

En un momento Ivonne escribe:

"el padre pingüino incuba impasible el huevo,
resiste sin comer hasta la eclosión
para saludar a la cría que no volará.
Hay arañas que apenas conocerán a sus hijos.
El caballito de mar expulsa sus crías
a través de convulsiones y contracciones
libera diminutas versiones de sí".

Estos animales, que visibiliza Ivonne, parecen recordarnos que las formas de parentesco son mucho más diversas de lo que solemos imaginar. El cuidado, la reproducción y la comunidad no responden necesariamente a los modelos tradicionales de familia. La naturaleza aparece aquí como un repertorio de posibilidades para pensar otras formas de vivir juntos. No deja de resultar significativo que algunos de los organismos más importantes de la biología moderna desafíen precisamente las categorías que la cultura occidental ha intentado estabilizar. El nematodo *C. elegans*, uno de los modelos clásicos de laboratorio, posee casi la mayoría de individuos hermafroditas. Muchos peces cambian de sexo durante su ciclo de vida. Gracias al estudio de estos animales hemos comprendido procesos fundamentales para la existencia humana, desde el desarrollo embrionario y la diferenciación celular hasta el envejecimiento, la herencia genética y diversas enfermedades. Paradójicamente, algunos de los conocimientos más importantes sobre lo que significa ser humano han surgido del estudio de organismos cuyas formas de vida desafían nuestras ideas convencionales sobre el sexo, la reproducción y la identidad biológica.

Las ranas, por su parte, carecen de órganos sexuales externos visibles: la diferencia sexual no aparece inmediatamente ante la mirada. La propia biología parece insistir en que la vida es más compleja, más ambigua y más inventiva que las categorías con las que intentamos ordenarla. Lo anfibio emerge entonces no solo como una condición ecológica, sino también como una forma de pensamiento capaz de imaginar vínculos que exceden las divisiones binarias entre masculino y femenino, naturaleza y cultura, humano y no humano. Los anfibios reciben su nombre del griego *amphi*, que significa "ambos", y *bios*, vida. Son organismos que habitan entre el agua y la tierra. Viven dos vidas. Pertenecen simultáneamente a más de un mundo sin pertenecer completamente a ninguno. Quizás por eso me conmovió tanto encontrar esta sensibilidad en *Maleza anfibia*. El libro parece sugerir que las fronteras son siempre más porosas de lo que creemos. Entre el agua y la tierra. Entre la historia y la memoria. Entre el deseo y el parentesco. Entre el territorio y el cuerpo.

Trabajé casi cuatro años en Londres investigando la migración celular colectiva en embriones de la rana africana *Xenopus laevis*. Este anfibio ha sido uno de los organismos más importantes para la historia de la biología moderna: contribuyó al desarrollo de pruebas de embarazo, investigaciones sobre clonación y, más recientemente, a estudios vinculados a tecnologías que hicieron posible las vacunas de ARN mensajero contra el COVID. Llegué a Londres para estudiar células de los embriones de las ranas, pero con el tiempo terminé pensando cada vez más en las ranas y sus reflejos con el mundo social. Durante esos años observando células anfibias bajo el microscopio y viviendo lejos de Chile, comencé a pensar lo anfibio no solo como una categoría zoológica, sino también como una categoría política y existencial. Hay algo profundamente anfibio en la experiencia de habitar entre territorios, entre lenguas, entre comunidades o entre formas de vida. También hay algo anfibio en muchas experiencias queer. Existir en los márgenes de categorías estables, desplazarse entre identidades, construir parentescos inesperados, aprender a vivir en territorios donde nunca se pertenece del todo. Lo anfibio deja entonces de ser un atributo biológico para convertirse en una imagen de tránsito, transformación y convivencia con la incertidumbre.

En el mismo edificio donde trabajé en Londres había vivido Charles Darwin. Mientras preparaba esta presentación de *Maleza anfibia*, no pude evitar pensar en esa coincidencia. Darwin recorrió el sur de Chile durante el siglo XIX, en un período marcado tanto por la anexión de Chiloé al Estado chileno como por las expediciones científicas europeas que buscaban describir, cartografiar y clasificar los territorios australes para su dominación colonizadora. La anexión de Chiloé en 1826 ocurre precisamente en la misma época en que las expediciones británicas comienzan a levantar mapas detallados de las costas del sur del continente. Algunos años más tarde, Darwin visitaría el archipiélago como parte del viaje del *Beagle*, incorporándolo a una vasta red de observación, descripción y producción de conocimiento científico.

Los relatos de los naturalistas buscaban nombrar, clasificar y ordenar el mundo. Su mirada transformaba paisajes, especies y comunidades en objetos de conocimiento para la colonización y el despojo, para la violenta expansión de Inglaterra por eso aquellos viajes no fueron ajenos a los procesos de expansión colonial que marcaron el siglo XIX. Los mapas, las descripciones y los inventarios producidos por estas expediciones contribuyeron a una forma de poder que convertía los territorios en espacios legibles, administrables y apropiables. La observación científica y la expansión imperial avanzaron muchas veces de manera conjunta. El viaje producía mapas, pero también producía fronteras, jerarquías y formas de dominación.

Maleza anfibia vuelve sobre Chiloé y sobre la historia de su anexión, pero lo hace desde el reverso de esa mirada colonial. Allí donde los naturalistas buscaban clasificar, la poesía busca relacionar. Allí donde los mapas separaban territorios y ordenaban diferencias, Ivonne explora las zonas de contacto, las mezclas y las contaminaciones. Su escritura no convierte el archipiélago en un objeto de observación, sino en un territorio vivo atravesado por memorias, afectos y formas de resistencia. Si los viajes de los naturalistas participaron de la producción de un mundo ordenado para la conquista, la poesía de Ivonne imagina un mundo donde las fronteras se vuelven porosas y donde lo importante no es clasificar la vida, sino comprender las relaciones que la sostienen. Allí donde la cartografía delimita fronteras, *Maleza anfibia* encuentra zonas de contacto. Allí donde los relatos históricos organizan cronologías y territorios, la poesía deja que el agua, la maleza, los afectos y las memorias se mezclen. Este libro también es un viaje por Chiloé, pero ya no desde los ojos coloniales que observan para clasificar, sino desde una voz que se deja transformar por aquello que encuen-

tra. Tal vez por eso la imagen de lo anfibio resulta tan poderosa a lo largo de todo el libro. No como una simple referencia biológica, sino como una forma de habitar el mundo. Una forma de existir entre territorios, entre historias, entre lenguas y entre cuerpos. Una manera de recordar que la vida rara vez ocurre dentro de límites claros y que, muchas veces, es precisamente en las zonas de transición donde aparecen las formas más fértiles de comunidad. *Maleza anfibia* nos invita a entrar en ese territorio incierto. Un territorio donde la clandestinidad se vuelve lenguaje, donde los afectos construyen parentescos inesperados y donde el agua y la tierra dejan de ser opuestos para convertirse en una misma superficie de encuentro.

Hay una imagen que vuelve una y otra vez en *Maleza anfibia* y que quizás permite leer muchas de las preocupaciones que atraviesan el libro: la del océano.

Esta presencia del océano dialoga con otras escrituras lésbicas donde el mar aparece como una imagen privilegiada para pensar el deseo. En la obra *Pam Berry* de la dramaturga chilena Rae de Cerro, ganadora de la XX Muestra Nacional de Dramaturgia Nacional, por ejemplo, el lesbianismo es descrito a través de una serie de metáforas marinas: "Y el deseo como una ola que me envuelve, que me ahoga". Allí el mar aparece como una fuerza corporal, húmeda y desbordada, capaz de arrastrar a quien lo experimenta. La imagen recuerda también la canción "Baño de mar a medianoche" de Cecilia, La Incomparable, donde el agua se convierte en escenario de una intimidad difícil de nombrar desde los lenguajes normativos. Frente a una larga tradición cultural que ha representado el lesbianismo como culpa, perversión o tragedia, estas imágenes acuáticas permiten pensar el deseo desde otro lugar. El mar no aparece como amenaza, sino como expansión y posibilidad de encuentro.

En *Maleza anfibia*, sin embargo, el océano parece hacer algo más. No solo expresa el deseo, sino también la memoria y el encuentro.

> "Fue un océano lo que no pudimos cruzar
> pasaron generaciones anfibias
> hasta encontrarnos, maleza" escribe Ivonne.

El verso sugiere que todo encuentro está precedido por otras vidas, otros desplazamientos y otras formas de resistencia. Como si entre una persona y otra existiera un océano lleno de historias invisibles, habitado por quienes amaron antes, por quienes fueron condenadas al silencio o a la clandestinidad, pero aun así dejaron huellas para quienes vendrían después. El océano se transforma entonces en una imagen profundamente queer. No porque represente una identidad específica, sino porque desarma la fantasía de las fronteras estables y de las genealogías lineales. Las aguas mezclan corrientes, memorias y territorios. Todo aquello que parecía separado termina encontrando formas de conexión bajo la superficie. Quizás por eso el océano o "la mar" de Ivonne no es solamente una distancia que debe ser atravesada. Es también el espacio que hace posible el encuentro. Un territorio móvil y poroso donde los afectos, las memorias y las vidas que parecían dispersas terminan reconociéndose unas a otras porque como dice Ivonne:

> "en la fluidez subacuática aparecen cetáceos
> y monstruos marinos y hay también
> una maleza anfibia despertando en los océanos"

Nada es más hermoso y natural que una transición. Sobre "Bitácora Trans" de Esther Margaritas (Palabra Editorial, 2026)

Jorge Díaz Fuentes

Las transiciones son procesos de cambio que ocurren frecuentemente en los seres vivos. Los anfibios, por ejemplo, atraviesan fases acuáticas y terrestres a lo largo de su vida, experimentan una *metamorfosis* antes de alcanzar la madurez y, en algunos casos, retienen estructuras embrionarias en su forma adulta. Algunos tipos de algas alternan ciclos de vida para adaptarse al medio ambiente y así, a veces, pueden ser *esporofitos* (que libera esporas para la reproducción, las que no necesitan fusionarse con otra célula para desarrollar un nuevo organismo) y otras *gametofitos* (que produce gametos como óvulos y espermatozoides). Incluso todos los tejidos de nuestro cuerpo fueron en algún momento epitelios, es decir, células polarizadas y con contactos tan fuertes y estrechos como una barrera mecánica hasta que, luego de un conocido y muy estudiado proceso llamado *transición epitelio-mesénquima*, pasan a ser los distintos tejidos y órganos que nos dan forma.

Todos estos ejemplos sirven para poner en evidencia la falsedad de los discursos actuales que insisten en que la naturaleza es binaria, apoyándose en la idea de una biología estática que no existe. Necesitamos difundir e insistir que los procesos de la naturaleza son cíclicos, plásticos y cambian constantemente. Comprender esto abre nuevos sentidos y direcciones de pensamiento, agregando complejidad a la forma en que entendemos la vida y sus mecanismos.

Este frecuente movimiento pone en evidencia que la naturaleza siempre ha sido *trans* en el sentido de algo que jamás está quieto ni anquilosado. Y aunque la biología nos resulta una rica fuente de metáforas sociales que nos ayudan a comprender el mundo, me gustaría enfatizar que no todas las transiciones necesitan justificarse en ella. Algunas, como las *transiciones de género*, tienen más que ver con la autodeterminación por dar la forma que queramos a nuestro cuerpo más allá de las complejidades de la biología, por moldear nuestra subjetividad dependiendo de nuestros propios deseos y necesidades. No necesitan explicaciones ni médicas ni psicológicas para vivirse libremente.

Bitácora trans de Esther Margaritas es el testimonio vivo que una transición de género más que explicaciones basadas en moléculas, hormonas o tratamientos, necesita de la palabra afiebrada y su alegría revolucionaria para dejar huella de este proceso que es a su vez, el desarrollo de la voz de una escritora. En esta bitácora hay un sentimiento de pérdida que recorre las páginas, una pérdida de los relatos dominantes sobre qué significa ser una mujer trans en el sur de Chile. De alguna manera, este libro es la crónica de cómo un paisaje se vuelve *cuerpo en tránsito*, una geografía que se escribe a sí misma a través de la generosidad de su autora, que nos muestra tanto las tribulaciones como la fuerza de quien se aferra a la palabra para no naufragar.

Como dice en una parte de esta bitácora, aquí suenan *los ladridos de la garganta*, los gritos desesperados por los amigos que ya no están, las historias de los archipiélagos del sur, donde las comunidades se forman a partir de sus propias fantasías sexuales. Margaritas construye un relato en el que documenta su travesía a través del

tiempo (marcado por fechas) y la palabra, atrapando el instante en que una poeta del sur de Chile se sostiene en la escritura, mientras la pandemia y la soledad arremeten con su fría persistencia.

Este libro es parte de las escrituras que más admiro: aquellas que no temen mostrarnos el borrador, las anotaciones, las tachaduras y ediciones de un manuscrito final que no existe. Esta *Bitácora trans* es la cartografía de una metamorfosis, el diario de una transición que es, a la vez, un testimonio compartido.

Leí este diario en lugares de tránsito porque sentí que esa era una buena manera de acompañarse con estas letras de Esther: en un viaje. Abrí el documento en buses, trenes y carros de metro de esta gran ciudad que habito momentáneamente para sentirme más cerca del calor *barrioco* que estas páginas exudan. Me dejé acompañar por sus personajes y por todas sus reflexiones desde el sur del mundo para *volver un poco a casa* a través de la generosidad que tiene para narrarnos todo lo que vivió estos últimos años.

Este libro hace de la transición y también del tránsito la poética de su letra, esa que se escribe en libretas, apuntes de celular, o en el tatuaje de una mano: todo vale cuando se quiere atrapar ese momento vital de una ciudad que te habla y que exige tu palabra. Darle palabras al cotidiano, entregar poesía a la rudeza de un clima inclemente y frío, fantasear con las noches de sexo que acompañan a los amantes.

Las notas cotidianas que conforman esta bitácora *trans* son parte de un pensamiento fragmentado; no pretenden generar grandes relatos ni ensayos acabados. La urgencia y la vitalidad de su escritura, no logra esperar: necesita dejar el registro de su tiempo enrarecido. Este diario permite escarbar en esas costuras donde queda esa hilacha que no se cortó.

Compartir esta bitácora de viaje y tránsito es una necesidad en un mundo donde la ultraderecha y sus líderes crueles —hombres blancos, heterosexuales, fanáticos y sedientos de dinero—, con mitos de refundación y venganza, quieren borrar los mínimos civilizatorios para mujeres, migrantes y disidencias. Pero ya lo sabemos: a pesar de todo lo difícil que signifique seguir resistiendo, ya no somos minorías.

Las voces que habitan estas páginas oscilan entre la risa, la tragedia y la ternura. El amante transfóbico, la amiga travesti peluquera, la abuela con Alzheimer, el pescador con el alma rota, el gay misógino, la poeta con boina. En este relato de exilios internos y externos, de amores perdidos y luchas cotidianas, también está la compañía de toda una comunidad activista con la que Esther ha desarrollado gran parte de su escritura, en un compromiso político con las disidencias locales, expresando su respeto y admiración por las historias de dolor y resistencia que nos formaron como artistas y activistas.

Quisiera con estas palabras darle un abrazo a esa Margaritas pequeña, a la poeta sureña y así acompañarla con estas letras. Quisiera decirle que no está sola, que la escritura es definitivamente su terreno y que agradecemos las imágenes que construye en esta hermosa bitácora, la que nos deja con deseos de seguir leyéndola en sus próximas aventuras literarias.

Tal vez la escritura sirve para eso: para inspirar a otras y acompañarnos. Y, en ese gesto, vengar el mundo a través de las palabras. Para recordarnos que la escritura nos tiene que seguir entregando distintos modos de narrar nuestras historias, de acompañar nuestras transiciones como las amigas que, luego de una noche compartida en la disco *Angels* en el muelle de Puerto Montt, miran juntas el amanecer con su ajetreo y violencia.

Londres, Invierno de 2025.

Analfabetismos contra la burocracia de la vida. Sobre "Analfabeta del ahora" de val flores (Kikuyo, 2026)

Jorge Díaz Fuentes

La burocracia de la vida, es decir, el conjunto de normas que organizan y asfixian nuestra existencia, no comienza en el colegio o en las instituciones que intentan disciplinarnos desde que somos niñxs. Su efecto más duro y temprano comienza en la lengua, metáfora fundante de los modos de hablar, pensar y escribir. La configuración de nuestro modo de comunicarnos se ve inicialmente atacado por una serie de modelos a imitar para que seamos comprensibles a nuestro entorno. Crecemos aprendiendo que el lenguaje es una suerte de espejo de la realidad y un código común con el que podemos —y debemos— comunicarnos. Por esto mismo, es el lugar que por excelencia es utilizado para controlarnos, formatearnos y normalizarnos. *Así no se dice, así no se escribe, así no se contesta, esas no son palabras adecuadas para ti, ese modo de contar las cosas es confuso.* Estas son algunas de las frases que más escuchamos cuando estamos aprendiendo a hablar y escribir, cuando nuestra lengua comienza a delinearse.

Evidentemente, esto varía según contextos e idiomas, aunque en todos, la búsqueda de una sintaxis común y repetitiva se muestra como la base para el reconocimiento social. Los efectos normalizadores de la lengua se hacen muy presentes cuando tenemos que hablar otro idioma. Durante los últimos años he tenido que vivir gran parte de mis días en inglés. Ha sido una experiencia difícil, pues muchas veces he dicho —y sigo diciendo— frases que gramaticalmente pueden ser correctas, pero que no son las formas más frecuentes en el idioma y, entonces, aparece insistentemente esa cargante manía que intenta disciplinar la lengua. *Que así no se dice* o *que así no se entiende*. *Que se entiende pero que así no se dice*, porque hay un repertorio de frases que hay que repetir, fórmulas consagradas para que las personas te entiendan. Me ha costado explicar que no me interesa hablar perfectamente, que no pronunciaré "bien", que mi lengua muchas veces se resiste a acomodarse a una norma que no la representa. Pero eso no se entiende, y es más fácil corregir, evidenciar el error, señalar que hablas mal, que no has aprendido a *usar la lengua*.

Sabemos que los desvíos son siempre castigados, pero también sabemos que hay quienes no se doblegan al mandato y encuentran modos creativos para subvertir la rectitud burocrática de la lengua de la vida. Es con ellxs, donde debemos hallar refugio. Los mundos de las disidencias sexuales latinoamericanas, por ejemplo, han hecho del exceso lingüístico un eje de enunciación. Ha sido una estrategia para burlar las censuras de tiempos represivos, donde las letras adornadas servían como claves para transmitir desobediencias. Pero también, este exceso se convierte en el despliegue de un barroco que se opone a la mesura de la economía del lenguaje heterosexual. Es en esta tradición de rebeldía ante la lengua dominante donde los textos de val flores son siempre necesarios e inspiradores para no sucumbir ante la norma.

val flores es una activista de la palabra que lleva muchos años, libros, fanzines, textos, ensayos e intervenciones poéticas trabajando en la construcción de un lenguaje que no se deje arrasar por las modas editoriales o la rapidez de la sobreexposición,

en un mundo donde cierto feminismo ya es *best seller*. Su lengua del desacato, que no se deja seducir por el poder que entrega la masividad, es parte de una tradición emancipadora que comparte estrategias para seguir minando las formas más anquilosadas de lo que significa la educación o la pedagogía.

Sus libros son, en sí mismos, artefactos llenos de citas feministas que, de forma promiscua y generosa, nos organizan como una bitácora de resistencias cotidianas. Me pasa frecuentemente que, cuando me siento perdido, tomo algún texto de val y encuentro ahí, en su lengua, un refugio desde donde recobrar fuerzas para seguir.

En este nuevo libro, *analfabeta del ahora*, val se posiciona en un lugar incómodo para un mundo que da valor a la especificidad del conocimiento y al capitalismo de los títulos y las credenciales. Porque declararse *analfabeta* significa establecer una posición de resistencia radical frente a la hegemonía del conocimiento. *Analfabeta* de la cultura heterosexual, *analfabeta* de la lengua de la traición y la competencia.

La *analfabeta* es la *figuración feminista* que este nuevo libro de val propone. A pesar de que ella misma sentencie que "la analfabeta del ahora no es una criatura cronológica" no podemos pasar por alto que esta figuración es particularmente una analfabeta *del ahora* : una encarnación de este tiempo confuso y doliente, donde la guerra, la censura, la misoginia, el racismo y la fobia a las disidencias sexuales se han vuelto política pública, amparadas por la falsa democracia representativa que vivimos.

Ahora bien, si *analfabeta del ahora* presenta una traición al contrato de la educación burocrática y su lengua normalizadora, lo hace con el afán de mostrar otra genealogía del pensamiento rebelde. Así como en los libros anteriores de val, esta *figura* se construye de fragmentos y citas, desde *las arrugas de la lengua* o de *la literatura de combate en que fue escolarizada su lengua.* En sus páginas podrán encontrar citas que hablan de la extranjería de la lengua, de la lengua feminista: formas de hablar y escribir que nos permiten enfrentarnos a esa burocracia de la vida. María Salgado, Eugenia Estévez, Marie Bardet, María Negroni, Clarice Lispector, Monique Wittig, Ocean Vuong, June Jordan, Adrienne Rich, bell hooks, Cherríe Moraga, Gertrude Stein, Lucha Venegas, Elizabeth Freeman, Alicia Genovese, Gloria Anzaldúa, Eugenia Almeida, Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick son algunas de las cómplices de esta insumisa del presente.

Este libro sigue insistiendo en la gran metáfora que recorre la obra de val: la lengua. Aquella lengua que de niña se cortó producto de un accidente y que terminó siendo el origen de libros profundamente conmovedores. Una lengua herida que devino en escritura. Su escritura propone una epistemología multilingüe, donde no hay lenguas extranjeras porque toda lengua es, en algún punto, extranjera, —para decirlo en diálogo con el pensamiento de Judith Butler.

Leer este nuevo libro de val me atravesó de forma particular en esta vida que estoy terminando como proletario ilustrado en la academia biológica de Londres. Ha sido una experiencia fuerte en la que he vivido en carne propia cómo la hiperespecialización —o más precisamente la alfabetización académica— domestica de forma insufrible las vidas y los deseos. La lengua oficial de la ciencia europea, y por ende —según su propio imaginario— del mundo, funciona como una burocracia sin vértigo ni sobresaltos, sin revés ni cuestionamientos: todo aquello que resulta indispensable para sostener un pensamiento crítico y no acomodado a las modas.

En pos de la individualización del conocimiento, así como de la marca del nombre propio y del resguardo de la novedad, no se genera ninguna comunidad intelectual desafiante. No hay pensamiento compartido, solo propiedad intelectual. La validación de la educación se sobrevalora, el analfabetismo se desprecia, y, al mismo tiempo, esa educación no habilita un pensamiento crítico ni poético. No incomoda,

no expande, no organiza comunidad. Y entonces, lo que debería ser una experiencia de apertura se convierte en una forma más de encierro.

Frente a esta alfabetización académica en la que estoy inmerso, destaco, valoro y celebro que esta *analfabeta del ahora* escrita por val flores llene nuestras vidas de citas y preguntas que nos hagan cuestionar nuestras referencias teóricas. Su analfabetismo nos hace transitar por el desencanto como política epistemológica y nos ayuda a imaginar comunidades desde los mundos que sus textos crean. Un mundo *analfabeto* y feminista que ojalá nos permitiera vivir sin una dominación burocrática de la lengua.

Londres, primavera de 2025.

Delaney Hall, Newark: Crónicas sobre un centro de detención de migrantes

Gerardo Muñoz

Factoría y correccional

Visitamos el correccional Daleney Hall, en Newark, donde el pasado 13 de junio se fugaron cuatro detenidos por ICE en medio de una confusión nocturna, entre zarandeos y gritos. Hoy algunas almas permanecían en la entrada a la espera de otros, pero tal vez ya los reclusos habían sido desplazados a otro recinto. O al menos eso se comunicó a horas tempranas de la mañana. Como ya sucedió en el 2020, es obvio que la gran marcha organizada en diversas ciudades puntuales —con el impulso y los dólares de la heredera de Walmart— es otro instrumento contrainsurgente para ralentizar los focos dónde se ha concentrado, a lo largo de estos días, la energía del disturbio ampliado, en el que se entrecruzan la destrucción de la mercancía y el desplome de los salarios.

Daleney Hall es ciertamente un ominoso lugar: el gris del día lluvioso se confundía con el arabesco del alambre de púas sobre las rejas. Las cámaras de seguridad multiplican los ojos *ad infinitum*, y es algo que sentimos de inmediato. Como tantos otros correccionales administrados por grupos privados, Delaney Hall es una entidad privada a manos del GEO Group, cuyas ganancias netas este año fiscal superan los dos billones de dólares. En un momento de crecientes excedentes poblacionales, en medio de la crisis demográfica y del agotamiento del crecimiento laboral, la prisión es un reservorio ineludible para sostener el patrón de acumulación en picada, como quedó claro en la disputa entre los federales y el alcalde Baraka de hace unas semanas. Las disputas por la representación en Estados Unidos casi siempre son pugnas por cómo organizar, acoplar, y distribuir la tasa de ganancia en las diversas capas institucionales.

Daleney Hall nos da entrada a la totalización carcelaria del mundo. Allí la interioridad y la exterioridad se aproximan y se repliegan. En todo momento el cerco de la cárcel puede desbordarse al mundo (las calles fueron cerradas tras la irrupción del jueves), a la vez que el mundo tiene su espejo de príncipe paupérrimo en el correccional privado: nuestro mundo es, cada vez más, un mundo encarcelado. La comprensión liberal no llega a dilucidar este presupuesto, del cual se deriva el poder del *rex regnat*. El paisaje mismo lo confirma, puesto que del otro lado de la avenida Doremus, de cara al Río Passaic, es posible ver el corredor completamente erizado por los contenedores de Maersk en garajes variopintos y grisáceos. Factoría y penitenciario son los dos ámbitos de la autonomía de la modernidad que ahora se rebelan contra la degradación de la especie humana, a tal punto que *sobreviven* a su colapso. El vaso comunicante entre el neo-nacionalismo arancelario y la activación de las redadas en las comunidades más precarizadas de migrantes y trabajadores informales en el país son dos polos del mismo nexo de competitividad que opera mediante mecanismos efectivos y feroces en su intento por erigir, a punta de fuerza bruta, un

nuevo crecimiento industrial estable y homogéneo. Se dice que los territorios son ingobernables, pero esta descripción sólo es legible si entendemos la configuración del espacio como último reducto de la circulación por encima de las viejas mediaciones de la producción.

Si los modernos comprendieron la circulación como índice del tiempo, la oposición entre ciudad y *hinterland* norteamericana (esos territorios pauperizados en las periferias de los centros metropolitanos que ha estudiado Phil Neel) nos instruye en su dominio especializado como reserva fluctuante de la nueva física del valor concentrado. Es así que se organiza el espacio en el entorno metropolitano: infraestructura de la factoría planetaria (gula y consumo de un lado, hambruna del otro); y, en su reverso, la comunidad de rehenes y semihumanos, seres excluidos de la comunidad de la especie, no tanto porque hayan sido sustraídos de la *Society* (de la que nunca fueron parte), sino porque, al no estar aún muertos, experimentan la muerte como simulación de una no-libertad, como "inmanencia absoluta de la muerte que se renueva cada día", por ponerlo en palabras de José Revueltas en el *Diario de Lecumberri*. Para los rehenes, cada día el tiempo se vive como aniquilación y vacío, como posible última vez. Y, al mismo tiempo, en ese "cada vez" yace la génesis de un quiebre del cerco, de una interrupción, de la fragmentación contra la compresión ordenada de la espacialidad. La depredación en curso es simplemente proporcional a la fragilidad de los viejos ideales de contención y futuro.

En Newark, el mundo de las mercancías y el mundo de los humanos se confunde en el ámbito cada vez más abstracto de la administración de los poderes indirectos. No hay americanismo feliz que no sea, en su fuero interno, el olvido sistemático de los rehenes como destino concreto del excedente poblacional que a duras penas sobrevive al interior del declive; esto es, de la época inmóvil, decreciente y decadente, que hace de la rapiña al interior de la crisis del valor un verdadero ejercicio de ruleta rusa contra todos sus partícipes (la figura es de Jamie Merchant en *Endgame: Economic Nationalism and Global Decline*). No existe americanismo que no conduzca a la proliferación de celdas, reducto de la desesperación de una libertad mutilada y necrófora.

Ahora es posible ver cómo toda crítica "política" cae a nuestros pies hecha trizas de una fiesta ya lejana: la crítica radical debe insistir en lo que claramente es una metamorfosis acelerada que apunta contra la especie humana en su totalidad. Sólo desde allí es posible reiniciar la recuperación del mundo como gnosis fugitiva de un zoológico diagramado a escala mundial. Por supuesto, no hay vía contrametropolitana que no se mida contra el desmantelamiento de esos dos polos de la absorción del espacio: la factoría y el correccional. El penitenciario Delaney Hall constata que el campo sigue siempre adelante de nosotros como una estrella radiante y glacial. Y en su reproducción mundana, las viejas y nuevas celdas organizan el letargo rutinario como pequeños montículos en lo espeso de la tierra baldía.

La muerte social en Newark

"¿Hemos llegado?", preguntaba en voz baja y con algo de inseguridad. "Qué va falta algo, queda cruzar toda Market Street hacia el río, ahí está Doremus, y para allá los contenedores". Muy cerca de allí Delaney Hall, donde han detenido a cientos de inmigrantes indocumentados. Y hacia el norte en paralelo encontramos la Springfield Ave, la misma que en el verano de 1967 ardía por la notable insurrección afroamericana de Newark que dejó cientos de heridos y una docena de muertos. Hoy

la Avenida Springfield corta en diagonal hacia el centro de Newark desde Vauxhall, y desemboca en una tienda de móviles T-Mobile con una horrorosa fachada rosada y negra. En la fría mañana de diciembre estas grandes avenidas siguen siendo pobladas por una alta demografía afroamericana, junto a los caribeños, principalmente dominicanos y puertorriqueños. Según el más reciente censo, alrededor del 57% de la población de Newark es afroamericana y el 47% vive bajo el nivel de pobreza liderando los renglones de la cifra promedio de todos los estados de la región.

A lo largo de la avenida diminutas almas deambulan como si esperaran algo o alguien. Varias pasan y se agarran de los pantalones por los dos costados; otros transitan algo desabrigados, con apenas unas mangas largas, para una mañana que arranca entre cero y dos grados. La supervivencia es el estado natural de la existencia contemporánea de las ciudades, y el fin de la segregación ahora fiscaliza de un modo aún más perverso la separación entre existencia y techo. Los puestos de venta informales erizan toda la avenida, y de ellos se cruzan humaredas de cigarrillos y marihuana y vaping. El tiempo muerto que las mercancías baratas – gorras, bustos de plásticos, bolsos de segunda mano, plásticos de todo tipo, bisuterias domésticas varias – tienden a compensar la densidad que irradia la disponibilidad de que todo sea intercambiable. Así, la vida se experimenta en lapsos de pequeñas transacciones, y a lo alto las cámaras de vigilancia documentan cada pose. Éstas ya no son las calles del mundo combativo y hostil de las novelas de Piri Thomas – esas rudas calles, *these mean streets,* memoria lejana es el proletariado o los migrantes integrados – sino calles que ya han interiorizado la hostilidad de su inesencia. Una señora blanca con *hoodie* deportivo me pide unas monedas, y se las doy, y a nuestras espaldas un graffitimuy retocado, obviamente comisionado por la ciudad, deja ver figuras afroamericanas con el puño en alto y poleras a las que han tenido el decoro de escribirles "Power".

La nueva hostilidad de la ciudad en *stagnation* se caracteriza por la pauperización de las relaciones. El apocalipsis integrado se amortiza con cuerpos inertes, miradas turbias, gritos de agonía de una supervivencia que se ha visto forzada a aceptar que la única forma de ser es tener. No importa lo que sea, salvo que se "tenga algo". Y se puede tener de todo, claro, pero a cambio de no tener-se. Uno jamás se tiene, desde luego, caídos como estamos a la impropiedad más radical comenzando con nuestra propia lengua y nuestros muertos que heredamos en el mismo momento en el que aparecemos en el mundo; pero es justo ahí donde realmente comenzamos a vivir. Sólo podemos hablar de "vida" cuando entramos y salimos de una comarca en la estamos viviendo. Si el americanismo supone una revolución antropológica es porque al oscurecer la noción de "tenerse", arroja al viviente a una celda perpetua desde la cual el lamento del "Yo" busca rentabilizar el afuera a cualquier precio.

Queda claro que la muerte social de esta existencia pueril y ventrílocua se vigoriza en la *enterprise* que entiende a la vida como un conjunto desperdigado de cuerpos en el vacío. El arcano del americanismo yace en una feroz religión que al atisbar la reproducción de la muerte social, logra, en su efectividad, enarbolar una vieja concupiscencia: hacer del aniquilamiento una figura de la salvación. Por eso la torsión de los cuerpos y de los psiquismos caminan de la mano de una fuerza desatada que se impone sobre todas las relaciones de los vivientes devastando cualquier posibilidad de lugar, de pradera, o rincón. Los rincones van desapareciendo de las ciudades, y en Newark no se dejan ver. (Para rematar el parque que se encuentra a dos cuadras del fin de Springfield Ave es titular de las epopeyas militares con un diseño en forma de espada de guerra).

La osadía generalizada nos da a entrever que la única redención posible se encuentra en el goteo mortífero de una desesperación prorrogada. Y así en casi cada

otra calle del centro de Newark nos sorprenden los cuerpos arqueados de los adictos. Estos son los adictos del fentanilo y de los opioides que parecieran rendirse a la oración o al trance, cabizbajos encuentran un balance olímpico desde el cual se aclama un dolor enmudecido. En una ciudad sin zonas verdes, estas figuras en su equilibrio liviano tienen algo arbusto o de areca. En realidad, los cuerpos vencidos nos develan el corazón mortífero de estas ciudades. En una esquina una mujer de mediana edad hace su acrobacia bajo el *advertisement* de bienes raíces: "*For Sale. Amazing Opportunity! Call Today!*".

La inexpresividad de sus *stasis* perturba el orden objetual de la ciudad. Al menos por un instante. El ominoso silencio lo rompe un SUV girando a la derecha con una altisonante canción de Emilio Rojas: "*I really like the way she moves / you know what I want to do / have a drink with me, you can dip with me*". El cuerpo estático del adicto de opioide es la consumación de un cuerpo desprovisto de contacto; regresión integral al cuerpo esclavo del comercio atlántico. Pero la ósmosis de una muerte socializada no sólo implica la represión del llamado de *la muerte como destino*, sino el grado de gratinación de la civilización del progreso como muerte andante; sin nada más que un cuerpo sometido al imperioso vozarrón abstracto: "*Es tu oportunidad, tienes que llamarnos!*", como se dejaba leer la plegaria gráfica de bienes raíces.

Los vaivenes políticos, los tableros de la agenda internacional, la aceleración tecnológica, la desesperación de los analistas de turno para maquillar el estancamiento con la palabra chatarra solo puede convencer de alternancia a los que ya han caído o se han doblado – un poco como los mismos adictos del fentanilo y opioides – a la necrosis generalizada del campo de la percepción socializada. Para nosotros, sin embargo, la ardua tarea de mirar nunca acaba si queremos conquistar la muerte para abrir a los lugares. Ya bien que lo decía Giorgio Cesarano: "*Como saben desde siempre chamanes y hechiceros, la muerte es un producto social. No hay muerte "natural" o "naturalmente accidental". La muerte que produce el alambique social no se exorciza con la irrisoria demonización de un molusco: se la desafía atravesándolo, poniendo en juego, ante todo, y con la rabia de la verdadera vida, la existencia misma de la propia presencia, totalmente asumida para que sea posible arriesgar por completo su conquista.*"

La vigilia de unas voces

Como en toda ciudad portuaria, en Newark las distancias pesan y se materializan de forma inconspicua, como ya hemos dicho en otra ocasión en la que hicimos un trazado del entorno. Entre la estación del tren de New Jersey y el centro de detención Delaney Hall hay por lo menos unos quince minutos en automóvil. Hemos vuelto esta vez con los amigos del jóven colectivo católico Nuevo Personalismo, cuyo programa y formas de actuar no se define por una militancia irrestricta y cerrada, sino por una singular persistencia en testimoniar el actual embrutecimiento generalizado. Ya con esto bastaría para decir que estos jóvenes son lo suficientemente despiertos para que sean nuestros amigos, pero además de esto hay que agregar que ellos también se desviven para generar encuentros de palabra y pensamiento, un gesto caritativo y por lo demás raro en la época en la que nos ha tocado vivir. Si es difícil definir al "movimiento personalista" es porque se resiste a las costuras de un movimiento programático y con todas las respuestas a la mano. Lo 'nuevo' del personalismo es que reconoce que atravesamos el desierto, y en esa búsqueda espera encontrar amigos. No es tampoco la búsqueda de quienes quieren llegar a casa; más bien, es el ejercicio que parte del hecho de la devastación de la casa común que define el desierto incluso si

se está en los espacios auráticos de la metrópolis (el nuevo personalismo tiene su base neoyorquina, lo que quiere decir que son herejes de la ciudad).

Obviamente, decir personalismo remite a una afinidad con el espiritualismo anti-totalitario del proyecto de Emmanuel Mounier y la revista *Esprit,* quién entendió esta noción no como reticular de la producción social, sino más bien como exceso y ruptura de las almas libres. El mismo Mounier aclaraba en uno de sus textos programáticos que la persona no es ni siquiera una célula social, sino el trillo por el cual se zanja el comienzo del mundo. Si hoy se habla de un "nuevo catolicismo" integral norteamericano – que además se tutea con la fuerza del poder administrativo, y busca acoplarse a ella de forma oportunista mediante sus técnicas jurídicas – es importante reconocerla al 'nuevo personalismo' una condición exílica que mantiene el misterio del *theos* a raya con la subsunción de toda política del gobierno de las almas.

Cuando le pregunto a uno de los jóvenes arquitectos de la cosa personalista, qué es además un amigo y se llama Greg, si me pudiera elaborar una síntesis mínima sobre el concepto de nuevo personalismo, me responde de manera esquiva, aunque sí me dice que lo fundamental es la irreductibilidad de la búsqueda de cada singular que se oxigena con la noción pascaliana de "grandeza del alma" de espaldas a las mediaciones del aparato social. Apelar al "*grandeur de l'âme*" en tiempos del gigantismo y "Grandeza de América" (*Make America Great Again)* tiene algo de combativo, mas no de inversión del mando teológico político imperial. Queda claro que mientras la grandeza del americanismo es la orientación de la depredación, cibernética mediante, a cada pedazo de tierra del planeta; la 'grandeza del alma' asienta la virtud de la prudencia para conquistar un destino espiritual que es secreto de fe. Estamos con los animados personalistas mientras que una gélida llovizna va cubriendo todo de blanco, como si se tratase de una frágil manta que arropa al centro penitenciario junto al recinto del frente donde yacen los contenedores metálicos.

Es sábado, y desde la mañana no ha cesado de nevar y los pronósticos aseveran más acumulación pasada la tarde. Pero esto no ha detenido los preparativos de la vigilia organizada por los jóvenes frente a Delaney Hall. Tras el cercado los guardias miraban con cautela a la congregación, y se puso de manifiesto para todo un insistente alarma como ruido de fondo que no cesó hasta el final de la vigilia. El escenario nevado es una metáfora ideal, quizás demasiado perfecta y un tanto enfática, de la condición nihílica de los tiempos que corren: detención, asesinatos a sangre fría, dejar morir en algún traslado del proceso de deportación. Esto es algo que, en efecto, ya ocurrió en Delaney Hall con la muerte de Jean Wilson Brutus, un migrante haitiano de 41 años, el 19 de diciembre, o sea, hace apenas unas semanas. La nieve nos convoca a la falta y al vacío, pero también anima al pensamiento a superar sus automatismos incrustados. Es una experiencia absolutamente sonora: el colectivo personalista recita en un coro de salmos el nombre de todos los muertos en manos de ICE durante estos meses. Mientras se dicen los nombres todo el pavimento se cubre de blanco; el agua gélida corre por los contenes como si fuese una lágrima languideciente de algún río que buscase el estuario.

En su conocido capítulo sobre el color de la ballena *Moby Dick*, Melville habla de la cualidad elusiva y horrorosa, una especie de sublime invertido en vastas dimensiones espaciales. Sobre ese fondo sublime, la vigilia ante el centro de detención de ICE se eleva, rozando asintóticamente, la forma más pura del lenguaje: el enunciado vocativo de los nombres. Decir un nombre en la liturgia congregada de la vigilia es también una forma de depuración del lenguaje, que día a día experimenta ultrajes en la gigantesca maquinaria retórica de los *social media* y los vertederos de las *opinions*.

A veces se olvida que la guerra civil es también una *guerra civil en la lengua;* no tanto porque los sentidos estén en pugna hombro a hombro, sino porque la presión social del lenguaje encuentra un punto de implosión que hace que la distancia entre la verdad y el mundo termine estrellándose. Pienso que si algo nos entrega la calurosa *ascesis* de este acto es que fomenta el cuidado de la lengua; y, en ese recogimiento, le agradece, más allá de las palabras, al propio misterio de la presencia.

Es así que las verdades quedan en un segundo plano, y los dogmas entran en una plasticidad que da la bienvenida al foráneo y al compañero de las itinerancias. El antiguo poeta griego Simónides de Ceos quizás lo haya dicho de manera insuperable: "La apariencia fuerza incluso a la verdad" (*to dokein kai tan alátheian biatai*). Esto implica que nunca podemos aferrarnos a los eficacia de la realidad, y mucho menos al objetivismo que administra "este mundo": la apariencia es posibilidad del reino, y el reino, más allá de una escatología, es la *dicta* del encuentro a través de nuestras palabras, gestos, modulaciones, y silencios. El reino inaparente que atraviesa a la vigilia es titular de una soledad sonora que ilumina la noche con el sentido de sus nombres. ¿Estamos realmente aquí cuando mencionamos el nombre de los muertos? ¿No están ellos también entre nosotros en el momento en que el espesor espiritual de los salmos dilata y desordena el tiempo del presente? En los gestos y el nombrar de la liturgia se destituye el engrudo que mantiene en perpetua la separación – que es también una cárcel – entre nosotros y el mundo; entre los vivos y los muertos.

Quizás por esto mismo fue que Helene Lubienska notó una vez que los gestos suelen poner de manifiesto extraños viajes que siempre germinan en suelos lejanos, a miles de pasos de su origen, si es que alguna vez lo hubo. Los gestos sonoros del coro elevan la palabra a las potencias del alma y lo invisible "hacia ese caer de pausas interestelares que abría en el bloque ciego del mundo mil puntos de fuga hacia el reino de la belleza sobrenatural…un único éxtasis". Sam, el jóven músico del colectivo, que con enorme cuidado nos orienta en los altibajos de las entonaciones de los salmos, me habla posteriormente de la cadencia al interior de un "*place of obvious doom*" (sitio de obvia perdición, que son sus palabras) que caracteriza al actual americanismo tan miserable como ordinario; tan ajeno al dolor y a las penas. Escuchamos y dejamos caer las palabras del himno de Saint's Delight junto al tarareo del amigo: "*I feel like I'm on my journey home. Let care like a wild deluge come / let storms of sorrow fall / So i but safely reach my home /My God, my heaven my all"*. Las manos de cada persona presente sostiene un candelabro que hace lo imposible por no apagarse ante la ducha de agua fría que desciende sobre nuestros abrigos, gorros, e impermeables.

En cada nombre resuena el estruendo del campanario de una duración sin forma y sin imagen que es ya también traza del fin de los tiempos. Se trata de una letanía que recogiendo el testimonio sagrado del nombre nos invita a un suave recuerdo que subsiste *sub specie aeternitatis*, pues es allí donde la mediación amorosa a lo desconocido y a lo foráneo se aleja del áspero racionalismo de un *ordo amoris devenido* en instrumento de alineación de la unidad de la especie humana y ajena a toda *ágape* (los nuevos personalistas han buscado restituir el timbre de la fraternidad en aquella noción agustiniana en unos volantes que fueron repartidos y en los que leemos: *Promote the true ordo amoris, the migrant is your brother*). En la gélida soledad de la noche, los nombres nos acercan al *humus* de la memoria de los muertos: *Renee Nicole Good, Jean Wilson Brutus, Santos Reyes-Banegas, Genry Ruiz Guillen, Marie Ange Blaise, Luis Beltrán, Geraldo Lunas Campos, Delvin Rodriguez…* los nombres se dejan escuchar en cascada, como el sonido de una campanada que atraviesa un campo santo. Ningún nombre se dice en vano.

En la última parte de sus pensamientos, Pascal sostiene que el silenciamiento ha sido la forma más feroz de persecución social, ya que es sólo mediante el candor de lo dicho que somos capaces de romper la lámina glacial del mutismo que atenta, una y otra vez, contra la carencia de testimoniar en la propia lengua [4]. En esta *bona lux* de difícil nevada, el duelo de las voces encuentra una ingravidez que dobla este mundo de superficies y transparencias. Y así, por un momento al menos, mientras se derretía la nieve lentamente, el americanismo fue rebasado gracias a un fluvial coro de voces.

La verdadera gnosis

Las figuras deambulan de un lado a otro sin saber muy bien a dónde ir, si es que hay que ir a algún lado o permanecer a la espera. Ahí está la pareja de Martín Soto, uno de los huelguistas detenidos del centro de detención, que lleva puesta una camisa remangada y un chaleco de obrero. En el área de espera, muy cerca de la entrada para vehículos, se pasea un niño pequeñito, de unos ocho o nueve años, que lleva mascarilla puesta y alza una pancarta "Fuck ICE". Otra pancarta se eleva a su derecha en la que leemos "Chinga la Migra". Los chicos de la militancia autónoma con sus balaclavas se desplazan como pequeñas hormigas levantando adoquines del perímetro para trasladarlos a una pequeña barricada que en pocos minutos va tomando forma. Otros conversan, se saludan, o se acercan a preguntar; y con cierta frecuencia pasan los camiones y rastras que hacen presencia con sus cláxones. En una carpa blanca aguardan aquellos encargados de primeros auxilios y meriendas, porque tal o temprano, llegada la noche también llega el hambre. Todos asumen la necesidad de hacer otra cosa con un tiempo que permanece fuera de sí y que pareciera escurrirse a lo largo de la estirada Avenida Doremus.

"¡Pero hay poca gente acá!" La queja es radio bemba del lugar. Es predecible que en un espacio limitado, la desesperación vaya aumentando en proporción a la escalada del tedio. Pero es cierto que los transeúntes y compañeros de viaje que hacen presencia en centros de detención como Delaney Hall son de momento unos "cuatro gatos", como reza esa feliz expresión del castellano. La soledad compartida de cuatro gatos curiosos. El centro de detención no es el centro social ni mucho menos el *mall* norteamericano, ese alusivo recinto donde las pulsiones masificadas han encontrado en el brillo icónico de las mercancías y del aire acondicionado, el goce que conquista al tedio. ¿Quién puede estar en condiciones de dar testimonio de la miseria de la detención y del castigo?

Se ha dicho que el hombre en el devenir de su historia ha podido olvidar mucho o casi todo menos la irrupción del dolor. Si vivimos en una época abismal, y no una época de "crisis" entre otras, es justamente porque también el olvido ha logrado sumergirse en esa región insondable para pulverizarla. No otra cosa está en juego con el gran reemplazo de la lengua humana por los dispositivos de la artificialidad codificada. Lo que equivale a decir que esos "cuatro gatos" que aún se acogen al dolor como verdad de la lengua, son aquellos que aún conservan un estado de vigilancia sobre sus propios sentidos. Es lo que los Padres Capadocios del siglo cuarto denominaron *nepsis*. Sólo desde aquí es posible entender lo *woke* y del *wokismo*, puesto que permanecer despierto no es una práctica de inquisición sobre la tesitura moral de terceros; es pensamiento secundario que atiende a lo pensable desde su afección. La ascesis del pensar no es la realización consumada en el concepto o la adecuación del cálculo, sino la proximidad en la *nepsis* que nutre al alma porque se envuelve en todo aquello

que resta al mundo. La *nepsis* es el lapso que hace sospechar de las propias razones que el pensamiento eleva a juicio ensimismado de las apariencias.

Para la gran mayoría social estadounidense Delaney Hall es el nombre de un espacio de ley y poco más. Inclusive, para esta mayoría social no hay intento de negar las detenciones de los indocumentados, pues sólo hay un abismo ante el mundo que ya no puede afectarlos ni tampoco ellos pueden afectar mínimamente al mundo. En una nueva fase de enajenación que consume en tiempo real el caudal de imágenes diferenciales; la prisión social, una vez que ha delegado todos los espacios de su existencia, olvida que la vida se dirime ante el infranqueable límite de la muerte. Los reclusos de Delaney Hall nos despiertan al secreto mudo de una humanidad que se encamina hacia su disolución efectiva.

Desde lo alto de una ventana iluminada, la sombra del detenido se proyecta ante nosotros con los brazos alzados. Parece la silueta de un ángel, me dice un amigo. Un ángel sin rostro ni sonrisa, ¿aún puede ser la prefiguración de una redención venidera? ¿Cómo es posible que nos separe la *materia* de este acero, el mineral de estas piedras, la fuerza de ley de estos hombres encapuchados, casi no-hombres, bajo el monitoreo incansable de las cámaras instaladas en lo más alto? Esa espeluznante sombra luminosa es la verdad de la época, puesto que nos despierta al hecho de que la misma humanidad socializada se encuentra tan confinada como los presos indocumentados con la única diferencia es que éstos últimos han perfeccionado el sonambulismo fáustico a cambio de seguir sobreviviendo a duras penas.

Aquí yace el problema del mal, que ya no debe entenderse como el sobrevenido del de actuar ni quisiera como colaboracionismo diletante; sino que debe pensarse como el estado existencial de la propia autoafirmación irreflexiva en el momento en que ha quedado ajena a la vigilia del alma y de la palabra. El ser social en sus estratificaciones está destinado a ser un bastardo de las apariencias porque solo atina a suministrar la vulgaridad deshinibida del orden. Y sabemos que la vulgaridad constituye una de las formas de la muerte socializada.

Así, la verdadera gnosis no implica una deriva soteriológica para escapar del mundo mediante la infalibilidad del saber; se trata, en todo caso, de la capacidad de despertar al hecho de que los mundos están entre nosotros, siempre subyacentes a una temporalidad que acompaña a las hebras de una facticidad compartida. ¿Qué es la verdadera gnosis sino el adiós al mundo de la objetivación, siempre tan complaciente al desquicio de la biopatía estratificada? Pero para escapar de la biopatía en el tiempo nocturno de la desmovilización se necesita del trabajo atento de la *nepsis* desde una lengua que al dejar de narrar pasa a recogerse en un puñado de nombres. *Escribir hasta que el mundo sea un nombre,* dejó dicho John Clare en uno de sus memorables versos. Quizás porque en la duración que abre el pasaje de la vigilia al sueño logramos superar las delegaciones que han ejercido ese inexorable vaho de la humillación y el dolor que nos consume.

Un hijo muerto

Otro hijo muerto en manos de las fuerzas de ICE en Delaney Hall. Edwin López-Cornejo, salvadoreño de 41 años, falleció el pasado sábado en el hospital de Newark luego de que los guardias del correccional llamaron a emergencias. López-Cornejo llevaba viviendo en los Estados Unidos veinte años, de hecho, los hubiese cumplido este mismo 2026. Deja atrás a una hija de doce años. Que el crimen

se haya vuelto la norma pública de un sistema político es, llegados a este punto, algo suficientemente corroborado. En la repetición está el horror, y en la singularidad, en la muerte fechada y nombrada, yace el mayor punto de su definición de la trama social. Es cierto que eso que llamamos "Sociedad" siempre le ha declarado la guerra a los muertos - a los que siempre ha buscado ultrajar, incluso luego de estar bajo tierra, o cuando se le ha privado de la misma, como suele pasar en los tiempos que corren - pero en la nueva fase psicopática del Americanismo, el muerto es un ser privado del duelo al mismo tiempo que se le amplifica mediante retratos mediáticos en los que deviene otra cifra, otro nombre en el torbellino de nombres, o un rostro de un ser ajeno o indigente. Así, el muerto deviene un hijo.

No es el hijo muerto, sino el muerto quién ahora es un hijo. La lluvia abstracta de datos, fechas, justificaciones, posturas y rediseños en el relato encuentra en su caída el repique que no tolera la tregua ante la dimensión insondable del dolor. Insondable pero atravesada por el tenor de una voz. Escuchamos ayer a la madre de Edwin López-Cornejo dar su testimonio de esa manera: "*Yo no voy a poder superar la muerte de mi hijo, de mi segundo hijo*". Dos hijos, dos menciones del hijo en un sintagma preñado de tristeza, incapaz de hacer otra cosa con la lengua que hacer que el dolor hable. ¿Y qué otra cosa puede hacer? La madre de López-Cornejo muestra que no es un "hombre" así en abstracto el que ha muerto, sino que ha sido un hijo. En el énfasis encontramos la luz: ¿qué pasa cuando los hijos comienzan a morir, o mejor, a ser asesinado por manos de otros hijos, carentes de la última palabra con sus madres, y de la que ahora solo nos llega el timbre de la lamentación, ese temblor que, encogido entre un puñado de palabras y balbuceos, atestigua el infierno que estamos viviendo?

Hace unas semanas, un apreciado amigo definía el infierno como la imposibilidad de encontrar una salida. La muerte de un hijo incorpora un matiz adicional: no es que no haya una salida de una condición generalizada de recluso; es que el hijo, incapaz de superar su condición filial con respecto al calor de lo materno, ha sido lacerado del nudo temporal que supone la propia donación de la madre. El infierno es el momento en el que los hijos ya no pueden ser verdaderos hombres, porque los hombres ahora son asesinados bajo el estatuto de pequeños hijos. Computadas las cuentas pendientes, esa resulta ser una clave de lo que estamos viviendo: el eclipse de la especie humana en fase de autoaniquilación no supone un nuevo grado de orfandad, sino el fin del orfanato, puesto que ya todos los hijos son, en potencia, hijos muertos. La ilustración encuentra aquí, no como se dice hoy una "nueva oscuridad", sino más bien su más fructífera claridad y exposición pública bajo la normatividad de un sicariato eficientemente administrado.

Un mundo sin hijos es un mundo sin apenas mundo. La hostilidad reina por todos lados, y los espacios de ayer van cayendo como postes podridos sobre el suelo. La amenaza es ubicua, tal y como ya lo advertía tan bien *Las abejas de cristal*: "Ahora ya las amenazas son completamente atmosféricas. Uno ya no pasa a lugares, sino que ingresa a zonas". Por lo que ya no se detiene en el proyecto histórico de colonizar simplemente un territorio parcelado, sino de diseñar el mundo desde la exterioridad constitutiva de "zonas". Y así donde muchos ya han interiorizado "zonas" y "artificios", otros solo pueden dar testimonio en voz viva del hijo y de la lengua; y de una lengua que es hijo del ser que no puede dejar de hablar del crimen, y que si dejara de hacerlo, ese sería ciertamente el último crimen. Hijo y lengua, en efecto, esas dos figuras que escapan a todas las posibles zonas. Y escapan porque guardan algo así como el secreto de una densidad interior que deshace este mundo, y que prepara otro de manera inexorable.