

ISSN 2007-2538

27

enero-junio 2021

# *Valenciana*

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO



# *Valenciana*

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Nueva época, año 14, núm. 27, enero-junio 2021

## Comité Editorial

### Área de Letras

*Dra. Elba Sánchez Rolón*  
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

*Dr. Andreas Kurz*  
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

*Dra. Asunción del Carmen Rangel López*  
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

*Dra. Magda Leonor Sepulveda Eriz*  
(Pontificia Universidad Católica de Chile, Ch.)

*Dr. Klaus Meyer-Minnemann*  
(Universidad de Hamburgo, Ale.)

*Dr. Roberto Ferro*  
(Universidad de Buenos Aires, Arg.)

*Dra. Inés Ferrero Cándenas*  
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

*Dr. Michael Roessner*  
(Universidad de Munich, Ale.)

*Lic. Luis Arturo Ramos*  
(Universidad de Texas, EUA)

### Área de Filosofía

*Dr. Aureliano Ortega Esquivel*  
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

*Dr. Rodolfo Cortés del Moral*  
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

*Dr. Luis Puellas*  
(Universidad de Málaga, Esp.)

*Dra. Diana Aurenque Stephan*  
(Universidad de Santiago de Chile, Ch.)

*Dra. María L. Christiansen Renaud*  
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

*Dr. Carlos Oliva Mendoza*  
(Universidad Nacional Autónoma de México, Méx.)

*Dr. José Luis Mora García*  
(Universidad Autónoma de Madrid, Esp.)

*Dr. Adolfo Vázquez Rocca*  
(Universidad Complutense de Madrid, Esp.)

*Dr. Raúl Fornet-Betancourt*  
(Société Européenne de Culture, Fr.)

Editora: Dra. Lilia Solórzano Esqueda, Departamento de Letras Hispánicas,  
Universidad de Guanajuato, Méx.

Coordinador del dossier: Agustín Lucas Prestifilippo  
[www.revistavalenciana.ugto.mx](http://www.revistavalenciana.ugto.mx)

*Valenciana*, nueva época, año 14, núm. 27, enero-junio de 2021, es una publicación semestral editada y distribuida por la Universidad de Guanajuato, Lascuráin de Retana núm. 5, Zona Centro, C.P. 36000, Guanajuato, Gto., a través de los departamentos de Filosofía y Letras Hispánicas de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Dirección de la publicación: Ex Convento de Valenciana s. n., C. P. 36240, Valenciana, Gto. Editora responsable: Lilia Solórzano Esqueda. Asistente editorial: Pedro Velázquez Mora. Trabajo editorial: Ernesto Sánchez Pineda. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2010-071512033400-102 de fecha 15 de julio de 2010. Revista *Valenciana* impresa: ISSN 2007-2538 y electrónica: ISSN-E 2448-7295. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 15244 otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas. Este número se terminó de imprimir en enero de 2021 con un tiraje de 500 ejemplares. Esta revista se encuentra indexada en el Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), el Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica (Conacyt), la Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), la hemeroteca de artículos científicos hispánicos en internet Dialnet, la colección scielo-México, la base de datos CLASE de Latinoamérica y el Caribe, el Directory of Open Access Journals (DOAJ), Bibliografía Latinoamericana (Bibliat), CRUE-Red de Bibliotecas REBIUN, Actualidad Iberoamericana y MIAR. Las opiniones expresadas por los autores no reflejan necesariamente la postura del editor de la publicación. La originalidad de los contenidos queda bajo estricta responsabilidad del autor. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad de Guanajuato.

# Sumario

|   |     |
|---|-----|
| Saltarse el programa: revolución y viaje<br>en las memorias de tres autoras latinoamericanas<br>Liliana Guadalupe Chávez Díaz   | 7   |
| Mujeres fatales desafían el <i>statu quo</i> . Estudio de<br>tres novelas del mundo hispánico y su adaptación<br>cinematográfica<br>Verónica Hernández Landa Valencia | 35  |
| Esplendor de Portugal, oscuridad de Angola:<br>la historia de la memoria<br>Luz Eugenia Aguilar González y Mayra Margarito Gaspar                                     | 65  |
| Temática circense en los cuentos <i>El vuelo de los cóndores</i><br>de Abraham Valdelomar y <i>Fénix</i> de Julio Ramón<br>Ribeyro<br>Jesús Humberto Santiváñez Valle | 91  |
| Juárez y Maximiliano: cruces entre la literatura y el cine,<br>1924-1933<br>María del Sol Morales Zea   | 119 |
| Fenomenología de la vejez y el cuerpo como anclaje<br>al tiempo: “Se debe ser viejo para reconocer lo breve<br>que es la vida”<br>Diana Aurenque Stephan              | 147 |
| Blanchot y la lógica de la desapropiación<br>Guillermo Sergio Espinosa Proa   | 169 |
| La fecundidad del vacío<br>Héctor Sevilla Godinez   | 191 |

DOSSIER:

TEORÍAS CRÍTICAS DEL NEOLIBERALISMO

Teorías críticas del neoliberalismo 219  
Agustín Lucas Prestifilippo

Habermas y el Neoliberalismo 223  
Ezequiel Ipar

Reproducción y lucha de clases. 251  
Bosquejo de una lectura althusseriana del neoliberalismo  
Gisela Catanzaro y Natalia Romé

Semblante, discurso y simulacro en la escena 281  
contemporánea  
Mandela Indiana Muniagurria y Miguel Ángel Rossi

Lecturas foucaultianas del liberalismo 305  
y el neoliberalismo: entre una arqueo-genealogía  
de las formas del gobierno contemporáneo y la historia  
de la gubernamentalidad  
Marcelo Raffin

RESEÑAS

*Entre lo insólito y lo extraño: nuevas perspectivas analíticas* 339  
*de la literatura fantástica hispanoamericana*, de Alejandra  
Amatto Cuña  
Patricia Sánchez Aramburu

*Letras sobre un dios mineral. El petróleo mexicano en la* 344  
*narrativa*, de Edith Negrín  
Conrado J. Arranz Minguez

*Teoría estética, la resurrección del arte,* 349  
de Mauricio Beuchot  
Luis Gabriel Mateo Mejía y Silvia Andreil Díaz Navarro

Sobre los autores 355

# Saltarse el programa: revolución y viaje en las memorias de tres autoras latinoamericanas

## Off the Beaten Path: Revolution and Travel in Memoirs by Three Latin American Women Authors

Liliana Guadalupe Chávez Díaz<sup>1</sup>

Universidad Autónoma Metropolitana, México

[lilianachavez@azc.uam.mx](mailto:lilianachavez@azc.uam.mx)

Resumen: En este artículo se reflexiona sobre memorias escritas por autoras latinoamericanas y la narrativa de viajes contemporánea. Se inscribe en el debate en torno a la memoria y la literatura del yo en la literatura latinoamericana publicada a partir del 2000, a través del análisis de testimonios de viaje de mujeres escritos en primera persona en el contexto de las guerrillas y revoluciones de los años sesenta. El objetivo es identificar los usos particulares del lenguaje que las autoras latinoamericanas desarrollaron para autorrepresentarse mientras viajaban por un territorio aún en desarrollo y que enfrentaba grandes cambios sociales. El estudio se centra en *El país bajo mi piel* (2001), de Gioconda Belli; *La Habana en un espejo* (2004), de Alma Guillermoprieto, y *Viajes: De la*

<sup>1</sup> Este artículo se deriva del proyecto de investigación “Viajar Sola: autorrepresentación y experiencia en narrativas de no ficción de mujeres hispanoamericanas”, que la autora desarrolló durante una estancia postdoctoral en la UAM-Azcapotzalco, financiada por CONACYT, de agosto de 2018 a julio de 2020.

*Amazonía a las Malvinas* (2014), de Beatriz Sarlo. Se propone aportar al conocimiento de la narrativa de no ficción latinoamericana y de autoras poco atendidas por la crítica literaria mediante el estudio de la literatura de viaje como medio de expresión de la memoria individual y colectiva. El artículo ofrece una perspectiva femenina en torno a la relación entre ideología, política y viaje, al mismo tiempo que explora las representaciones de clase y género en la literatura contemporánea.

Palabras clave: memorias latinoamericanas, crónicas de viaje de mujeres, Gioconda Belli, Alma Guillermoprieto, Beatriz Sarlo.

Abstract: This paper reflects on memoirs and travel writing by Latin American women authors. It intends to contribute to the discussion regarding memory and self-representation within the field of Latin American literature that has been publishing since 2000, by focusing on female first-person travel accounts about *guerrillas* and revolutions during the 1960s. The aim is to trace the particular uses of language that women writers have developed in Latin America to represent themselves while traveling on their own, across a continent under development and facing great social challenges. The main focus is on *The Country Under My Skyn: A memoir of love and war (El país bajo mi piel, 2001)*, by Gioconda Belli; *Dancing with Cuba (La Habana en un espejo, 2004)*, by Alma Guillermoprieto, and *Viajes: De la Amazonía a las Malvinas (2014)*, by Beatriz Sarlo. I propose to shed light into Latin American nonfiction and lesser known female authors, studying travel literature as a means of individual and collective expression of memory. The paper offers a female perspective on ideology, politics and travel, while raising awareness of class and gender representations in contemporary literature.

Keywords: Latin American memoirs, Female travel writing, Gioconda Belli, Alma Guillermoprieto, Beatriz Sarlo.

Recibido: 7 de mayo de 2020

Aceptado: 10 de septiembre de 2020

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v13i27.547>

En la crónica de su viaje por la península de Yucatán, el escritor mexicano Juan Villoro (1989) se autorrepresenta sentado en un café en los portales de Mérida, libreta en mano, cuando de pronto lo sorprende una escena frente a él: en otra mesa hay una mujer que también bebe café, también escribe en una libreta y también está sola. Juzgando la apariencia de la mujer y su situación en el contexto cultural que la rodea, Villoro intuye que es una viajera de tipo “mochilera” y que quizá sea extranjera. En un país donde las mujeres no pueden ir solas ni al baño, reflexiona Villoro, es aún más raro que una se atreva a viajar sola.

Si bien la literatura de viajes no ha sido particularmente un género de interés para los escritores y críticos latinoamericanos (Lindsay, 2010), el auge que el género de la crónica ha tenido en la región desde finales del siglo xx ha renovado el interés por las experiencias de viaje relatadas en primera persona.<sup>2</sup> Del lado de los autores masculinos, se puede trazar una genealogía que va des-

<sup>2</sup> Este auge se inicia simbólicamente con la creación en 1995 de la Fundación para un Nuevo Periodismo Iberoamericano, dirigida originalmente por Gabriel García Márquez y renombrada Fundación Gabo después de su muerte. Esta fundación ha fomentado encuentros de escritores autodenominados “Nuevos cronistas de Indias” y financiado talleres de escritura para periodistas, así como publicaciones de manuales e investigaciones sobre el tema, entre ellos un estudio pionero sobre la crónica modernista *La invención de la crónica*, de Susana Rotker, así como antologías derivadas de un premio anual internacional también organizado por esta institución. En el terreno editorial, el *boom* de la crónica se puede observar en la publicación de colecciones editadas por académicos como la *Antología de crónica latinoamericana actual* (2012), de Darío Jaramillo Agudelo; *Mejor que ficción: crónicas ejemplares* (2012), de Jorge Carrión, y *Crónica y mirada. Aproximaciones al periodismo narrativo* (2013), de María Angulo Egea.

de los cronistas de Indias, como Cristóbal Colón y Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, hasta los proclamados por el gremio periodístico-literario como “nuevos cronistas”, con Martín Caparrós y Juan Villoro al frente. Sin embargo, las mujeres latinoamericanas que viajan y escriben sobre su experiencia siguen siendo excepciones. Desde la primera antología de crónica de Carlos Monsiváis en 1980 hasta las más recientes (Angulo, 2013; Carrión, 2012; Jaramillo, 2012), los nombres femeninos que se incluyen son pocos y se repiten, como Elena Poniatowska, Leila Guerriero, Magali Tercero y Gabriela Wiener. Menos aún son los ejemplos de crónicas específicamente de viajes firmadas por mujeres. Esto quizá se deba a que la condición de libertad que exige este tipo de producción textual no es compatible con la cultura misógina y conservadora que históricamente ha impedido el desplazamiento libre y seguro de las mujeres. Me parece que esto ha dificultado la incorporación de autoras latinoamericanas al canon del género “literatura de viajes”, al menos en el sentido que el término tiene para la tradición literaria occidental.

Otro problema ineludible al elegir este tema es la naturaleza híbrida del corpus elegido. Según la disciplina o perspectiva teórica desde la cual se aborden los géneros, podría considerarse a la crónica como un subgénero de la literatura de viajes o como un género entre cuyos subgéneros se encuentra la crónica de viajes. Las obras que me ocupan en este artículo podrían leerse tanto como crónicas, relatos o literatura de viajes o, siguiendo una clasificación internacional, como *travel writing*. Considerando que el corpus tratado se ubica también bajo el género de “memorias”, en este artículo utilizo indistintamente los términos “crónica” y “relato” para referirme a textos de no ficción en que las autoras recuerdan, describen y narran, con apoyo en evidencia documental y con consciencia autoral, sus desplazamientos físicos por América Latina.

Desde una perspectiva narratológica aplicada a textos hispánicos del siglo x al xv, Carrizo Rueda (1997) propuso una teoría morfológica del género del relato de viajes con el fin de distinguir los libros de viajes de otros géneros “duales” (entre lo documental y lo literario), como las crónicas o las biografías históricas. Si bien reconozco la utilidad de este tipo de propuestas para valorar lo literario en géneros híbridos tradicionalmente relegados por la crítica literaria hispánica, en este artículo propongo un acercamiento interdisciplinario alternativo para la narrativa latinoamericana contemporánea que tematiza el viaje. Lo anterior porque lo que me interesa aquí no es discutir la “literaturidad” o especificidad literaria de las obras, ni tampoco los límites formales entre los diversos géneros que suelen tratar los viajes como motivo o tema, sino algo más modesto: identificar las relaciones que ciertos textos híbridos, escritos por mujeres, sobre y desde América Latina, plantean entre la experiencia viajera, escritura e identidad en la actualidad. Concebir entonces, como propone Carrizo Rueda con base en un corpus español medieval, el relato de viajes como “un discurso narrativo-descriptivo en el que predomina la función descriptiva como consecuencia del objeto final, que es la presentación del relato como un espectáculo imaginario, más importante que su desarrollo y su desenlace” (1997: 28) excluiría del género al corpus aquí tratado y a muchos otros textos contemporáneos que documentan el viaje.

A la luz de nuevas formas de vivir y relatar la experiencia viajera, sobre todo la femenina, me parece importante pensar también en nuevas formas de analizar la literatura de viajes en español que consideren los nuevos contextos globalizados de su producción, difusión y lectura. De esta manera, mi visión del género es más afín a la planteada por Guzmán Rubio siguiendo a Albuquerque y Peñate (2011), al considerar que el relato de viajes hispanoamericano contemporáneo posee una naturaleza maleable y tiene la po-

sibilidad de “enquistarse” en otros géneros, como la autobiografía, las memorias, diarios, cartas y crónicas. Si bien podría discutirse la pertenencia o no de ciertos relatos de corte testimonial o biográfico al género de viajes, sí considero que una gran variedad de textos híbridos puede leerse como relatos de viaje, sobre todo en el caso de escrituras femeninas que exigen genealogías propias porque dialogan con tradiciones literarias diferentes al canon hispanoamericano masculino. Esta narrativa de viajes permite plantearse debates pertinentes, y urgentes, sobre las relaciones entre géneros literarios y géneros sexuales. Después de todo, en el caso del género de viajes, como concluye Guzmán Rubio, “estamos ante uno de los géneros literarios con mayor libertad y variedad formal” (2011: 128).

En este artículo intento demostrar que, si bien aún es necesaria una investigación interdisciplinaria más amplia y de carácter archivístico para rescatar una tradición latinoamericana de viajes femenina, es posible rastrear relatos de viajes en otros géneros narrativos, considerados privados o menores, que dan cuenta de viajes de mujeres, como correspondencia, diarios y memorias. Por lo tanto, este artículo propone una lectura de textos que no suelen presentarse como crónicas de viaje pero que pueden ser útiles para delinear una genealogía propia de la experiencia del viaje femenino latinoamericano, así como problematizar la autorrepresentación de las autoras en textos de no ficción, particularmente en el género de las memorias. Sostengo que, para las autoras latinoamericanas, documentar sus viajes, ya sea a través de textos públicos o privados, se convierte en un medio para ensayar formas de expresar ideas y afectos que a su vez ejemplifican procesos particulares de construcción de subjetividades.

Después de ofrecer un panorama general de la representación del viaje femenino latinoamericano, me enfocaré al análisis comparativo de algunos textos de no ficción, publicados en las pri-

meras dos décadas del siglo XXI, que abordan recuentos de viajes realizados por las autoras durante su juventud en las décadas de las revoluciones socialistas en América Latina. Particularmente, se estudian los siguientes textos: *Viajes: De la Amazonía a las Malvinas* (2014), de la argentina Beatriz Sarlo; *La Habana en un espejo* (2004), de la mexicana Alma Guillermoprieto, y *El país bajo mi piel, memorias de amor y de guerra* (2001), de la nicaragüense Gioconda Belli. Estas obras son actos de memoria en primera persona sobre los primeros viajes que realizaron mujeres latinoamericanas dentro y fuera de sus países durante el periodo que se ha denominado “the long sixties” (Strain, 2017), el cual estuvo marcado en América Latina por un contexto ideológico revolucionario y un despertar a nuevas subjetividades femeninas.<sup>3</sup> Además, estas obras forman parte de un nuevo auge de la literatura testimonial latinoamericana y del fenómeno editorial de finales del siglo XX y principios del XXI en torno a las narrativas del yo. Finalmente, el estudio de estas obras también permite inscribir la historia de la escritura de viajes latinoamericana en el renovado interés de la crítica literaria internacional por este género literario desde la última década del siglo XX.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> En su libro sobre la historia cultural de los sesenta, Strain distingue entre el periodo meramente histórico de la década de 1960 y un tiempo más amplio en el cual la sociedad occidental vivió grandes cambios de valores y paradigmas; considerando hechos que marcaron la vida estadounidense principalmente, para Strain este periodo abarcaría desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y los primeros movimientos a favor de los derechos civiles de 1955 hasta el caso Watergate en 1973 (2017: vi-vii).

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (1992), de Mary Louise Pratt; *Culture and Imperialism* (1993), de Edward Said, y *Tourist with Typewriters. Critical Reflections on Contemporary Travel Writing* (1998), de Patrick Holland y Graham Huggan; en el campo hispánico y latinoamericano, ver *Poética del relato de viajes* (1997), de Sofía M. Carrizo Rueda; *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos en América Latina 1880-1915* (2004), de

## Hacia una historia del viaje femenino por América Latina

Si viajar ha sido históricamente una empresa masculina, no es sorprendente que la escritura de viajes también haya sido, hasta muy avanzado el siglo xx, un género literario profundamente varonil, además de una práctica imperialista occidental (Pratt, 1992). En la nueva América, los cronistas de viajes solían ser por lo general hombres ligados a algún proyecto bélico o científico. Durante el siglo xix y principios del xx, las mujeres estadounidenses y europeas que viajaban por América Latina normalmente lo hacían para seguir a sus esposos o, excepcionalmente, porque su profesión como educadoras o científicas se los exigía (Medeiros, 2019; Saunders, 2014). Por ejemplo, sobre viajes a México destacan las memorias *A Winter in Central America and Mexico* (1889), de Helen Sanborn, o la más conocida colección epistolar *Life in Mexico During a Residence of Two Years in That Country* (1843), de Frances Calderón de la Barca. Se sabe aún menos sobre mujeres latinoamericanas viajeras en esta época, ya que estas vivían en sociedades todavía más conservadoras y los casos excepcionales se explican en parte por la doble nacionalidad o el contexto multicultural en el que se desenvolvían algunas autoras, como los viajes de la francesa de ascendencia peruana Flora Tristán y de la cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda, que residió casi toda su vida en España (Hahner, 1998).

No es casual, además, que el registro de los viajes femeninos se realizara a través de la práctica de géneros discursivos privados o

---

Beatriz Colombi; *Viaje contra espacio. Juan Goytisolo y W. G. Sebald* (2009), de Jorge Carrión; *Contemporary Travel Writing of Latin America* (2010), de Claire Linsay; *Viajes, desplazamientos e interacciones culturales en la literatura latinoamericana. De la conquista a la modernidad* (2016), coordinado por Colombi, e *Inmersiones. Crónicas de viajes y periodismo encubierto* (2017), de María Angulo.

“literatura menor”, particularmente a través del género epistolar. En el siglo XIX, la popularización de la comunicación a través de cartas coincide con el inicio del turismo masivo, los movimientos feministas y una economía imperialista que inspiró e incluso auspició gran parte de la literatura de viajes (Earle, 2016; Pratt, 1992). A diferencia del viaje masculino, que se ha estudiado en relación al deseo de aventura y de expansión imperial, el viaje femenino se ha visto además como una forma de emancipación de las sociedades patriarcales.

La escritura femenina de viajes también ha compartido, como características fundacionales de este género literario, el afán etnográfico e imperialista con una visión eurocéntrica sobre los territorios visitados. No obstante, al representar a un sujeto viajero que interactúa de manera más compleja con las categorías de género, raza y clase, la escritura de mujeres viajeras ha destacado como vehículo que también permite el desplazamiento de normas patriarcales e imperiales (Holland y Huggan, 2000).

Si en el caso latinoamericano hay una escasa tradición de cronistas de viaje mujeres es quizá porque la experiencia de movilidad no solía hacerse pública. De Gertrudis Gómez de Avellaneda a Gabriela Mistral y Rosario Castellanos, pasando por Antonieta Rivas Mercado, Alejandra Pizarnik, Clarice Lispector y muchas más, la carta privada fue el género elegido por las mujeres latinoamericanas del siglo XIX y hasta la mitad del XX para registrar y compartir el viaje. Aunque eventualmente sus intercambios epistolares han llegado a hacerse públicos, este tipo de relatos eran originalmente creados desde y para la esfera privada. Entre estas pioneras del relato de viajes en nuestra región y las autoras contemporáneas que ya sin reparos pudieron asumir el oficio de cronistas de viajes profesionales –como Margo Glantz, María Moreno, Gabriela Wiener, Leila Guerriero o Valeria Luiselli– las memorias de viaje ofrecen un punto intermedio e híbrido en varios sentidos. Con base en

otros documentos privados como la carta y el diario, las memorias mezclan en su registro una gran variedad de géneros discursivos para dar testimonio de una experiencia real, individual y colectiva, del pasado de sus autoras.

### El otro *Grand Tour*

Según relata en *Memorias de España 1937*, Elena Garro salió una noche a recorrer el barrio chino de Barcelona con una amiga, cuando unas mujeres las detuvieron: “‘¿Tenéis carnet’, nos preguntaron unas mujeres a Lolita y a mí? ‘No... ¿de qué?’, pregunté. ‘De puta’” (2011: 48). Era el primer viaje de Garro a España. Tenía 20 años y recién se había casado con el poeta Octavio Paz para así poder asistir como su acompañante al II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas que se desarrolló en Valencia, Madrid y Barcelona en 1937.

Como se puede apreciar en el pasaje citado, el cuerpo femenino juega un papel significativo para la experiencia de viaje de la narradora. Su libre deambular por lugares poco comunes para mujeres suscita sospechas puesto que con su acción turística la narradora expone una fractura entre el sujeto femenino convencional y el que ellas están representando al salir a la calle “solas”, es decir, sin compañía masculina. Garro expone así una fractura entre el sujeto femenino convencional y el que ella y su amiga representan al salir a la calle. Al documentar este tipo de experiencias alternas a las que otros autores escribirían después sobre ese mismo viaje a una España en guerra, considero que las memorias de viaje de Garro se instalan como pioneras en la historia literaria del viaje contemporáneo realizado por mujeres latinoamericanas.

De acuerdo con Rosi Braidotti, a diferencia de la noción de “individuo”, la noción de “sujeto” se define como un proceso que sucede a partir de cambios y negociaciones constantes entre diversos

niveles de poder y deseo, es decir, de elecciones premeditadas y de impulsos inconscientes (2011: 18).<sup>5</sup> Esto explicaría la dislocación entre el sujeto femenino, que la conservadora sociedad franquista espera ver en Garro, y el sujeto narrado que va conformándose en la escritura de ambas. Es a través de la escritura testimonial, como forma que obliga a la memoria y la reflexión, que las autoras de crónicas o relatos de viajes cobran consciencia de su género desde una posición que las empodera y las hace distintas a lo que se espera de ellas. Ese constante proceso de construcción del yo, incluyendo una visión de futuro ineludiblemente ligado al deseo de ser otra, se puede observar en varios momentos de la experiencia de viaje de las autoras contemporáneas, sobre todo en aquellas que retan sus convicciones o costumbres relacionadas con la clase social a la que pertenecen.

Desde el siglo XIX las élites latinoamericanas solían discutir con admiración las observaciones de científicos viajeros sobre su sociedad y territorio; incluso algunos círculos habían adoptado ya la costumbre europea del *Grand Tour* como una forma de completar su educación, pero también de hacer negocios con otras élites. No obstante, viajar seguía siendo un acto primordialmente destinado a los hombres. El género “crónica de viaje”, *travel literature* o *travel writing*, también lo era: de Herodoto a Alexander von Humboldt, Charles Darwin, Robert Louis Stevenson, Daniel Defoe, Joseph Conrad, Bruce Chatwin o Jack Kerouac, viajar y escribir sobre ello eran actividades masculinas. Las mujeres documentaban sus viajes a través de los géneros privados, como la carta y el diario, por lo general sin ambiciones de publicación. Esto explica, en parte, por

<sup>5</sup> Braidotti hace la diferencia entre dos conceptos o niveles que conforman su proyecto feminista: la subjetividad, que es un nivel consciente, en el sentido de agencia histórica y empoderamiento social y político; y la identidad, que se relaciona con las políticas de lo personal y el deseo, actuando en un nivel subconsciente (2011: 155).

qué la literatura de viajes femenina –incluso ya muy entrado el siglo xx– ha conservado el tono intimista y privado de las confesiones, que da a veces más cuenta de los procesos identitarios de sus autoras que del acontecer histórico de su época<sup>6</sup>.

No obstante, una lectura más atenta de la escritura de mujeres latinoamericanas y sus procesos de desplazamiento permite comprobar que los viajes femeninos también han estado permeados por la ideología, la historia y la política de los espacios que documentan. Tanto Garro como las autoras latinoamericanas que analizo con mayor detalle más adelante se enfrentan en su primer gran viaje a un despertar de la consciencia de género, de clase social e ideología. A diferencia del gran viaje masculino, cuya documentación no pareciera requerir justificación para el placer, la aventura o la tradicional formación cosmopolita que el viaje ofrece, las mujeres que viajan deben justificar de alguna manera este acto.

Mientras que para las europeas y estadounidenses del siglo xix la razón del viaje fue ejercer su oficio de educadoras, científicas o amas de casa, para las latinoamericanas que apenas empiezan a tener más libertad para viajar a mediados del siglo xx, la razón pareciera ser la ideología. El viaje femenino también será un viaje de aprendizaje, tal como lo era para los jóvenes aristócratas británicos del siglo xviii que viajaban por el continente europeo para aprender lenguas y arte; sin embargo, este aprendizaje será distinto y tendrá otro tipo de obstáculos.

Las memorias de viaje femeninas contemporáneas muestran una triple resistencia: a obedecer el rol de género y clase asignado que implica, metafórica y literalmente, quedarse en casa; al viaje turístico burgués y al olvido de la experiencia vivida. Estos viajes son, además, una respuesta femenina a la ideología revolucionaria

<sup>6</sup>Por supuesto que las excepciones eran los textos científicos que algunas autoras lograron publicar; ver, por ejemplo, Medeiros (2019) y Gerassi-Navarro (2017).

y libertaria que a partir de los años sesenta se viviría en la región, y en el mundo occidental en general.

Al reflexionar sobre sus propios viajes por Sudamérica, Beatriz Sarlo concluye que los viajes de los jóvenes latinoamericanos de clase media en los sesenta solían estar inspirados por una ideología de izquierda que motivaba a conocer su propio continente “a través de una experiencia directa, física” (2014: 32). Este era un viaje otro: había dejado de soñarse con destinos europeos; los viajeros ya no pertenecían exclusivamente a la clase alta, pero también se negaban a hacer el viaje masivo propio de la burguesía de la época. El viaje intelectual latinoamericano surge como una alternativa intermedia: conocerse a sí mismo significaba también conocer al otro con el que se compartía un territorio aún por explorar.<sup>7</sup> Estas experiencias permitirían cuestionar representaciones de la identidad nacional, pero también, en el caso específico del viaje femenino, replantearse otras formas de identidad sexual y de género.

Tanto Sarlo, como Guillermprieto y Belli declaran que sus primeros grandes viajes por países latinoamericanos fueron definitivos en su formación como sujetos políticos y feministas. Sin embargo, habrían de pasar décadas antes de que alguna de las tres pudiera sentarse a escribir sobre ellos:

no podría argumentar que estos relatos son testimonios neutrales. En todos los casos hay tres elementos que se conjugan: el sujeto que viaja; el espacio desconocido; las modificaciones de ese sujeto por haber atravesado ese espacio. Si nunca dejé de pensar en esos viajes es porque les pertenezco de una manera radical: no son

<sup>7</sup> El viaje ya estaba instituido para entonces como una práctica común entre los intelectuales latinoamericanos, aunque era mayormente masculina. Para profundizar en su historia durante el siglo XIX y principios del XX, ver Colombi (2004).

simplemente recuerdos, sino las formas en que la experiencia me modificó en cada momento (Sarlo: 32).

En efecto, la neutralidad del registro no ficcional con todo y su convención de veracidad, llámese “memorias” o “testimonios”, está en juego y reformulación constante en este tipo de relatos. Documentar el proceso no solo del viaje sino de la identidad misma de quien lo vive y lo escribe enriquece y fomenta la hibridez genérica de sus relatos. Esto lo advierte también Guillermprieto en *La Habana en un espejo*, cuando confiesa que sus recuerdos de la época que relata no pueden leerse como un documento confiable:

sería absurdo afirmar que estas páginas son un relato histórico y fidedigno de mi vida en esos seis meses. Pero esto tampoco es una novela. Es la transcripción fiel de mis recuerdos, algunos borrosos, otros agujereados en la memoria al paso de los años, otros remendados por el tiempo y por los filtros que van interponiendo la experiencia y la distancia, y aun otros, no lo dudo, completamente inventados por ese tenaz narrador que todos llevamos dentro, que quiere que las cosas sean como nos suenan mejor y no como fueron (2017: 30-31).

Estas viajeras escriben desde un presente en que los viajes recordados las han modificado: son ya autoras reconocidas en el campo cultural de la academia, el periodismo o la literatura y ahora viajan por causas laborales más que ideológicas. Sus memorias, de hecho, obedecen a una intención de revisitar, de re-experimentar el viaje a través de la escritura desde un presente en el que el recuerdo se plasma con fines estéticos y políticos más allá del tiempo vivido. De este modo, tanto Sarlo como Guillermprieto utilizan dispositivos de memoria, que a su vez funcionan como recursos para consolidar el pacto de veracidad con el lector, como objetos, notas

y diarios. Asimismo, recurren a técnicas de investigación antropológica y periodística, como entrevistas a quienes las acompañaron en parte de esos viajes; también citan documentos históricos y periodísticos. Las técnicas de documentación y verificación de su propio testimonio permiten a las autoras una reflexión crítica sobre lo vivido más allá de la evocación anecdótica de sus experiencias de juventud. Esta reflexión obedece también a una voluntad o deseo por narrarse que, siguiendo a Adriana Cavarero (2006), está detrás de todo narrador de una historia de vida real. A diferencia de un narrador de ficción, el de las memorias representa a una persona de carne y hueso, un sujeto que busca a través de la escritura compartir su historia con el lector. No obstante, este sujeto narrado en los textos de carácter (auto)biográfico no puede ser sino una identidad fragmentada.

Los viajes recordados, finalmente, son un ritual de iniciación que modificará la percepción del mundo de las autoras e inciden en su propia noción de identidad. Los viajes de Sarlo definirán los intereses intelectuales de la académica que los relata, mientras que los viajes de Belli la liberarán de un estilo de vida convencional en una sociedad patriarcal y los de Guillermprieto la convertirán eventualmente en la periodista reconocida que actualmente es.

El viaje es, por lo tanto, un momento detonante de lo que Rosi Braidotti (2011) ha llamado “*subjetividad nómada*” y que a lo largo del relato ofrecerá distintas construcciones del “yo”. Más allá del acto literal del viaje, que también está implicado en la definición de este concepto, esta *subjetividad nómada* es una figuración para referirse a un ser feminista –en el sentido de tener consciencia de las diferencias sexuales, independientemente de su afiliación ideológica– que manifiesta una identidad múltiple, cambiante, abierta e interconectada con las diversas culturas en las que vive y se desplaza. No es casual, por lo tanto, que a estas autoras el viaje

les genere reflexiones sobre su identidad, particularmente sobre la posibilidad de ser libres y abrirse al mundo.

## Identidad, ideología y viaje

Sarlo, Guillermprieto y Belli se autorrepresentan en sus memorias como mujeres de clase media, con educación universitaria y, hasta el momento del viaje representado, conservadoras ideológicamente. Desde esa posición transmiten una experiencia de viaje que evidencia el contraste entre la identidad de la narradora-protagonista del relato y los otros que encuentra a su paso. Por ejemplo, en diversas ocasiones expresan su malestar por las incomodidades de la situación del viaje y el cambio de estilo de vida que este las obliga a tener. La conflictiva conciencia de representar una identidad burguesa está presente en Alma Guillermprieto cuando recuerda en La Habana la relación que tenía en Nueva York con Adrián, un poeta polaco con quien compartió una vivienda en decadencia: “A su lado, además, yo resultaba una mimada niña burguesa: por las noches Adrián colocaba un litro de leche y otro de jugo de naranja en la helada repisa de la ventana y con eso desayunábamos, aunque yo hubiera preferido comprar un café caliente en la tienda de la vuelta” (2017: 1277).

Mientras que Guillermprieto ve su clase social como un impedimento para entender otras realidades, Belli considera que moverse de manera natural en un entorno burgués le permitía destacar en sus misiones a favor de la guerrilla, puesto que recababa información para el movimiento Sandinista en las reuniones de la alta sociedad nicaragüense a las que era invitada. Belli logró incluso evadir una sospecha de su pertenencia al Frente Sandinista gracias a su apariencia; cuando su jefe en la agencia de publicidad donde trabajaba le dice que el jefe de la oficina de seguridad so-

mocista le ha pedido que la despida por sospechas de pertenecer al Frente Sandinista, Belli le contesta:

—¿Yo? —dijo la de cuerpo presente, con la cara de asombro más genuina del mundo—. ¿Que yo soy del Frente Sandinista? ¿Tania, la guerrillera? —Imagínense, me reí—. ¿Están locos ustedes? Mírenme bien, por favor, ¿se dan cuenta a quién se lo están diciendo?

Miraron mi blusa ajustada, los jeans desteñidos, la gorra coqueta de azulón colocada de medio lado sobre mi cabeza, dejando ver el pelo recogido en una cola de caballo hacia la izquierda. Sabía que me verían como lo que parecía. Una muchachita burguesa vestida a lo hippie (103-104).

Como Garro en el contexto de la guerra civil española, Guillermprieto y Belli emprenden sus viajes sin conocer el contexto político social que las espera. Guillermprieto empieza a leer a Ernesto “Che” Guevara hasta su llegada a Cuba; por su parte, Belli recuerda el exilio en México como un tiempo en el cual descubrió la libertad adulta. Lejos de los compromisos de la vida familiar – para entonces se había divorciado y tenía dos hijas– y el constante peligro al que se exponía con sus actividades políticas clandestinas en Managua, Belli encontró en su nuevo estudio en la Ciudad de México el espacio de soledad y libertad que requería para escribir.

Las contradicciones derivadas del origen burgués de las autoras, en mezcla con su incipiente formación militante y las condiciones sociales que observan y comparten en sus viajes, provocan un aislamiento y soledad inicial. No sorprende que ambas expresen un constante deseo por volver a casa. Los obstáculos de formación e ideología que impiden al inicio comprender de manera más profunda la experiencia solo se recobrarán en su justo valor a través del recuerdo y la escritura. No obstante, las memorias aquí analizadas sí logran capturar un ambiente de época y coinciden en expresar

las liberaciones políticas y sexuales, aunque a través del velo de la idealización romántica.

Tanto Belli como Guillermoprieto se refieren a Fidel Castro como figura de deseo. Para Guillermoprieto la conversión ideológica operó a través de los relatos de heroísmo que escuchaba y su propia experiencia una vez en Cuba:

No entendí del todo lo que decían mis compañeros acerca de la Revolución y Fidel, pero esos relatos también estaban llenos de emoción y romance. [...] la Cuba de Fidel, enfrentándose sola a todo el poderío de nuestro arrogante vecino, encarnaba una causa más que justa. [...] Y sin embargo, vivía en Nueva York, y nunca había sentido el menor deseo, la más mínima curiosidad, por viajar a Cuba (371-373).

De manera similar, en *El país bajo mi piel* Belli describe a Fidel Castro desde una concepción idílica de la revolución. De hecho, sus memorias sobre su participación en la guerrilla sandinista inician con el relato del primer encuentro de la autora con Castro en 1979, cuando esta era una guerrillera que tomaba un curso de armería en las instalaciones de las Fuerzas Armadas Cubanas. A diferencia de Guillermoprieto, cuando Belli viaja a Cuba ya cuenta con una trayectoria militante y una tradición política familiar que le permiten interpretar desde otro lugar su experiencia:

Era inevitable que el perfil de Fidel pusiera a girar en mi mente una confusa mezcla de imágenes del presente y el pasado. Fidel había sido el primer revolucionario del que tuve noticia en mi vida. Seguí su aventura rebelde como si se tratara de una serie por entregas, porque en mi casa agitó las pasiones de mis padres y sobre todo las de mi hermano Humberto, que era el líder de mis juegos infantiles. [...] Fidel era para mí el símbolo del heroísmo

más puro y romántico. Los barbudos, jóvenes, audaces, guapos, estaban logrando en Cuba lo que ni mis primos envueltos en rebeliones ni Pedro Joaquín Chamorro, líder opositor, ni los conservadores ni nadie había logrado en Nicaragua (18-19).

La escena del encuentro personal con Castro gira no alrededor de las acciones de los personajes involucrados sino de las emociones que ella experimenta al conocerlo. Es este punto de partida del relato el que da ese tono de sensualidad que la escritura de Belli mantiene a lo largo del libro. Las memorias de Belli, al contrario de los recuerdos pasados por una intelectualización mayor de la experiencia en el caso de Guillermprieto o Sarlo, permiten al lector entrar en un fragmento de una historia personal y política desde un ángulo íntimo, como si este estuviera invitado a actuar como testigo de una realidad velada a otros. Belli organiza sus memorias a través del lenguaje de los sentidos y comparte este mundo con el lector.

Sarlo también coincide con Belli y Guillermprieto en ubicar sus relatos en el contexto de libertad social y sexual de la época (Strain: VI), pero en sus memorias de finales de los sesenta se puede identificar una nostalgia que ha pasado de manera más explícita o consciente por el reconocimiento de un viaje ideológico fallido. Para cuando ella empieza sus viajes por Sudamérica con dos amigas y un amigo, compañeros universitarios argentinos, el Che Guevara ya había muerto en Bolivia. La narradora reconoce que aquello que los llevó a emprender un viaje similar al de su famoso compatriota no es sino un espíritu utópico compartido:

Nuestra ideología era optimista y, como personajes de novela filosófica del siglo XVIII, nos deslizábamos interpretando todo con una especie de bonhomía radical. O, más bien, convencidos de que el Mal no podía esconderse en ningún pliegue de esos sujetos

a los que atribuíamos, al mismo tiempo, la bondad rousseauiana y una praxis que los llevaría, por la inercia de lo real, a convertirse en protagonistas del Gran Cambio. Todo parece singularmente inverosímil. Pero el Che Guevara, poco después, no iba a conducirse con más realismo (103).

Desde el tiempo de la narración de las memorias, Sarlo es capaz de una autocrítica que abarca también a la época; una crítica que es colectiva y que intenta explorar las razones de la desilusión ante un futuro que no sucedió como esperaban los jóvenes revolucionarios. Es hasta que intenta recordar esos viajes para escribirlos que Sarlo puede comparar su experiencia con la del líder revolucionario, en quien hasta cierto punto se refleja: “Guevara también había hecho un viaje iniciático a comienzos de la década del cincuenta, quince años antes que nosotros. Ese primer viaje de Guevara no se conocía en los años sesenta, ni formaba parte de la iconografía pop del héroe revolucionario. Sus evocaciones son tan ingenuas como las de cualquier mochilero de la época” (103-104).

Si bien estos “viajes iniciáticos” se ven influidos por la ideología marxista imperante en los círculos intelectuales de los jóvenes latinoamericanos de las décadas de los sesenta y setenta, para Guillermprieto y Belli el viaje será un descubrimiento, más que reafirmación, de su postura política. Guillermprieto viaja a Cuba para ser profesora de danza moderna y solo hasta entonces se interesa por el socialismo; Belli se involucra de manera más activa en los grupos clandestinos revolucionarios centroamericanos a partir de una relación de pareja con un líder guerrillero.

A diferencia de ellas, para la joven Sarlo la ideología no es el punto final del viaje, sino su punto de partida: “Empiristas ingenuos, pensábamos que ver era conocer. Aunque parezca una caricatura, no había mediaciones entre una teoría general del imperalismo y de las clases dominantes y las particularidades concretas

en medio de las que avanzábamos como turistas ideológicamente automáticos: cuánta más pobreza encontrábamos, más cerca nos creíamos de la clave que perseguíamos en el viaje” (99). Sarlo y sus amigos parten de Buenos Aires bien preparados para un viaje que tiene un objetivo claro: conocer la “verdadera” Latinoamérica.

A diferencia del viaje por trabajo de Guillermoprieto o el de la necesidad de escapar de una persecución política de Belli, el de Sarlo es un viaje que se parece un poco más al viaje de exploración tradicional propio del género de la literatura de viajes. No obstante, y a pesar de que preparan sus mochilas y sus mapas al estilo que cualquier viajero europeo lo haría entonces, Sarlo y sus amigos no logran un viaje “mochilero” convencional. La elección de su destino y la intención de su viaje los lleva por rutas diferentes: su propia identidad colectiva, a medio camino entre el viajero explorador europeo y el peregrino religioso indígena, será lo que les permita una experiencia viajera tan singular como también lo es la de Belli y Guillermoprieto. Con todo, el efecto del viaje de Sarlo es inversamente proporcional al de Guillermoprieto y Belli, puesto que la realidad se impone como contraria al mapa imaginado a través del filtro ideológico:

Nosotros no éramos turistas ni antropólogos. Hacíamos un viaje latinoamericano de aprendizaje, el grand-tour ideológico por territorios empobrecidos y explotados por quienes nosotros (y miles de jóvenes) denominábamos las oligarquías locales y el imperialismo. Viajábamos para comprobar lecturas, como si dar vueltas por la realidad pudiera producir un documento probatorio, sin más. No buscábamos ni exotismo, ni pintoresquismo sino un tiempo futuro y anunciado (104).

## Una “zona de contacto” revisitada

La rareza, excentricidad o hasta peligro que implica el viaje femenino es una constante en los relatos de autoras latinoamericanas viajando dentro o fuera de sus países y que atraviesa distintas épocas. En *Viajes: De la Amazonía a las Malvinas*, Sarlo recuerda cómo, a principios de los sesenta, ella y tres amigos universitarios (dos mujeres y un hombre) llegaron a la cordillera de los Andes. Buscando dónde pasar la noche, conocieron a la maestra de una escuela rural, que tenía su misma edad y vivía sola en la escuela. Los viajeros se quedaron unos días conviviendo con la maestra y sus alumnos. Sarlo describe este tiempo idílicamente, puesto que encarnaba sus aspiraciones de ayudar a forjar comunidades solidarias como aquella para toda América Latina: “Buscábamos un continente en curso de transformación: había que viajar por América Latina porque el desplazamiento nos llevaría hacia formas semiocultas o más o menos visibles de futuro” (32). Su futuro, sin embargo, no fue el mismo que para la maestra rural. Años después, Sarlo se enteró que la maestra había sido asaltada por un hombre y se encontraba malherida. Aquel contexto idílico también era uno de pobreza, marginación y vulnerabilidad, un presente sin el futuro que ellas imaginaron. Sarlo llama a este tipo de escenas en sus viajes un “salto de programa”, es decir, una realidad que irrumpe de golpe y cambia el imaginario.

Este salto al programa de Sarlo podría considerarse una versión actualizada y latinoamericanizada del tipo de encuentro al que alude Mary Louise Pratt al acuñar el término “zona de contacto” para su estudio sobre la literatura de viajeros europeos a América y otras zonas coloniales durante el siglo XIX. Para Pratt, el viaje hace posible la creación de un espacio de “encuentros imperiales” (1992: 8), es decir, una zona de intersección o contacto entre personas histórica y geográficamente distintas. En la concepción

de Pratt, no obstante, la zona de contacto requiere un encuentro entre sujetos culturalmente distintos; para Sarlo, estas diferencias entre el viajero latinoamericano y el otro, ese habitante de realidades distintas a las de la narradora, no necesariamente pasan por la historia o la geografía, sino por las diferencias de clase, raza y, habría que añadir, de género. Saltarse el programa significa buscar conscientemente ese encuentro con el otro, no con la intención de colonizarlo, de demostrar su hegemonía, sino de reconocerse como cohabitantes de un espacio determinado, más allá de las diferencias. De esta manera, al relatar sus propios encuentros con el otro en el contexto revolucionario latinoamericano de los sesenta, Sarlo reactualiza, en toda su complejidad e inequidad, el encuentro entre el viajero conquistador-explorador-turista y el habitante de zonas marginales, exóticas o remotas, que históricamente ha sufrido los efectos de la colonización occidental.

No se puede ignorar el papel que la ideología juega en estos encuentros entre dos “otros”, puesto que el sujeto que viaja y escribe ya no es un sujeto que observa desde su poder imperial. Este nuevo viajero se siente más cercano, por compartir tiempo y espacio, a ese otro que describe. La relación no deja de ser compleja y Sarlo toma distancia (auto)crítica para asumir un punto medio desde el cual sigue siendo consciente de las diferencias: “Practicábamos una especie de relativismo cultural espontáneo, sostenido en la admiración folklórica por lo diferente, el respeto a la gente pobre y un latinoamericanismo sostenido como deber ideológico. Preguntar por ‘esos indios’ nos habría resultado de una violencia imposible para el progresismo candoroso que era nuestra ideología” (130). Sin embargo, en varias escenas de los viajes que recuerda Sarlo la diferencia en el color de piel y en su apariencia la harán sentir distinta y su identidad latinoamericana será constantemente cuestionada.

Desde el presente de la mujer adulta, transformada en una académica y escritora con un bagaje cultural superior al de la joven

protagonista de sus relatos, la narradora advierte de la inocencia de esos viajeros, pero insiste en el valor de un viaje que se deslindaba del turístico: “Someterse a la experiencia aurática era el *trip* dentro de nuestros viajes. Hoy puedo frasearlo. No habría podido entonces. No habíamos leído a Benjamin pero estábamos sometidos a una metafísica de la presencia, desplazándonos en el espacio con la ilusión de realizar otro viaje, paralelo, en la historia de América” (131). Al desplazarse por territorios que antes fueron recorridos por los viajeros conquistadores y que entonces seguían sin ser parte de las rutas del turismo masivo, Sarlo y sus amigos se sitúan en una zona intermedia para la que aún no había categoría posible. Son latinoamericanos, sí, pero su clase y su apariencia física marcan diferencias insalvables respecto a los otros con quienes se enfrentan y que son también latinoamericanos. El viaje de Sarlo y sus amigos es utópico también por estas diferencias que impiden un encuentro horizontal, pese a las buenas intenciones de los viajeros. Ellos no son migrantes ni peregrinos, aunque justo terminen contando que lo son cuando se encuentran gente en su camino que los cuestiona, pues ¿qué otra razón podía haber en los años sesenta para que cuatro jóvenes burgueses argentinos desearan visitar territorios alejados de las grandes urbes, a través de caminos peligrosos y pasando incomodidades de todo tipo?

## Conclusiones

En *The Golden Notebook* (1962), la escritora británica nacida en África Doris Lessing describe la situación para una mujer que elige vivir libremente a mediados del siglo xx en Londres: lejos de sentirse feliz por lograr una vida independiente a un esposo o familia, la protagonista de su novela descubre una contradicción entre sus acciones y sus sentimientos. La protagonista de la novela, Anna, es una intelectual excomunista que se mantiene de su escritura, vive

sola con su hija en un departamento londinense, pero no puede mantener relaciones amorosas sanas; concluye que son los sentimientos “femeninos” los que son incongruentes con el tipo de vida de la mujer moderna. Anna ha logrado el ideal propuesto por Virginia Woolf para su género: dinero y una habitación propia, es decir, independencia. Sin embargo, al no controlar sus deseos, la protagonista entra en una crisis que la llevará a cuestionar el papel de la mujer moderna. Esta contradicción seguirá presente a lo largo del siglo xx y hasta el inicio del xxi en las mujeres latinoamericanas, quienes a penas hacia mediados de los setenta iniciarían una vida libre e independiente como la ya anunciada por Woolf en los treinta y luego expuesta en su modo más complejo por Lessing en los cincuenta.

Desde América Latina, autoras como Sarlo, Belli y Guillermo-prieto también experimentaron la libertad y las contradicciones de vida de una mujer moderna. Emancipadas del ámbito familiar vivieron con una libertad excepcional con respecto a las mujeres de su época. Aunque divididas entre las labores domésticas y su rol de esposas o madres, su género no les impidió viajar e incluso vivir temporadas lejos de casa. Explorar este tipo de escrituras dentro del marco de narrativas documentales o de no ficción, en especial el género de la crónica, es de utilidad para establecer relaciones entre los conceptos de género, clase social y cultura.

Las ideas delineadas en este artículo intentan contribuir al debate sobre la construcción de identidades y futuros posibles para la mujer en América Latina, a la vez que insertar a las autoras estudiadas en una genealogía alterna de la historia de la literatura femenina latinoamericana y, más ampliamente, occidental. Además, este tipo de escritura ofrece una ventana a la intimidad de la vida cotidiana desde perspectivas que pocas veces la ficción y las crónicas de viajes tradicionales pueden ofrecer para el caso de las mujeres. Estas narrativas demuestran además la importancia que tienen los

géneros de no ficción no solo como fuentes de información para la historia literaria sino como formas de registro del contexto social e intelectual de una época y de las condiciones de formación de la personalidad femenina.

Como el narrador descrito por Walter Benjamin (1999), estas autoras salen de su comunidad, pero regresan para compartir – aunque solo sea varias décadas después– las historias de la gente que han conocido. Las narradoras exponen a través de sus memorias su ser vulnerable y único. Su historia es una confesión al lector que da testimonio no solo de su propia vida sino de todos aquellos que ha encontrado en su camino.

La subjetividad nómada que estas autoras representan se convierte en una figuración para referirse a un ser feminista que manifiesta una identidad múltiple, cambiante, abierta e interconectada con las diversas culturas en las que ellas viven, se desplazan y proyectan diversas formas de ser y estar. Los relatos de viaje femeninos como los analizadas aquí bajo la categoría de “memorias” modifican también la definición etimológica del término “crónica”.

Más allá del viaje femenino como acto de liberación en sí mismo, propongo una lectura de estas narrativas del yo como un acto de oscilación entre pasado, presente y futuro. A medida que otros viajes se acumulan en sus relatos, las autoras estrechan la relación entre experiencia de viaje y autoconsciencia de la identidad como proceso. La palabra escrita se convierte entonces en su herramienta de re-creación de un mundo y proyección de otros mundos posibles a través del recuerdo y la imaginación.

## Bibliografía

- Braidotti, Rosi, 2011, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, Nueva York.
- Broome Saunders, Clare (ed.), 2014, *Women, Travel Writing, and Truth*, Routledge, Nueva York.
- Benjamin, Walter, 1999, “The Storyteller. Reflections on the Works of Nikolai Leskov”, en Hannah Arendt (ed.), *Illuminations*, Harry Zorn (trad.), Pimlico, Londres, pp. 83-107.
- Carrizo Rueda, Sofía, 1997, *Poética del relato de viajes*, Rechenberger, Kassel.
- Cavarero, Adriana, 2006, *Relating Narratives. Storytelling and selfhood*, Paul A. Kottman (trad.), Routledge, Nueva York.
- Colombi, Beatriz (coord.), 2016, *Viajes, desplazamientos e interacciones culturales en la literatura latinoamericana. De la conquista a la modernidad*, Biblos, Buenos Aires.
- Colombi, Beatriz, 2004, *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos en América Latina 1880-1915*, Beatriz Viterbo, Rosario.
- Earle, Rebecca, 2016, “Introduction: letters, writers and the historian”, en Rebecca Earle (ed.), *Epistolary Selves: Letters and Letter-Writers, 1600-1945*, Routledge, Londres, pp. 1-12.
- Garro, Elena, 2011, *Memorias de España 1937*, Salto de página, Madrid
- Gerassi-Navarro, Nina, 2017, *Women, Travel, and Science in Nineteenth-Century Americas. The Politics of Observation*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Guillermoprieto, Alma, 2017, *La Habana en un espejo*, Penguin Random House [edición electrónica en Kindle].

- Guzmán Rubio, Federico, 2011, “Tipología del relato de viajes en la literatura hispanoamericana: definiciones y desarrollo”, *Revista de Literatura*, enero-junio, vol. LXXIII, núm. 145, pp. 111-130.
- Hahner, June E (ed.), 1998, *Women's through Women's Eyes. Latin American Women in Nineteenth-Century Travel Accounts*, SR Books, Wilmington.
- Holland, Patrick y Graham Huggan, 2000, *Tourists with Typewriters. Critical Reflections on Contemporary Travel*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Lindsay, Claire, 2010, *Contemporary Travel Writing of Latin America*, Routledge, Londres.
- Medeiros, Michelle, 2019, *Gender, Science and Authority in Women's Travel Writing. Literary Perspectives on the Discourse of Natural History*, Lexington Books, Lanham.
- Pitman, Thea, 2009, “Postcolonial Compañeras? The Desire for a Reciprocal Gaze in Two Mexican Women's Accounts of Africa”, *Journal of Transatlantic Studies*, núm. 7, pp. 376–88.
- Pratt, Mary Louise, 1992, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, Londres.
- Strain, Christopher B., 2017, *The Long Sixties. America, 1955-1973*, Wiley Blackwell, Oxford.
- Villoro, Juan, 2020, *Palmeras de la brisa rápida*, Almadía, Oaxaca de Juárez.

# Mujeres fatales desafían el *statu quo*. Estudio de tres novelas del mundo hispanico y su adaptación cinematográfica

## *Femme Fatales Defying Status Quo.* A Study of Three Hispanic Novels and their Film Adaptation

Verónica Hernández Landa Valencia  
Universidad Nacional Autónoma de México  
verohernandez12@gmail.com

Resumen: La mujer fatal ha sido estudiada como un recurso del que se valió el arte para estigmatizar y someter a las mujeres que, a lo largo de la historia, se rebelaron contra el *statu quo*. Sin embargo, también a través de ella se han señalado las debilidades, hipocresías, decadencia y autoritarismos del orden patriarcal en el que se inserta. El presente artículo tiene como objetivo explorar esa ambivalente funcionalidad del personaje, por medio del contraste entre tres discursos novelescos en los que la mujer fatal se constituye en eje problemático de la trama, y las diferentes propuestas de resignificación del mismo que resultaron de las adaptaciones cinematográficas. Se trata de novelas hispanicas publicadas en el último tercio del siglo xx, *Pantaleón y las visitadoras*, de Mario Vargas Llosa, *Luna caliente*, de Mempo Giardinelli, y *Las edades de Lulú*, de Almudena Grandes, y de las respectivas adaptaciones dirigidas por Francisco Lombardi, Roberto Denis y Bigas Luna. La comparación toma como unidad de análisis el tópico de la poderosa sexualidad que conduce a la perdición; para alcanzar el objetivo del estudio se propone una con-

ceptualización del tópico que permite visibilizar su función retórica y su capacidad de adaptarse y resignificarse en cada nuevo discurso. Con esta propuesta se busca no solo resaltar la ambivalencia y el potencial transgresor de la mujer fatal, sino también promover el enfoque retórico en el análisis de los tópicos y de los personajes tematizados por la tradición literaria.

Palabras clave: *femme fatale*, retórica, novela, cine, tópicos.

Abstract: The *femme fatale* has been studied as a figure in art used by men artists to stigmatize and subjugate all women who rebelled against the *statu quo* throughout history. However, *femme fatale* has also been used to point out the weaknesses, hypocrisies, decadence and authoritarianism of the patriarchal system where it is set. This paper aims to explore the character's ambivalent function, by contrasting three novels in which the *femme fatale* becomes the axis of conflict in the plot, and the proposals to resignify its meaning by film adaptations. These are Hispanic novels published in the last third of the twentieth century: *Captain Pantoja and the Special Service*, by Mario Vargas Llosa, *Sultry Moon*, by Mempo Giardinelli, and *The Ages of Lulu*, by Almudena Grandes; and their respective adaptations directed by Francisco Lombardi, Roberto Denis and Bigas Luna. This comparison focuses in the analysis of the *topos* of a powerful sexuality that leads to ruin. In order to study this figure, the paper proposes a conceptualization of the *topos* that allows to visualize its rhetorical function and its capability to adapt and resignify itself in every discourse. This proposal seeks not only to highlight the ambivalence and transgressive potential of the *femme fatale*, but also to promote the rhetorical analysis in the study of *topoi* and thematized characters in literary tradition.

Keywords: *Femme fatale*, Rhetoric, Novel, Cinema, *Topoi*.

Recibido: 23 de marzo de 2020

Aceptado: 4 de septiembre de 2020

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v13i27.539>

La mujer fatal ha sido estudiada frecuentemente como arquetipo, desde enfoques antropológicos que señalan que el personaje reitera significaciones primigenias según las cuales la mujer conduce a la perdición del hombre. Para Erika Bornay, Tomás Moreno y Golrokh Eetessam, la literatura se ha valido del arquetipo para estigmatizar y someter a las mujeres rebeldes al orden patriarcal. Ellos hacen un recorrido por las imágenes, motivos, símbolos o tópicos que han consolidado el arquetipo, desde Lilith, pasando por las brujas medievales, hasta la bella dama sin piedad, de John Keats, para luego estudiar su influencia en un personaje propio de la segunda mitad del siglo XIX: la *femme fatale*. Todos coinciden en que su representación artística fue un medio para estigmatizar y someter a la mujer en una época en que se independizaba del varón y luchaba por sus derechos civiles.

Desde ese enfoque, el arte prerrafaelista, simbolista y decadentista resultarían conservadores y machistas en su visión de la mujer. Sin embargo, ocasionalmente se reconoce que la tendencia finisecular a representar a la mujer fatal en todo su poder seductor conllevaba cierto carácter transgresor: “el hombre no puede evitar quedar fascinado por ella, aun poniendo en peligro los fundamentos de su dominación” (Moreno, 2015: 228). Y, es que, para entender en su complejidad al personaje del siglo XIX, hace falta relacionarlo con valores surgidos en la modernidad.

Pasados el romanticismo y el simbolismo, la mujer fatal no podía mantenerse ajena a la idealización y reivindicación de la belleza y rebeldía de la que fueron objeto distintos personajes de la cultura, como Lucifer y Prometeo. Aunque se les llegara a condenar a un desenlace trágico en poemas y relatos, su sola transgresión,

al presentarse tan atractiva, deseable y poderosa, y tan moderna, implicaba un cuestionamiento al *statu quo*, que, al lado de estos personajes, resultaba opresivo y decadente.

Según los estudiosos de la mujer fatal, esta se fue desdibujando en la pintura y la literatura del siglo xx, y si bien trascendió al cine, entró en franca decadencia, al ser objeto de caricaturización y parodia hollywoodense. No obstante, para Javier Meléndez la representación tuvo consecuencias contrarias: “la meca del cine se pegó un tiro en el pie: al demonizar la inteligencia de las mujeres, la puso de relieve” (Meléndez, 2018).

En este artículo me propongo ahondar en el desarrollo de la mujer fatal en la novela y el cine del siglo xx con el fin de destacar el potencial transgresor que adquiere en cada discurso. Para ello me distancio del concepto de arquetipo, optando por el de personaje tematizado, que se construye a partir de tópicos. Específicamente, analizo el tópico de la sexualidad poderosa que ejerce dominio sobre el entorno –y en especial sobre los hombres–, para mostrar que la mujer fatal ha sido representada con distintos fines comunicativos, incluido el cuestionamiento del *statu quo*, aunque también, en algunos casos, su reafirmación. Analizo un corpus hispano, porque en estas latitudes hay una tradición de mujeres fatales que no ha recibido la atención que merece entre las teorías sobre la mujer fatal.

Las novelas son: *Pantaleón y las visitadoras* (1973), del peruano Mario Vargas Llosa, *Luna caliente* (1983), del argentino Mempo Giardinelli, y *Las edades de Lulú* (1989), de la española Almudena Grandes. Cada una de ellas presenta un manejo retórico distinto del tópico; pero lo que hará aún más patente que el tópico cambia sus significaciones en cada discurso será el análisis de las adaptaciones cinematográficas: las de Francisco Lombardi (1999), Roberto

Denis (1985) y Bigas Luna (1990), respectivamente.<sup>1</sup> Personaje, tópico y trama, a pesar de compartir rasgos esenciales, pueden cambiar radicalmente sus significaciones y su potencial retórico al integrarse a discursos y lenguajes distintos.

Antes de proceder al análisis, son necesarias ciertas precisiones porque la noción de tópico que aquí se emplea no es la misma de la tematología actual, o la de Ernst Robert Curtius en su multicitado trabajo *Literatura europea y Edad Media latina*, sino una más cercana a la retórica clásica. Desde este enfoque, analizaré al tópico como un elemento constitutivo del personaje tematizado de la *femme fatale*.

## Tópico y personaje

El concepto actual de tópico tiene como referente básico el trabajo de Curtius, quien señala que son “argumentos para los casos más variados; [...] temas ideológicos a propósito para cualquier desa-

<sup>1</sup> La primera adaptación de *Pantaleón y las visitadoras* fue en 1976, bajo la dirección de José María Gutiérrez, con estrecha colaboración de Vargas Llosa; opté por analizar la de 1999 porque tuvo mejor y mayor recepción, especialmente en la patria de Vargas Llosa (Esteban Hernández, s.f.) y el escritor no participó directamente en la producción. En cuanto a *Luna caliente*, aunque la versión de Denis no tuvo mucho éxito ni está particularmente bien lograda, la preferí a la de Vicente Aranda de 2009 —que también pasó desapercibida por la crítica—, porque esta última implicó una recontextualización de la diégesis al ámbito peninsular y generaba variables culturales que no influían significativamente en los resultados de mi estudio, pero sí hacían más complejo el análisis. Solo hay una adaptación de la novela de Grandes; ella colaboró con Bigas Luna, pero no quedó satisfecha con el tinte moral de la película (Sanabria, 2018: 49). Evidentemente la elección de las adaptaciones puede ser cuestionable, y el estudio se podría ampliar a todas las adaptaciones existentes, pero la selección que hice es funcional para el propósito de un primer acercamiento al fenómeno que aquí interesa: la construcción de la mujer fatal en la narrativa hispánica y las transformaciones que supone su adaptación al cine.

rollo o variación” (Curtius, 1995: 108), y que en el ámbito literario terminaron funcionando como “clichés literarios aplicables a todos los casos” (109). Se puede advertir en esta definición un paulatino deslizamiento: primero se perfila la función argumentativa que le atribuyó la retórica clásica; posteriormente, su papel temático; finalmente, cierto carácter formulario, acotado a la literatura.<sup>2</sup>

Entre los tópicos se consideran elementos muy disímiles: *descriptio puellae*, *locus amoenus*, *carpe diem*, *fortitudo et sapientia*, alabanza de los antepasados, falsa modestia. Algunos son descriptivos, otros enuncian actitudes y valores, y, otros más, expresiones formulísticas. Lo que comparten entre sí es que se repiten en la tradición, pueden variar en la forma y el significado, pero dentro de esas variaciones siempre se reconoce cierta identidad formal y semántica. En cuanto a su función ideológica, dado que el tópico es visto como cliché, generalmente se asume que reitera y reafirma significaciones tradicionales.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> La tematología tiende a estudiar el tópico en relación con el motivo, sin embargo, en la distinción entre ambos conceptos se observan variaciones notables. Los planteamientos más cercanos a Curtius definen al tópico como una unidad de carácter transtextual, materia abstracta reconocida por un círculo de cultura, que puede agrupar o coincidir con alguno de los motivos constitutivos de obra literaria en particular (Márquez, 2002: 251-256); para otros, es una unidad recurrente a lo largo de la historia literaria, de carácter estereotipado, que se compone de motivos (Cabello Pino, 2010: 25); algunos más recuperan la división de Tomashevski entre motivos indivisibles e históricamente indivisos para plantear que los tópicos pertenecen a estos últimos: “su expresión puede ser dúctil [...] pero en conjunto sí transmigran como entidad unitaria” (López Martínez, 2008: 21-22). Por su parte, Pimentel, considera que los tópicos son un tipo de motivo que se caracteriza por su bajo grado de abstracción, como “cristalización verbal de una idea”, que contrastaría con motivos más abstractos, cuya expresión formal o verbal es más indefinida, como la idea de la rebelión (Pimentel, 1993: 220).

<sup>3</sup> Desde un planteamiento semiótico, Ramón Pérez Parejo (2004: 62) sí considera la dimensión ideológica de los tópicos, al afirmar que “son testimonio de una

Para considerar la potencial resignificación del tópico, y sus implicaciones ideológicas, resulta particularmente útil retomar la concepción clásica. Más que tratarse de frases hechas o conceptos automatizados, para los rétores de la antigüedad los lugares comunes funcionaban como esquemas o lugares de donde se extraían los argumentos,<sup>4</sup> pero no como argumentos en sí. Según Aristóteles, existen los lugares de la semejanza y la desemejanza, de lo posible y lo imposible, de las relaciones recíprocas, los contrarios, la ampliación y la disminución, etcétera, y cada uno de ellos implica una forma distinta de relacionar premisas para generar un argumento.

Así, por ejemplo, las relaciones recíprocas consisten en que “si es pertinente a uno de los dos términos obrar bella y justamente, lo será al otro recibirlo así; y si al uno mandar, al otro cumplir” (1397a: 24-25). Este tópico implica establecer relaciones de reciprocidad entre términos opuestos o correlativos para hacer verosímil un argumento, y se puede aplicar a los casos más diversos: a un beneficio corresponde la gratitud; si uno gobierna, otros son gobernados; el fuerte existe porque hay débiles. De este modo, si se afirma que las mujeres son poderosas, al apoyarnos en el lugar de las relaciones recíprocas, resulta verosímil afirmar que ello implica debilidad en los hombres.

El argumento derivado del tópico, por sí mismo y fuera de contexto, no tiene ninguna connotación moral o ideológica con res-

actitud espiritual y también de una forma de entender el mundo y de crear un modelo de mundo literario determinado. [...] los tópicos son como son por la sociedad en que fueron creados y, por tanto, responden a un modelo de mundo del que son productos dignos de atención al estar cristalizados”, pero asegura que están altamente automatizados, de modo que no tienen poder creativo, sino que sirven al *statu quo*.

<sup>4</sup> Existen ciertas diferencias entre las definiciones de Aristóteles y Quintiliano con respecto a los tópicos, pero no son relevantes para los propósitos de esta investigación. Cabe resaltar que Quintiliano rechaza explícitamente la identificación de tópico con tema (Quintiliano, 1997: Libr. V, cap. X, pte. II).

pecto a los hombres o las mujeres; expresa una forma de conceptualizar a la sociedad que presupone un orden jerárquico y recíproco. En este sentido, el argumento puede emplearse para defender causas opuestas. Solo cuando se insertan en discursos concretos, situados en circunstancias comunicativas que presuponen ciertos valores sociales, los argumentos adquieren connotaciones ideológicas perfectamente identificables, pero no necesariamente conciliables con las que adquirirán al ser usados en otra enunciación. En un discurso dirigido a una sociedad patriarcal que tiende a conservar el orden y los valores tradicionales, si se afirma que “el poder de la mujer debilita al hombre”, el auditorio inferirá la necesidad de contrarrestar el poder que haya adquirido la mujer. Si la misma frase se inserta en una denuncia de la decadencia del sistema patriarcal, se entendería como un llamado al empoderamiento de la mujer, o incluso al trastocamiento de las relaciones de poder.

Algunos de los argumentos derivados de la tónica, por su eficacia persuasiva, terminan por repetirse en distintos discursos a lo largo del tiempo. A esos argumentos manidos también se les ha dado el nombre de tópicos. De este modo, se puede afirmar que la idea de que el poder de la mujer debilita al hombre se ha repetido tanto, a lo largo de la historia y en diferentes tipos de discursos, que se convirtió en un cliché.

Con la paulatina restricción de la retórica al campo literario, los tópicos fueron reducidos a una función temática, bajo una creciente convicción de que la literatura no era argumentativa. Sin embargo, en las últimas décadas distintos estudiosos, como Wayne C. Booth y Antonio García Berrio, realzan el papel de la argumentación en los textos literarios, que procuran persuadir sobre la validez o verosimilitud de una visión de mundo. Desde esta perspectiva emplearé el tópico para analizar a la mujer fatal.

Parto de un argumento ya formalizado, el de la poderosa sexualidad que permite a la mujer ejercer dominio sobre el hombre

y su entorno, tomando en cuenta que a él subyace el lugar de las relaciones recíprocas. Esta forma de argumentación se hará presente en la estructura general de los discursos en que se inserta el personaje de la *femme fatale*, en los cuales se desarrolla, entre otros temas, el problema de las relaciones de poder.

En cuanto a la *femme fatale*, retomo el concepto de tema-personaje, con que Luz Aurora Pimentel se refiere a Fausto o a Salomé:

Estos temas-personaje se construyen a partir de un texto original, un mito o una leyenda que luego se toma como materia prima para un nuevo texto. La tradición literaria al cristalizarlos los convierte en una especie de esquemas de orden pre-textual. No obstante, la cristalización de la historia, mito o leyenda no implica necesariamente una significación fija o predeterminada para todas sus realizaciones; por el contrario, el tema –especialmente el tema-personaje– se nos presenta como un esquema ideológicamente vacío, susceptible de proyectar los más diversos contenidos. Ahora bien, debido a que los temas-personaje [...] tienen un grado más alto de prefiguración [...] una especie de “perfil narrativo” que les da su identidad como tal, es imposible “vaciarlos” totalmente de los contenidos ideológicos que marcan las versiones anteriores. De tal manera que en los temas-personaje se observa la tensión entre los nuevos investimentos de orden semántico e ideológico a los que se somete un tema personaje y la “memoria intertextual” de los anteriores (Pimentel, 1993: 218).

La mujer fatal se entenderá entonces como un tipo de personaje surgido a partir de otros (Lilith, Cleopatra, Elena de Troya, etc.) que fueron identificados por características semejantes, y que se cristalizó en la tradición literaria hasta formar ese esquema de orden pre-textual. Este tema-personaje, para ser reconocible en cual-

quier relato, debe cubrir cierto “perfil narrativo”:<sup>5</sup> independencia, iniciativa y frialdad calculadora, provocar o ser causa de alguna fatalidad. Este perfil incluye tópicos, como la sexualidad poderosa.

En conformidad con el concepto de tópico desarrollado previamente, este tema-personaje, aunque no está vacío de contenidos ideológicos tradicionales, tampoco está absolutamente determinado; las significaciones previas pueden entrar en tensión con otras originales en cada nuevo discurso.

### Las visitadoras de Pantilandia

La novela de Vargas Llosa inicia con un epígrafe, tomado de *La educación sentimental* de Flaubert, que marca ciertas pautas de interpretación: “Il y a des hommes n’ayant pour mission parmi les autres que de servir d’intermédiaires; on les franchit comme des ponts, et l’on va plus loin” (Flaubert *apud*. Vargas Llosa, 2010: 9).<sup>6</sup> El recién ascendido a capitán, Pantaleón Pantoja, debe organizar un servicio de prostitutas (a quienes da el eufemístico nombre de visitadoras) para que atienda a los números del ejército peruano afincados en la región del Amazonas, y así estos dejen de violar a las pobladoras de Iquitos. Mientras la misión fue exitosa y discreta, benefició a pobladores, militares, prostitutas, periodistas y altos mandos; pero una vez que surgieron los problemas, Pantaleón fue

<sup>5</sup> Como señalo en una nota previa, Pimentel considera el tópico como un tipo de motivo, pero la distinción entre tópico y motivo conduce a problemas conceptuales ajenos al enfoque retórico que aquí se le ha dado al *topos*; en cambio, el concepto de tema-personaje permite visualizar una categoría que funciona como centro de imantación de una serie de elementos, incluidos los tópicos, y que se caracteriza por su memoria intertextual, pero también por la posibilidad de llenarse de nuevas significaciones en cada discurso.

<sup>6</sup> “Hay hombres que solo tienen por misión entre los demás la de servir de intermediarios; se pasa por ellos como sobre puentes y se va más lejos” (Flaubert, 1891: 74-75).

el puente sobre el que pasaron todos los demás. El militar intachable y con aspiraciones de ascenso se sumergió en un pantano de corruptelas, vicios, envidias, ambiciones, fanatismos religiosos y dramas familiares, y en su intento de poner orden salió salpicado y degradado. La novela, configurada como un concierto de voces que se entretejen con la de Pantoja, muestra cómo la identidad de este último se fue contagiando de la otredad.

Desde este ángulo surge la impresión de que Pantaleón es una víctima, entre otras cosas, de la mujer y del poder sexual. Sin embargo, la manufactura paródica apunta a desestabilizar cualquier significación convencional, incluido el orden que representa Pantoja. De acuerdo con Cánovas, en esta obra “el Ejército es un bulín; su cuerpo de generales, los regentes o cabrones; los capitanes, unos cafiches; la tropa, un cuerpo putañero y las princesas o prostitutas, el cuerpo de élite” (Cánovas, 2003: 43) y Pantilandia, el centro de operaciones de las visitadoras, es la caricatura del vano esfuerzo masculino por domesticar y civilizar la sexualidad (50-51). Es en este último aspecto en el que me centraré a continuación.

Las prostitutas son un elemento central del mundo carnavalesado; con su sexualidad poderosa, abierta y libre, exhiben las debilidades, envidias e hipocresías de los otros, como el sacerdote del ejército, censor del cuerpo de visitadoras y al mismo tiempo cliente de prostitutas. Estas no están exentas de mezquindades, ambiciones o hipocresías, pero, a diferencia de otros, no pretenden erigirse en autoridad moral. Una vez que adquieren un papel protagónico, la imagen del hombre civilizador (militar, sacerdote o periodista) se debilita hasta mostrar sus dobleces.

Pantaleón es el ideal de la disciplina militar, racionalista y patriarcal, “un oficial sin vicios” (Vargas Llosa, 2010: 13), “organizador nato, sentido matemático del orden, capacidad ejecutiva” (14); la selva y las prostitutas son el poder indómito de la naturaleza que amenaza con destruirlo. Mientras él intenta ordenar el ejercicio de

la sexualidad con reglas, horarios y disciplina que informa meticulosamente a sus superiores, ellas “exhiben agresivamente su condición mujeril, yerguen el busto, quiebran las cinturas, tiemblan las nalgas y sacuden las largas cabelleras” (Vargas Llosa, 2010: 56), y dan al a su lugar de trabajo el nombre de un parque de diversiones: Pantilandia.

Todos los ideales de orden adquieren un cariz ridículo en los discursos obsesivos, casi maniáticos, de Pantaleón Pantoja y en los elogios hiperbólicos que recibe de sus superiores. Mientras tanto, el poder indomable de la sexualidad se va abriendo paso en la existencia del capitán, desde el aumento en la frecuencia de sus pulsiones sexuales, hasta la ruptura de toda regla para poder saciar sus deseos con la Brasileña, y luego con otras visitadoras. Solo después de haberse dejado llevar por la compañía de las visitadoras, Pantaleón es capaz de expresar emociones, como la risa y el llanto, y se muestra, por primera vez en toda la historia, relajado, humano. Su transformación lo lleva a rendir homenaje militar al cuerpo de la Brasileña, caído en el desempeño del deber y así exigir un imposible: el desenmascaramiento de una sociedad hipócrita que denosta la prostitución al mismo tiempo que se sirve de ella.

Es la Brasileña, paradigma de mujer fatal que “se ha pasado la vida haciendo estragos” (116), quien termina por adquirir imperio sobre Pantoja, rompiendo todas las bases del orden que él representa. Primero se ríe abiertamente de los eufemismos con que Pantoja pretende civilizar los servicios sexuales (131). Luego lo incita a romper gradualmente sus propias reglas: obtiene pagos y condiciones preferentes, creando así relaciones laborales desiguales entre las prostitutas; toca, seduce y tiene relaciones sexuales con Pantoja, quien así le es infiel a su esposa. Al final él está dispuesto incluso a ignorar algunas órdenes de sus superiores. Si en algún momento el disciplinado servicio de visitadoras crecía y parecía convertirse en una realidad clandestina pero plenamente aceptada dentro del

ejército, con la presencia de la Brasileña se exhibe la imposibilidad de someter la sexualidad desbordante al orden civilizado que, en su forma más caricaturesca, representaba Pantoja.

A través de la Brasileña y el cuerpo de visitadoras, la novela de Vargas Llosa, en su universo carnavalesco, pone a dialogar dos polos opuestos que, al entrar en relaciones recíprocas, exhiben la hipocresía y la debilidad de las bases sobre las que se sustenta el orden y la civilización patriarcal.

En el tratamiento cinematográfico que Lombardi da a esta historia, se advierten transformaciones que afectan al abordaje retórico de la sexualidad poderosa. Se atenúa el concierto de voces que trastornan la identidad de Pantaleón, incluso desaparecen algunos personajes que amplificaban la imagen de Iquitos como un mundo carnavalesco, de modo que la trama se concentra en las dificultades que enfrenta Pantoja para poner en marcha el servicio de visitadoras; en este sentido, la identidad del personaje tiene un perfil más individualizado y sensible, y su relación con la mujer fatal adquiere las dimensiones de un romance ilícito y catastrófico. Adicionalmente, se rompe con la pauta de interpretación que inauguraba el epígrafe de Flaubert; mientras en el libro todos pasaron por encima de Pantaleón, en la película este adquiere un aliado importante: las prostitutas.

En la obra de Vargas Llosa, la madrota y los cafiches deseaban debilitar a Pantoja: “Qué bueno sería verlo caer por fin en las redes de una mujer: los enamorados siempre se ponen blandos. Él es demasiado recto, le hace falta” (Vargas Llosa, 2010: 116), asegura Chuchupe. En cambio, en la película ella guarda una enorme lealtad y admiración por Pantoja, e intenta evitar que entre en el servicio de visitadoras la mujer fatal conocida como la Colombiana:<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Probablemente la sustitución del apodo “Brasileña” por el de “Colombiana” se deba a que se procuró adaptarlo a la nacionalidad de la actriz Angie Cepeda.

“no se la recomiendo, esa mujer es sumamente difícil” (Lombardi, 1999: min. 48:15).

En la identificación del ejército con un burdel, el efecto central en la novela era de rebajamiento hacia la imagen del ejército; en la película, aunque no deja de producirse ese fenómeno, queda bastante matizado, a la par que se desarrolla una especie de redención civilizadora hacia el mundo de las prostitutas: porque intentó proteger a Pantoja de la Colombiana, reconoció los beneficios del servicio de visitadoras, se defendió valientemente de las agresiones externas, e intentó retener a Pantoja, para conformar un negocio independiente, una vez que fue suprimido el del ejército; quizás más importante: nunca menoscabó el sentido del orden ni las reglas de Pantoja, quien a su vez admitió que la prostitución “es una labor difícil y arriesgada” (2:03:29). El ejército se muestra injusto y desagradecido, en cambio, Pantoja forjó amistades, expresadas en toda su emotividad en la penúltima escena, donde madrota, cafiches y prostituta escuchan entre lágrimas la carta enviada por Pantoja desde la lejana y fría región a donde fue enviado como castigo por rendir homenaje militar a una visitadora.

En este sentido, la Colombiana es la sabotadora del servicio de visitadoras. Solo por ella y con ella Pantaleón viola las reglas; no es el mundo de Iquitos el que trastorna su identidad. La sexualidad poderosa de la Colombiana lo debilita, lo llena de culpa y cada vez lo absorbe más —en la película aumentan considerablemente las escenas en que Pantoja aparece en compañía de su amante—. En este contexto, la muerte de ella resulta una tranquilizadora vuelta al orden. Los principios civilizatorios patriarcales se mantienen casi intactos, capaces de imponer el orden deseado incluso en la prostitución; en cambio, la sexualidad poderosa, caótica, que resiste a las reglas, resulta un elemento dañino que parece preferible mantener al margen. No obstante, esta última se mantiene como un elemen-

to latente, extremadamente deseable y seductor, que le recuerda al orden sus debilidades.

Sí hay un momento claro en que la Colombiana se constituye en medio de crítica a la represión sexual del orden imperante, y es cuando se pone la ropa de dormir de la esposa de Pantoja: “¿Así duermen las señoras decentes? [...] Parezco una monja” (1:50:24). La escena puede parecer un insulto a la esposa legítima, pero al mismo tiempo, en el contraste del cuerpo desnudo con una pieza que cubre el cuerpo hasta el cuello, denuncia la represión sexual del mundo de Pantoja.

### El despertar del súcubo en *Luna caliente*

Ramiro, argentino de familia acomodada, regresa a su país en 1977 –el peor año en la dictadura de Rafael Videla– luego de realizar estudios de medicina en París. En una visita a unos amigos de la familia, en medio del calor, sus deseos irrefrenables y su personalidad sociópata lo conducen a violar a Araceli, ahorcarla hasta dejarla sin respiración, y luego matar al padre de esta. Sus actos desencadenan fuerzas que él no puede controlar: Araceli se levanta transformada en una especie de súcubo dispuesto a acosar y absorber hasta la última gota de energía de Ramiro; la policía, bajo la certeza de que él asesinó al padre de Araceli, se propone usar esa información para perseguirlo y obligarlo a alinearse al régimen dictatorial.

Ana García ha señalado que la sexualidad poderosa es el eje argumental de la novela de Mempo Giardinelli:

Inicialmente subordinada a la autoridad del padre, tras su pérdida, Araceli asume una posición de poder, rechazando los valores tradicionales y burlándose de la sociedad. [...] desde que el acto de violación la inicia en la participación activa de la sexualidad,

Araceli asume la posición de superioridad vis-à-vis-Ramiro (García, 1993: 172-173).

Según la misma autora, esta sexualidad es la lente a través de la cual se promueve una lectura particular de la dictadura argentina:

El texto, pues, concluye resaltando la ambigüedad entre víctima y victimario que existe entre Araceli y Ramiro, lo que alude, indudablemente, a las atroces torturas y violaciones de innumerables mujeres argentinas por oficiales militares durante esa época de criminal intolerancia en el país. [...] La posición de poder de la judía Araceli ante el machismo institucionalizado que simbolizan Ramiro, Gamboa y Almirón (los oficiales de la policía) hace patente que la liberación femenina está cargada de ramificaciones políticas (175).

Se activa, pues, el sistema argumental de las relaciones recíprocas protagonizado por la mujer fatal para hacer una crítica a la dictadura y al sistema patriarcal. Antes de la violación, Araceli se limitó a mirar a Ramiro “con una insistencia que lo turbaba y que él imaginó insinuante” (Giardinelli, 2000: 6), pero sin emitir ni una sola palabra. En su aparente pasividad de jovencita de 13 años, Araceli sugiere un poder capaz de conducir a Ramiro a la fatalidad; solo era necesario que despertara al volcán dormido.

Todo esto se narra desde un discurso focalizado en Ramiro, que da cuenta de sus monólogos internos y así se muestra el conflicto de un personaje ególatra reticente a asumir la responsabilidad de sus actos, pero que termina por hallar fisuras en su propia identidad. La violación, en vez de reafirmar al varón, libera la avasalladora sexualidad de la mujer, que conduce al hombre a reconocer su debilidad: “Odiaba a las mujeres, solo entonces se daba cuenta” (28), “Por desearlas y necesitarlas, les tenemos miedo” (29). Surge así

una reflexión sobre su propio machismo, ligado a su origen socio-cultural, que lo llevó a violentar a una púber de provincia porque se sabía impotente ante las mujeres adultas del mundo civilizado parisiense: “el argentino maula que no fue capaz de alzarse a una francesita en París, anoche se había convertido en un vulgar violador”; “cada mujer que había conocido en su vida había significado un minuto de terror [...] Quizá eso era el machismo, ese segundo de espanto que nos produce reconocer su sensatez, su aparente fragilidad (lo que nosotros queremos ver como fragilidad)” (29).

Los actos que rodean y suceden a la violación, lo obligan a reconocerse como “Frío, inescrupuloso” (21), no muy distinto a los policías de la dictadura, y de los cuales, paradójicamente, se salva gracias a la intervención de Araceli, la mujer que lo había llevado “a la condición de marioneta” (62). Sin embargo, su ego resiste a claudicar. En varias ocasiones procura justificarse a sí mismo y salvarse de asumir la responsabilidad de sus actos, pero el súcubo lo perseguirá aun después de una segunda muerte y más allá de las fronteras de Argentina.

La participación de la dictadura hace que la novela pueda ser leída como una reivindicación del poder y la libertad que representa la mujer, pero también como una crítica a la forma en que esta es reducida por el sistema patriarcal: en *Luna caliente* el hombre es debilitado y perseguido por dos tipos de dictadura, la política y la sexual –la segunda más poderosa que la primera–, sin embargo, no es realmente una víctima, porque, en la brutal violación de Araceli y en la frialdad con la que mató al padre, los padecimientos de Ramiro son la consecuencia de los monstruos que él mismo ha creado. Todo esto debido a que la voz de Araceli solo se hace escuchar después de la violación, y es una voz casi animal que expresa claro y fuerte sus deseos, pero no enuncia ideas complejas: “No me hiciste daño. Me gustó. Y quiero hacerlo de nuevo; quiero que vengas esta noche” (Giardinelli, 2000: 32); “No tengo nada que hablar de eso.

No quiero hablar [...] No quiero porque no quiero” (61); “Quiero —dijo ella con voz de niña perdida en un aeropuerto—. Lo quiero ahora” (62). Así, Araceli resulta la consecuencia de un sistema violento, creado por los propios hombres, quienes devienen en víctimas de su propia creación. Antes de la violación, la mirada de Araceli tenía distintas posibilidades de significación y desarrollo; luego se reducen a una sola: una nueva forma de sometimiento.

Esta ambigüedad de las relaciones entre víctima y victimario asociadas al machismo, tan importantes en la novela, no desaparecen, pero se diluyen en la película de Roberto Denis. En esta, la narrativa de focalización externa corre siempre a cargo de la cámara, el espectador no tiene acceso a la conciencia de Ramiro y no percibe un conflicto interno que denuncie abiertamente al machismo. En la actuación de Humberto Zurita, Ramiro mantiene un gesto impenetrable y duro que solo se quiebra luego de que sus crímenes lo conducen a las lágrimas, o cuando sonrío tiernamente a su hermana.

En la película, la dictadura y el ambiente de represión se convierten en los ejes temáticos que lo impregnan todo, y resaltan desde las primeras escenas, donde los padres de Araceli hablan insistente y dolorosamente de un hijo valiente desaparecido por la dictadura; le advierten a Ramiro que el gobierno le ha dado facilidades para obtener una plaza laboral porque se espera en él a un aliado, un “cómplice”. Por su parte, Araceli no expresa mayor interés en ninguno de estos temas, más bien se concentra en Ramiro, mostrando desde un inicio la frialdad de la mujer fatal.

Dentro del ambiente agobiante y caluroso, Araceli no es una púber callada, sino una joven de más edad, abiertamente provocadora e incitante; hace preguntas insistentes y curiosas, roza a hurtadillas los pies de Ramiro con los suyos, lo mira desde el balcón tocándose el nacimiento de los senos. Con ese papel activo, la película sugiere que, si no la provocó, al menos Araceli no es del

todo inocente en la violación posterior. De esta forma, las ocasiones siguientes en que Araceli persigue a Ramiro y lo acorralla no parecen sino parte de una escalada de acoso en donde Ramiro es el menos responsable. No obstante, se favorece una lectura política en la medida en que el papel activo de Araceli en la seducción de Ramiro se alterna con la presencia fantasmagórica del hermano rebelde. Araceli y su familia adquieren así un papel relevante como opositores al régimen.

En esta escalada, el asesinato del padre de Araceli aparece como un accidente, con ciertos rasgos de defensa propia en medio de la actitud abiertamente hostil que manifestó don Braulio contra Ramiro. La culpa de este se atenúa también porque muestra arrepentimiento: llora y abraza el cadáver, asegurando que la culpa fue del muerto: “¿Qué me hiciste?, borracho, viejo de mierda, ¿qué me hiciste?” (Denis, 1985: 31:51). Ahí pareciera una víctima, un hombre que no se supo controlar, y no un sociópata que merece ser perseguido por la policía y por Araceli.

Para reafirmar la imagen de víctima de Ramiro, en el medio de una confrontación política, se le muestra como procedente de una familia unida de valores convencionales. La hermana cobra un papel mucho más relevante que en la novela –donde apenas recibe unas cuantas menciones–, lo abraza, le hace saber lo difícil que fue crecer sin él, le advierte: “No vayas [...] Ella no es para vos. Es una putita de pueblo y te está volviendo loco” (01:11:00). También lo alerta contra la policía “No les creas, ellos prometen, engañan” (1:12:48). En el esfuerzo de crear la imagen de una familia de mujeres que tratan de proteger al hombre de su casa, la hermana proporciona a Ramiro los medios para que huya de la policía y de Araceli, a quien juzga y desprecia como una mujer fatal, reafirmando así los valores patriarcales.

En contraste con esta imagen de familia unida y protectora, hay una escena en que Araceli es exhibida como un ser insensible

y ajeno a cualquier valor familiar: “Araceli, yo maté a tu viejo, ¿me entendés? ¡Maté a tu viejo!, ¿me entendés? Y fue por vos, porque me volvé loco, me convertís en un animal, en un asesino” (01:21:09).<sup>8</sup> Como única respuesta, Araceli intenta besarlo, se niega a hablar y, ante la resistencia de Ramiro, reclama “¡Mierda!, son un miedoso, un maricón”. Mientras él expresa remordimientos, ella parece la sociópata. En el juego de las relaciones recíprocas, el poder sexual que debilita al hombre aparece como una amenaza a cualquier valor social, familiar y civilizatorio, y a esta dictadura del sexo femenino se suma la política, para hacer aún más opresivo el ambiente.

Aunque los fundamentos del sistema patriarcal y machista no son puestos en tela de juicio, ella simboliza, por su origen familiar y su papel activo, la oposición a la dictadura. Ella se hace cómplice de Ramiro, lo ayuda a ocultar su culpabilidad en el crimen, y en este tránsito se enfrenta a la oficialidad. Ella, igual que su padre y su hermano, es una disidente; su presencia poderosa y desafiante se opone al sistema político. Al llamarlo “maricón”, también está sugiriendo la cobardía y pasividad política del sector aburguesado que Ramiro y su familia representan.

### Lulú quiere ser mujer fatal

En las primeras páginas de *Las edades de lulú*, el lector se adentra en la conciencia y las fantasías sádicas de una mujer que disfruta de la pornografía homosexual y anhela someter e incluso infringir dolor a los hombres de la pantalla. La transgresión hacia las con-

<sup>8</sup> En la novela, la intervención de Ramiro resulta francamente tímida, quiere hablar “de todo lo que pasó” (Giardinelli, 2000: 61) pero jamás especifica de qué ni mucho menos reconoce abiertamente su asesinato. Araceli no es confrontada con la verdad, aunque todo apunte a que la conoce, de modo que puede evadirla.

venciones que atraviesa toda la novela comienza con una mujer ajena al estereotipo cultural de la dama frágil y recatada, pues expresa abiertamente deseos sexuales no convencionales, incluso sádicos, y ve películas pornográficas cuyo disfrute la sociedad tiende a atribuir de forma exclusiva a los varones; esas películas, además, exhiben conductas sexuales censuradas por el régimen franquista; Lulú es divorciada, independiente y amoral, lo más cercano a una *femme fatale*.

A estas primeras escenas suceden las de una niña que desde los quince años aceptaba y disfrutaba abiertamente de su sexualidad, transgrediendo las convenciones morales y patriarcales de su entorno, así lo admiten ella misma –“Me reconocí a mí misma deshonrada, era delicioso” (Grandes, 2008: 55)–, Pablo –“Siempre he sabido que eras una niña sucia, Lulú” (55)–, y su amiga Chelo –“¡[...Lulú] tú eres como un tío!, solo vas a lo tuyo y, hala, sin pensar en nada más” (88)–. Se trata, pues, del relato de una Lolita que se convertirá en mujer mayor y cuya existencia se deslizará entre, y subvertirá siempre, las fronteras: niña-mujer, mujer-hombre, dominante-dominada, amante-esposa, hermana-amante, víctima-victimaria.

Con Pablo, el mejor amigo de su hermano mayor Marcelo y a quien conoció desde que era una niña, se inaugura una sorda lucha de poderes. La rebeldía transgresora y la excitante ilusión de tener el control de las situaciones sexuales y amorosas en las que se involucra conviven con los deseos de –o la incapacidad de resistirse a– ser controlada y dominada por el macho. Este, aunque la incita a explorar cosas nuevas y es cómplice en las fantasías sádicas de Lulú –que los llevan a conocer al travesti Ely–, siempre tiende a ejercer cierto control sobre ella, y ella acepta ser infantilizada por y para él, incluso después de haberse convertido en madre y profesionalista. En esta lucha, en la que Pablo resulta casi siempre triunfante, los deseos sádicos de Lulú se revelan como expresión de una naturale-

za dual y de un yugo invisible del que no se puede zafar: “Sentí que nunca llegaría a ser una mujer fatal, una mujer como Dios manda. Mi estrategia se había vuelto contra mí” (178).

Así, cuando se divorcia de Pablo, inicia una búsqueda independiente de placeres que también se vuelve en su contra: paga a homosexuales para verlos, e incluso participar, mientras tienen relaciones sexuales, pero se vuelve tan adicta a esas actividades que no le alcanza el dinero y termina por prostituirse en circunstancias clandestinas que amenazan con quitarle algo más que la dignidad. Es ahí cuando la dominación, de la que nunca logra escapar del todo, se revela en toda su magnitud, en un Pablo que la salva pero que al mismo tiempo parece haber orquestado todo para que Lulú volviera a él:

Luchaba contra aquella certeza disfrazada de sospecha y no encontraba alternativa alguna, no existían alternativas, él había estado allí, moviendo los hilos a distancia, podía imaginármelo, podía ver su cara, los ojos brillantes, los labios apretados, podía escuchar sus palabras exactas, ¿quieres peligro?, toma peligro, lo habría dicho en voz baja, sin gritar, sin alterarse, le conocía demasiado bien, podía verle, escucharle, pero aquello era demasiado duro, de una dureza insoportable para las fuerzas de una niña pequeña, concluí [...] (277-278).

En su intento por alejarse del dominio que la mantiene en una burbuja de niña –atrevida, sexual y desafiante, pero niña a fin de cuentas–, Lulú se sumerge en experiencias cada vez más destructivas. Incapaz de tener total control de su propia vida, y a pesar de las sospechas de que Pablo le tendió una trampa, termina satisfecha de poder volver a sentirse segura en los reconfortantes brazos de un esposo-padre.

Relatadas en primera persona, *Las edades de Lulú* son las etapas por las que atraviesa una mujer cuya sexualidad poderosa rompe con distintos modelos sociales y culturales hegemónicos. Así lo advierte Ana Corbalán:

novela que critica los modelos de género impuestos al defender la pluralidad sexual y las contradicciones que caracterizan a la mujer del siglo xx. Por otro lado, por medio de la apropiación del género erótico, Grandes ha logrado destruir los códigos represivos al establecer una llamada a la diversidad y pluralidad sexual, transgrediendo las ansiedades morales que giran en torno al tema del sexo (Corbalán, 2006: 76).

Sin embargo, Lulú no rompe el molde más importante, el de la dominación patriarcal; la fatalidad termina arrastrándola y debilitándola a ella en lugar de al varón que en algunos momentos creía dominar. La fallida aspiración a convertirse en *femme fatale* puede leerse entonces como el deseo de independizarse y liberarse de la autoridad patriarcal. El tema-personaje es objeto de apropiación por parte de la escritura femenina, y adquiere una connotación abiertamente positiva en el marco de la liberación sexual y de la mujer posterior al régimen franquista.

A partir de esta lectura de la novela, no deja de resultar irónica la interpretación del personaje en la película de Bigas Luna. La narrativa aquí es lineal, con focalización externa predominante – salvo algunos momentos en que se hace presente la conciencia de Lulú por medio de la voz *en off*–, y ofrece el crecimiento, desde bebé, de una mujer inocente, pero al mismo tiempo sexualmente muy despierta, que pasa por la iniciación sexual, el matrimonio, el divorcio y la vuelta necesaria al matrimonio. Esta versión de Lulú carece casi por completo del componente sádico, de modo que resulta mucho más inocente, infantil y frágil; llora en varios

momentos de indefensión en que no quiere hacer lo que demanda Pablo, y él, aunque no deja de ser autoritario, con cierta frecuencia responde con consuelos y peticiones de perdón.

El Pablo novelesco, ajeno a todo romanticismo, es tajante, dominante e incluso violento —cuando ella se resiste a lo que él quiere, amenaza con irse o llevarla a casa, y llega al extremo de violarla—, pero en el juego de dominación sí llega a balbucear, a quedarse boquiabierto y sin palabras ante Lulú (Grandes, 2008: 165). En cambio, el de Bigas Luna es casi un romántico; escribe cartas amorosas, carga a su mujer para entrar a su nueva casa el día de su matrimonio, la consuela cuando ella reconoce que es muy mala cocinera, se muestra condescendiente con Ely cuando Lulú es muy egoísta e insensible con ella. Él nunca pierde su fortaleza ni su rol dominante ante Lulú, porque ellos no juegan un juego de poder más allá de los límites del jugueteo sexual, e incluso ahí, Pablo siempre tiene la última palabra.

En la adaptación filmica, Lulú es insegura, experimenta sexualmente por celos: “si no me hubiera prestado al juego, te habrías ido a la cama con Cristina” (Bigas Luna, 1990: 01:03:19). Ella no reafirma su naturaleza sexual como algo que disfruta y es parte de su identidad, sino que resulta una “válvula de escape” (01:07:56), “era la salida. Era para mí como la comida para alguien que quiere calmar sus nervios. Con el sexo por lo menos no engordaría” (1:17:20-30). Como se ve, en ocasiones Lulú incluso cae en expresiones que suenan a cliché, especialmente al final, cuando después de haber experimentado la vida sin límites, reconoce que su vida con Pablo era lo mejor: “Siempre he sido feliz” (01:37:21).

Los elementos transgresores de la novela se debilitan considerablemente en la película. Las escenas con homosexuales se difuminan y tienden a tener como centro una relación heterosexual, el sadomasoquismo se diluye en juegos inocentes con cuero y estope-roles. El Pablo filmico no participa en la planificación de la escena

en que Lulú está a punto de ser violentada, se entera por informes de Ely la misma noche de los acontecimientos, y el rescate de Lulú tiene como consecuencia la muerte trágica del transexual, con lo que la rebeldía de la mujer contra el marido resulta catastrófica para terceras e inocentes personas.

Así, en la narración cinematográfica los elementos transgresores al *statu quo* casi desaparecen, porque las relaciones recíprocas se tornan unidireccionales y convencionales, porque Lulú nunca tiene el poder y su sexualidad se interpreta como una forma en que la mujer burguesa evade el tedio de una vida despreocupada. La *femme fatale* se reduce a un inventario de clichés: la Lolita que seduce al hombre mayor, la mujer que tiene relaciones y deseos sexuales no convencionales. La mayor transgresión de este personaje fílmico consiste en exhibir y aceptar abiertamente su sexualidad y participar voluntariamente en actos que transgreden la moral sexual burguesa, y que serán exhibidos en el cine ante un público confrontado con sus propios deseos.

### Consideraciones finales

En el estudio de tres mujeres fatales del cine y la literatura se han mostrado distintas posibilidades de significación del tópico de la sexualidad poderosa. Al sentido tradicional de la mujer como perdición del hombre se superponen otros que apuntan a cuestionar e incluso subvertir los valores del *statu quo*, ya sea el orden militar, el sistema dictatorial o la moral y la sexualidad convencionales, todos ellos procedentes de un sistema patriarcal que presupone el dominio y la superioridad del varón sobre la mujer. La mujer fatal, al erigirse en un ser más poderoso que el varón, totalmente deseable, y con motivos más o menos válidos para transgredir el orden masculino, deviene en algo más que un ser condenable; su subversión resulta necesaria en tanto que evidencia las debilidades,

hipocresías y autoritarismos de un sistema decadente que se sustenta en la negación o el control de la sexualidad.

Las prostitutas en la obra de Vargas Llosa, al aceptar abiertamente su sexualidad y ser congruentes consigo mismas, se muestran auténticas y poderosas frente a varones incapaces de controlar sus propios instintos, pero al mismo tiempo obsesionados por racionalizar, ordenar y civilizar. La poderosa sexualidad de Araceli en la novela de Giardinelli permite que la joven se distancie del rol de víctima de una violación y se torne en fuerza capaz de carear al varón con su propio machismo, con sus debilidades e inseguridades. La descarada Lulú confronta los prejuicios del lector con una mujer liberal y deseante, con deseos nada convencionales, a la par que expresa la lucha de la mujer por tener control sobre su destino; también, exhibe las relaciones de poder que sostienen los sexos, relaciones desiguales porque a fin de cuentas él tiene más experiencia en el ejercicio de la libertad, el poder y el control, mientras la mujer tiene la desventaja de la inexperiencia. Estas relaciones están en constante riesgo de crisis ante el empuje de Lulú .

Sin embargo, es claro que no todos los relatos que involucran mujeres fatales resultan igualmente rupturistas. En especial, las adaptaciones cinematográficas acusan deslizamientos narrativos y temáticos que conllevan una tendencia a difuminar las puertas transgresoras que pudo abrir la mujer fatal; en este sentido, el mayor señalamiento que hacen las películas es hacia la doble moral, la pasividad política y la represión de la sexualidad por parte de la sociedad burguesa.

La película de Lombardi reivindica a las prostitutas que han sido históricamente estigmatizadas, pero a costa de someterlas al orden civilizatorio masculino que sólo se ve cuestionado en su puritanismo; la que no se ajusta se mantiene como una amenaza latente, bella, absolutamente deseable, que insinúa las contradicciones e hipocresías de ese orden, pero amenaza al fin. La de Denis, al eli-

minar los conflictos internos del macho y fortalecer el rol víctima, refuerza la asimetría de las relaciones entre Ramiro y Araceli y, por tanto, la amenaza que representa la mujer poderosa para el varón; Araceli queda rodeada de clichés culturales que tienden a culpar a la mujer de la violación, atenuando la responsabilidad del varón, y así se diluye el acto justiciero que supone el empoderamiento de Araceli. En Bigas Luna, la asimetría en las relaciones de pareja donde domina el varón no supone mayor conflicto, se reafirma el rol paternal del varón al mismo tiempo que se infantiliza a la mujer, una más estereotipada, que explora menos por voluntad y deseos propios y más por incitación del varón, o por celos.

La exploración a través de algunas novelas y películas a lo largo de este artículo deja claro lo necesario que es comprender en su complejidad al personaje de la mujer fatal, la importancia de estudiar su función retórica en cada discurso. Sobre todo, porque es un personaje que conduce a problematizar la propia cultura.

También quedan preguntas abiertas. Es innegable que hay literatura que estigmatiza sin tapujos a la mujer fatal, pero sin duda hay novelas que se apoyan en ella para cuestionar el orden establecido. En cambio, lo que ocurre en la adaptación cinematográfica en el corpus aquí analizado es inquietante: ¿acaso todas las adaptaciones resultan más conservadoras que las novelas en cuanto a la representación de la mujer fatal? ¿Hasta qué punto el cine, un tipo de discurso susceptible de difusión masiva, se ha atrevido a construir mujeres fatales que desafían el *statu quo*?

## Bibliografía

- Aristóteles, 1990, *Retórica*, Quintín Racionero (trad.), Gredos, Madrid.
- Bigas Luna, José Juan (dir.), 1990, *Las edades de Lulú*, Iberoamericana Films, España.
- Booth, Wayne C., 1974, *Retórica de la ficción*, Santiago Gubern Garriga-Nogués (trad.), Antoni Bosh, Barcelona.
- Bornay, Erika, 2008, *Las hijas de Lilith*, Cátedra, Madrid.
- Cabello Pino, Manuel, 2010, *Motivos y tópicos amorosos clásicos en El amor en los tiempos del cólera*, Universidad de Huelva, Huelva.
- Cánovas, Rodrigo, 2003, “*Pantaleón y las visitadoras*”, en *Sexualidad y cultura en la novela hispanoamericana: La alegoría del prostíbulo*, LOM, Santiago de Chile, pp. 41-51.
- Corbalán, Ana, 2006, “Contradicciones inherentes a ‘Las edades de Lulú’: Entre la transgresión y la represión”, *Letras Femeninas*, vol. 32, núm. 2, pp. 57-80.
- Curtius, Ernst Robert, 1995, *Literatura europea y Edad Media latina*, t. 1 Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre (trad.), Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Denis, Roberto (dir.), 1985, *Luna caliente*, Frank Producciones, Argentina.
- Eetessam Párraga, Golrokh, 2016, “Lilith y sus descendientes: trayectoria del mito de la ‘femme fatale’ en las literaturas europeas”, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Esteban Hernández, María Luisa, s.f., “Mario Vargas Llosa, su obra en el cine”, *Biblioteca Complutense*. Disponible en: <http://webs.ucm.es/BUCM/fl/47039.php>.

- Flaubert, Gustavo, 1891, *La educación sentimental*, Giner de los Ríos (trad.), Imprenta de Tomás Minuesa, Madrid.
- García Berrio, Antonio, 1984, “Retórica como ciencia de la expresividad. (Presupuestos para una retórica general)”, *Estudios de Lingüística*, núm. 2, pp. 7-59.
- García Chichester, Ana, 1993, “Jerarquía de los géneros sexuales en *Luna caliente* de Mempo Giardinelli”, *Romance Notes*, vol. 34, núm. 2, pp. 169-176.
- Giardinelli, Mempo, 2000, *Luna caliente*, Seix Barral, Buenos Aires. Disponible en: <https://currikicdn.s3-us-west-2.amazonaws.com/resourcedocs/590f75b38fd5a.pdf>
- Grandes, Almudena, 2008, *Las edades de Lulú*, Tusquets, México.
- Lombardi, Francisco (dir.), 1999, *Pantaleón y las visitadoras*, América Producciones / Inca Films, Lima.
- López Martínez, María Isabel, 2008, *El tópico literario. Teoría y crítica*, Arco/Libros, Madrid.
- Márquez, Miguel Ángel, 2002, “Tema, motivo y tópico. Una propuesta terminológica”, *Exemplaria*, núm. 6, pp. 251-256.
- Meléndez Martín, Javier, 2018, “La ‘femme fatale’: al cine le salió el tiro por la culata al parodiar a la mujer que no quería ser esposa ni madre”, *Yorokobu*, 12 de septiembre. Disponible en: <https://www.yorokobu.es/femme-fatale/>
- Moreno Fernández, Tomás, 2015, *De Pandora a la femme fatale. Mitos figuras y estereotipos de estigmatización femenina*, Dauro, Madrid.
- Pérez Parejo, Ramón, 2004, “Modelos de mundo y tópicos literarios: la construcción ficcional al servicio del poder”, *Rlit*, vol. 66, núm. 131, pp. 49-76.
- Pimentel, Luz Aurora, 1993, “Tematología y transtextualidad”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 51, núm. 1, El Colegio de México, pp. 215-229.

Quintiliano, Marco Fabio, 2004, *Instituciones Oratorias*, Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier (trad.), *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/instituciones-oratorias--0/>.

Sanabria, Carolina, 2018, “Modelos de la *femme fatale* en el cine de Bigas Luna: Lola y Lulú”, *Espiga*, núms. 16 y 17, pp. 41-57.

Vargas Llosa, Mario, 2010, *Pantaleón y las visitadoras*, Alfaguara, México.

# Esplendor de Portugal, oscuridad de Angola: la historia desde la memoria

## The Splendor of Portugal, The Darkness of Angola: History from the Memory

Luz Eugenia Aguilar González  
aguilar.luzeugenia@gmail.com  
Universidad de Guadalajara, México

Mayra Margarito Gaspar  
mayra\_m\_g@yahoo.com.mx  
Universidad de Guadalajara, México

Resumen: El trabajo analiza la novela *Esplendor de Portugal*, de António Lobo Antunes, para explicar la historia de la independencia de Angola y el regreso de los portugueses a Lisboa (retornados). A través del proceso de ficcionalización, se construye una metáfora del derrumbe colonial (la historia) desde la subjetividad de los personajes (la memoria). El análisis de las estrategias narrativas empleadas por el autor permite demostrar que la novela no es histórica, sino intimista.

Las estructuras narrativas, discursivas y temáticas se explican mediante la teoría de los mundos posibles y los conceptos de cronotopo y polifonía de Bajtin. El análisis histórico establece el eje que estructura los acontecimientos de la novela y, a la vez, coadyuva a comprender la forma en que los sucesos históricos se resignifican para construir un mundo literario.

Como conclusiones encontramos que los mecanismos estéticos y de ficcionalización se basan en la memoria y los tiempos, real e interno, de

los personajes. Esto deriva en la deslocalización psíquica y espacial de los protagonistas, por medio de la pérdida de la identidad de los retornados, la fragmentación discursiva y temporal de la historia y la memoria delirante de los personajes. El lenguaje se caracteriza por la abundancia de metáforas, tematizaciones, diálogos y estrategias tipográficas que contrastan con lo sórdido del tema de la novela, con lo cual se logra un equilibrio estético.

Palabras clave: ficcionalización, cronotopo, discurso, retornados, deslocalización.

Abstract: *Splendor of Portugal*, novel written by António Lobo Antunes, presents the history of Angola's independence and the return of the Portuguese to Lisbon (*retornados*), as a metaphor of the colonial collapse (history), from the subjectivity (the memory) of the characters. The fictional strategies disclose that the novel does not depict a historical narrative, but personal story.

The study of the narrative, discursive and thematic structures is based on elements of the Possible Worlds Theory, as well as Bakhtin's conceptions of chronotope and polyphony. The historical analysis allows us to observe that time is the axis of the narrative structure of the novel and, at the same time, allows us to understand the way in which historical events are used to build a literary world.

This research reveals that the fictionalization process and the aesthetics of the novel are supported not only on the memory of the characters, but on the real and internal time. Protagonists are psychically and spatially delocalized. This delocalized feeling causes them loss they identity and turn them in to the *retornados*. Other characteristics are the discursive fragmentation, the temporal discontinuities of the story, and the delirious memory of the characters. The novel uses metaphors, thematizations, dialogues and typographic strategies to create a literary language. These devices express the linguistic beauty to emphasize a con-

trast with the sordid theme of the novel, in order to achieve an aesthetic balance.

Keywords: Fictionalization, Chronotope, Discourse, *Retornados*, De-localize.

Recibido: 21 de agosto de 2019

Aceptado: 18 de febrero de 2020

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.vi3i27.491>

## Introducción

Desde su título, *Esplendor de Portugal*, de António Lobo Antunes (1997, 1999 en español), establece dos ejes centrales que propician el argumento de la narración y que revelan su carácter irónico e histórico: el esplendor y la memoria. La trama sigue los sucesos en torno a una familia migrante a Angola, desde los recuerdos de Isilda, hija de los migrantes, hasta los de sus hijos, también migrantes. Es la historia de migrantes-colonizadores, de expulsados y desterrados, de un problema no resuelto que se apoya en la no-pertenencia a ninguna tierra, ni peninsular ni colonial. El drama portugués toma lugar en la subjetividad de los personajes, en su memoria.

El presente trabajo analiza la novela con el fin de desvelar algunos de los mecanismos estéticos y de ficcionalización que la caracterizan y que conforman una narración que trasluce la decadencia de Portugal a través de la paradójica cohesión del discurso fragmentado y delirante de los personajes.

En primer lugar, el título alude al himno nacional portugués: *A Portuguesa (La portuguesa)*. Fue escrito por el historiador y poeta Henrique Lopes de Mendonça. La música fue compuesta por el pintor y compositor Alfredo Keil. Originalmente la canción

fue parte de una marcha en respuesta al “ultimátum británico” de 1890, el cual consistía en una advertencia para el retiro de las tropas portuguesas del territorio ubicado entre Angola y Mozambique, a favor de los británicos. Las marchas iban tanto en contra de la potencia extranjera como de la monarquía portuguesa, considerada entonces como pusilánime.

En 1910, ya instaurada la República, esta canción fue declarada Himno Nacional en remplazo del himno monárquico *Himno Da Carta*. Sin embargo, el himno sufrió varios cambios con el fin de reducir la carga anti-británica. El himno contiene tres partes de tres cuartetos, pero sólo se canta la primera. Los siguientes fragmentos aparecen al inicio de la novela y son el epígrafe perfecto para resumir el espíritu bélico y el recuerdo de las glorias pasadas “en las brumas de la memoria” que se ficcionalizan en la novela:

Heróis do mar, nobre povo,/ Nação valente e imortal,/ Levantai  
hoje de novo/ O esplendor de Portugal!  
Entre as brumas da memória,/ Ó Pátria, sente-se a voz/ Dos teus  
egrégios avós,/ Que há-de guiar-te à vitória!

La historia trata sobre Eduardo y Eunice, quienes migran a Angola. Tienen una hija: Isilda. Ella se casa con Amadeu, migrante alemán, a quien la frustración e insatisfactoria vida lo empujan poco a poco al alcoholismo. Dentro del matrimonio, Isilda y Amadeu tienen tres hijos: el mayor, Rui, epiléptico, que las malas lenguas dicen que es hijo del amante de Isilda, un oficial de policía; Carlos, mulato, hijo bastardo de Amadeu a quien Isilda acepta como su hijo; y Clarissa, la hija menor, la única del matrimonio, quien termina seduciendo hombres y siendo mantenida por sus amantes. Otro personaje protagónico es Lena, esposa de Carlos,

anteriormente habitante de las chabolas<sup>1</sup> de Malanje. La narración nos expone que, a pesar de ser un mulato y no ser el mayor, Carlos toma el papel de primogénito que no podrá tomar Rui por su enfermedad. De esta manera, Carlos decide la suerte de ambos hermanos: de Rui, al recluirlo en una clínica de salud en Lisboa, y de Clarissa, al empujarla a la prostitución después de correrla de su departamento en Ajuda (Lisboa).

Cronológicamente, la novela abarca 17 años: de 1978 al 24 de diciembre de 1995, con fechas intercaladas que van fijando los sucesos de la descolonización y las memorias de Isilda, Carlos, Riu y Clarissa. La novela inicia en el barrio de Ajuda,<sup>2</sup> en Lisboa, cuando Lena le comunica a Carlos que invitó a sus hermanos para la Nochebuena, después de 15 años de no verse. La narración describe los recuerdos y pensamientos de Carlos mientras espera la llegada de los invitados a su departamento; a la par, se intercalan los pensamientos y recuerdos de Isilda, quien narra desde la hacienda algodонера en decadencia ubicada en Malanje. También el lector puede observar la vida actual y los pensamientos de Clarissa y de Rui, ya asentados en Lisboa. De este modo, la historia se entreteje entre la etapa del colonialismo africano, el llamado descolonialismo y la vida de los “retornados”.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Barrios pobres marginales de Angola.

<sup>2</sup> Barrio a donde llegaban los migrantes de Angola.

<sup>3</sup> *Retornados*: Significa repatriados. Eran aquellos que regresaban a Portugal (su país de derecho) después de la proclamación de la independencia de los territorios portugueses en África. Eran ciudadanos con nacionalidad portuguesa que comenzaron a llegar masivamente a Portugal después del 25 de abril de 1974, cuando se instaura la democracia en el país, al finalizar la guerra colonial. Durante las décadas de los 70 y 80 se les llamaba *los retornados*. Se asentaban en los barrios de *retornados* (una especie de guetos ubicados principalmente en las afueras de Lisboa) donde llegaban sin condiciones económicas o financieras. Eran considerados un “estrato social con una condición especial” (Campina, s/f).

Desde la mimesis, se comprende que la novela no es histórica, sino que semeja la historia: “una referencialidad indirecta que conecta lo extratextual con lo intratextual” (Espezúa Salmon, 2005: 72). En esta novela, la realidad se ficcionaliza de tal forma que la historia se subjetiviza a través de los recuerdos de los personajes. La memoria de los personajes es el cronotopo que organiza el tiempo y el espacio de la narración. Desde los recuerdos, los personajes son las voces polifónicas que se constituyen desde ciertas percepciones de la realidad y que llegan a integrarse como metáforas.

Finalmente, la manifestación lingüística de la novela se construye a partir de enunciados emitidos por alguna de las voces de los personajes, en donde se combinan personas, tiempos pasados y presentes, diálogos y *fluir de conciencia*. La narración de la novela está en los límites argumentativos de la historia de la migración poscolonial. Por ello, su narrativa se caracteriza por un desplazamiento físico e interno que, en momentos de rupturas históricas, describe las nuevas relaciones sociales y económicas que dejan atrás la colonia, para dar paso al nuevo orden social (Bhabha, 1994).

### Angola desde los personajes

Angola fue colonia de Portugal de 1482 a 1975. En sus inicios, sus habitantes prefirieron como actividad principal el comercio. Durante los siglos XIX y XX fue un lugar de reclusión para delincuentes menores. Bajo el gobierno de António de Oliveira Salazar (1932-1968), especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, la agricultura en Angola comenzó a desarrollarse como la principal actividad económica. También se permitió que se asentaran algunos extranjeros como los *boers* y los alemanes; de tal forma que los nacidos en Angola antes de 1975 no llegaban al 7% (Bender, 1980). Las condiciones de los colonos no eran privilegiadas, ya que “los agricultores africanos de estilo tradicional ganaban por hectá-

rea, en promedio, aproximadamente 20% más que los europeos, 18.00 dólares contra 14.50 respectivamente” (Bender, 1980: 179).

En este periodo se prohibió el trabajo de los negros, por lo que se convirtieron en desplazados, lo que generó conflictos. Esta situación provocó la guerra del ‘61 que obligó a Portugal a incluir a los negros en el programa de asentamiento rural planeado (Bender, 1980). En diciembre de ese año se decretaron las leyes para la integración de los negros y se regularon las concesiones de la tierra y su ocupación. También se organizaron los cuerpos administrativos que coordinaron las leyes generales de las costumbres locales y se creó la Junta Provincial de Asentamiento de Angola, que desapareció con el cambio de gobierno en 1968 (Bender, 1980).

En la novela, Eduardo y Eunice, padres de Isilda, llegan a Angola a cultivar algodón. En la vida adulta de Isilda, la independencia es metáfora de la desdicha de los personajes. La situación entre negros y portugueses se presenta como eco a lo largo de la novela en los recuerdos, siempre desde la voz del padre de Isilda: “nos acabó gustando África con la entrega del enfermo a la enfermedad [...], nos acabó gustando ser los negros de nosotros, habituados a la violencia del clima y de las personas y a la inclemencia de la lluvia, a dirimir a tiros un desacuerdo o un capricho” (Lobo Antunes, 2002: 254). “*Los blancos de Lisboa tienen razón en burlarse de nosotros, en mirarnos como miran a los negros con la misma indiferencia o el mismo horror*” (Lobo Antunes, 2002: 256).<sup>4</sup>

En este momento histórico, son tres las situaciones de los negros: 1) como desplazados, 2) como integrados y 3) como *assimilados*. En la novela, esto se revierte como paradoja a la situación de los colonizados. Los negros desplazados no aparecen en la novela, pero los blancos están ocupando la figura de desplazados en la pro-

<sup>4</sup>Se respeta la tipografía utilizada por el autor: redondas, cursivas, paréntesis. Las autoras utilizaremos subrayados, negritas o corchetes, para explicaciones.

pia tierra colonizada, “*porque no entendemos Angola aún habiendo nacido en Angola, no la tierra, la variedad de olores, la alternancia de niebla y lluvia, de sumisión y furia, de pereza y violencia*” (Lobo Antunes, 2002: 257). Y su condición no es la de los dominantes, sino de deslocalizados entre los estratos subyugados y marginados más bajos: “en cierto modo éramos los negros de los otros de la misma forma que los negros poseían sus negros y éstos sus negros también en grados sucesivos bajando al fondo de la miseria, tullidos, leprosos, esclavos de esclavos, perros” (2002: 253).

El grupo de los integrados está representado por los negros sirvientes como Josélia y Maria da Boa Morte. Y el de los asimilados se sustenta en la figura de Carlos, quien logra ser miembro de la familia colonizadora y sobrevivir entre los blancos de Portugal. Estas situaciones producen una indefinición en un bucle en el cual no hay un reconocimiento del otro, lo que imposibilita una construcción identitaria del yo portugués, yo blanco, yo colonizador, yo negro, yo colonizado, yo africano. Esto puede explicar el discurso delirante y sin identidad de los personajes.

El racismo hacia los negros es marcado sobre la figura de Carlos. Es rechazado por Eunice quien nunca lo acepta como nieto: “no soy abuela de un mestizo”, y realmente no lo era (Lobo Antunes, 2002: 321). Es señalado por el amante de Isilda: “y un mestizo vestido como ellos sumido en una mueca de fastidio” (312); también es escondido para que no lo descubran los policías: “hacia las camionetas de carga de los negros, Carlos escondido en medio de nosotros con miedo a que lo descubriesen entre los blancos, se llamasen unos a otros, lo llamasen [por ser uno de ellos], lo golpeasen con la culata” (292), por no pertenecer a los blancos.

La situación de los colonizadores no era boyante. Era más probable que los negros ascendieran. Los colonizadores podían descender en la escala social e ir a vivir en las chabolas. Es el caso de Lena, mujer que vive en la miseria y que, al casarse con Carlos, es-

peraba “ascender” socialmente, aunque desposara a un negro. Ambos demuestran su desprecio mutuo: ella, por no haber ascendido socialmente y estar casada con un mulato; él, por ser Lena una chabolista: “Lena que no descansó hasta que no me casé con ella y la libré del Marçal,<sup>5</sup> de los parientes con tiriteras de paludismo en el hollín de la habitación vestidos de negro como si siguiesen viviendo en el Miño,<sup>6</sup> se tropezaban con cántaros de barro con santitos con pabilos de aceite a sus pies, los domingos sus tíos, sudando en sus chaquetones, recorrían cinco palmos de huerto con la esperanza de encontrar repollos” (Lobo Antunes, 2002: 15). Y ella con “asco, asco de blanca obligada a dormir con un guardés, un soldado, un jornalero” (102). Carlos es consciente de la situación y lo susurra en su mente: “(*siempre supiste que yo era negro, ¿no, Lena? Siempre todos supieron que yo era negro y me despreciaban*)” (106).

La construcción de la otredad desde la mirada de los “colonos y los nativos” deriva en una narración paranoide con un lenguaje inverso. Para Jacqueline Rose (*Apud.* Bhabha, 1994), el colonizador está a la defensiva porque los nativos quieren ponerse en su lugar y, a su vez, el nativo fantasea con ello. Esta inversión de papeles es real en el relato y provoca el discurso delirante de Isilda: el negro conquistando su espacio, otrora robado por los portugueses, por lo que el yo-colonizador pasa a ser el yo-expulsado. Carlos, el mulato descolocado se convierte, de facto, en el negro que ocupa el lugar más importante en la estructura familiar, el que le correspondería al primogénito-blanco-colonizador. La otredad se cambia y se anulan sus diferencias culturales y sociales, a costa de ser despreciado y negado por sus hermanos.

<sup>5</sup> Barrio.

<sup>6</sup> Río.

## Huida de Angola

Los movimientos rebeldes comenzaron en 1961, se agudizaron en 1968 y terminaron con la independencia en 1975. En la novela se narran los periodos más violentos cuando la hacienda es tomada. Para el 1 de mayo de 1975, 60,000 portugueses habían abandonado Angola. Al finalizar la guerra, solo quedaron entre 30,000 y 40,000 portugueses. Este suceso se presenta en la novela desde el dolor de los que se van, por dejar la única tierra que conocen, su madre-patria rumbo a un Portugal que los desprecia por ser africanos, aunque no sean negros. Y también desde el dolor de los que se quedan, porque ya no tienen nada. Entre ellos, está Isilda. Esto provoca una deslocalización y no pertenencia entre Carlos, Clarissa y Rui que se demuestra en su sentir:

como en el muelle de Luanda cuando aguardábamos el barco hablando sin saber lo que decíamos, cuando nos levantábamos sin saber que nos levantábamos, buscábamos el girasol y el algodón de la hacienda y encontrábamos personas y niños y cómodas con espejo y perros que gemían, buscábamos los arriates de azaleas y la terraza y encontrábamos cajas numeradas con tiza y policías y soldados que nos separaban con la escopeta (Lobo Antunes, 2002: 292).

Y en el delirio de Isilda:

*no una casa, un espacio en el que los muebles se perdían, toalleros inseguros, puertas flojas, anaqueles sacudidos, dientes de goznes, los pies del maíz que caminaban en las alfombras, los soldados, madre, van a robarme, a llevarme con ellos, a encerrarme en una choza, a colgarme del mango, las lozas y la hierba del cementerio en el pasillo, crucifijos, un fragmento de ángel* (Lobo Antunes, 2002: 389-390).

Antes de la huida, los personajes también son una metáfora de las condiciones sociales de los habitantes, las cuales se pueden resumir en el alcoholismo, la enfermedad y la prostitución (de Oliveira Marques, 1983). Amadeu, esposo de Isilda, es el alcohólico perdido que bebe para soportar la situación, que bebe para olvidar; poco escuchamos su voz, es más bien la imagen que sus hijos construyen de él:

mi padre que abría un armario [...] ningún whisky, ninguna ginebra, ningún vino, nada que lo ayudase a responder, a hablar, que lo salvase del desdén que le demostraban, si retrocediese diez años, si lo aceptasen en la Cotonang<sup>7</sup> otra vez, mi padre que cerraba el armario, se enderezaba, se alisaba la camisa, la chaqueta, el pelo, levantaba una copa imaginaria hacia mi abuela (193).

Las enfermedades padecidas por los más pobres son nombradas constantemente: la lepra y el paludismo. Además, se presenta la prostitución, ejercida por Clarissa, tanto en África como en Lisboa. Dentro de este complicado discurso se encuentra también la suerte de Angola, que pasa de un imperio a otro, de unas manos a otras. En los delirios de Isilda se muestra la inestabilidad del Estado desde la “convivencia” con los cubanos, con los americanos y con los rusos: “encerrada en Angola por los cubanos con el algodón perdido que nadie le aceptaba y se estropeaba en el campo” (44). “Si no le vendemos a Portugal le vendemos a Japón, fletar paquebotes es lo de menos y en lo que se refiere al transporte basta con que me entienda con los rusos o con los americanos del petróleo que labran el mar en Cabinda” (36).

La representación de la familia destrozada es una metáfora invertida de la familia como el orden colonial portugués. Esa familia

<sup>7</sup> Compañía algodonera portuguesa-belga.

en ruinas que nunca más se reunirá. Durante la época de Salazar, se difundió la consolidación de la familia bajo la triada *Deus, Pátria, Família*.<sup>8</sup> Se realizó una campaña educativa para promoverla con la cartilla *Lição de Salazar. A Trilogia da Educação Nacional* (Zubia Fernández, 2009). La familia perfecta se representaba con el padre como proveedor, quien al llegar a su casa se merecía toda la atención. Al mismo tiempo, se fomentan el amor a la Patria y el respeto a Dios. Sin embargo, nada de esto se encuentra en la novela; por el contrario, es la familia atípica de la “Lección de Salazar”, desmembrada, sin Dios y sin Patria. Con esto, se representa la caída del gobierno de Salazar, así como de la colonia:

los escombros a los que se refiere Lobo Antunes, los restos que iban a rearticular la nación portuguesa son los que se describen, se narran en *O Esplendor de Portugal*, con un declinar paralelo tanto de la familia portuguesa como del orden colonial portugués, antes y después de la Revolución de los Claveles de 1974, que se derrumba ante los ojos de estos seres que nacieron en la Angola colonial (Zubía Fernández, 2010: párr. 4).

La novela se nos desvela como un mundo posible, creíble, donde a través de las voces de los protagonistas se va retratando paralelamente parte de la historia de Angola y parte de la historia de los personajes, bajo un mecanismo de ficcionalización: enunciados entrecortados, encabalgados, fragmentados, con elipsis que se transforman en ventanas a los recuerdos (Espezúa Salmón, 2005). De esta forma, hay enunciados implícitos que constituyen las opiniones o situaciones históricas de Angola, junto con los enunciados que manifiestan el sentir de los personajes y sus puntos de vista que corresponden a distintos grupos sociales.

<sup>8</sup> Consultar la litografía de Martis Barata, *A lição de Salazar* (1938).

El fraccionamiento discursivo exige que el lector llene los vacíos y vaya reconstruyendo, no solo la historia de la familia, sino también la de Angola. Como estamos frente a una narración que corresponde a un mundo posible, la construcción del mundo ficticio radica precisamente en el drama familiar, en la deslocalización, la no pertenencia, la infelicidad y el drama humano que viven los personajes y no propiamente en el drama de la guerra.

### Estética de la novela

Esta novela se sustenta en el cronotopo del encuentro, el cual se caracteriza por la intensidad emotivo-valorativa que cargan los personajes. Bajtín plantea que el “tiempo se condensa aquí, se comprime, se convierte en visible desde el punto de vista artístico; y el espacio, a su vez, se intensifica, penetra en el movimiento del tiempo, del argumento, de la historia” (1989: 238). Los 17 años se reducen en unas cuantas horas mientras Carlos y Lena esperan el arribo de Clarissa y de Rui; a la vez, Clarissa, Rui e Isilda recuerdan sus propias vivencias desde sus espacios. De todos, su vida pasada y presente se condensa en un 24 de diciembre. En el *inter* temporal, aparecen otras fechas también reducidas a 24 horas, deícticos temporales que titulan cada capítulo: 24 de julio de 1978; 5 de junio de 1980; 21 de junio de 1982, en donde el contenedor principal es la memoria.

El espacio intensificado puede dividirse en dos: cerrado y abierto. Los espacios cerrados son el departamento de Ajuda, el departamento de Clarissa, el sanatorio, la hacienda, la estación de policía; lugares en donde suceden los encuentros y desencuentros personales y familiares, así como las reflexiones, sentires y pensamientos de los personajes. La desazón de estos espacios consiste en que ninguno es bello ni acogedor, lo que marca la tragedia personal y familiar como rasgo predominante en la novela. Los espacios

abiertos referen a los campos de girasoles, de azaleas y los cultivos de algodón; funcionan como entorno de la relación de los personajes con la naturaleza, con la belleza, con la África salvaje, con el arraigo a la tierra y el amor a la madre-patria.

Según Bajtín (1989), los encuentros suelen darse en las salas o en el umbral de las casas. En *Esplendor de Portugal*, hay una deconstrucción al no llegarse al encuentro físico en la sala del departamento de Ajuda. No obstante, el encuentro sí se lleva a cabo en la mente de los protagonistas, como una posibilidad. Es el caso de Clarissa, quien decide no ir con Carlos mientras piensa en lo que pasaría si fuera con su hermano, sentada frente al televisor comiendo palomitas y tomando *Coca-Cola*. O Isilda que recuerda la partida de sus hijos quince años atrás y las navidades pasadas en el interior de la hacienda.

El tiempo se condensa entre la hacienda de Isilda y el departamento de Carlos. En la hacienda, el tiempo es el corazón de la casa marcado por el tictac del reloj de pared. Es el corazón del mundo y el de los personajes. El reloj marca la muerte de Eunice, de Amadeu y del desmoronamiento de la casa. El tiempo es el tiempo interior de Carlos y Carlos es quien encuerda el reloj y se hace cargo de la familia:

Durante muchos años, si sucedía que me despertaba antes que los otros, pensaba que el tictac del reloj de pared en la sala era el corazón de la casa y me quedaba horas y horas con los ojos abiertos quieto en la oscuridad oyéndola vivir seguro de que mientras el péndulo se meciese de un lado para el otro sístole diástole, sístole diástole,

ninguno de nosotros moriría.

[...] pensaba que el tictac del reloj de pared en la sala era mi propio corazón y me quedaba horas y horas con los ojos abiertos quieto en la oscuridad oyéndome vivir. [...] sin entender que gra-

cias a mí podía rezongar, que cuando el reloj, cuando yo, dejásemos de sonar sístole diástole, sístole diástole la casa y mi familia y Angola entera desaparecerían, tenía que quedarme quieto, con algo en el pecho de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, para hacer existir *Baixa do Cassanje* y el día y el río (Lobo Antunes, 2002: 67-68).

En el departamento de Carlos, el tiempo está presente desde el primer capítulo, inasible y fugaz como el humo. Desata los recuerdos y marca todo el ritmo de la historia:

Lena me llenó el plato de humo, desapareció en el humo y mientras desaparecía la voz empañó los cristales antes de apagarse también [...] hasta que el humo se disipó, Lena regresó poco a poco con los dedos tendidos hacia la cesta del pan

—Hace quince años que no ves a tus hermanos de modo que de repente me di cuenta del tiempo transcurrido desde que llegamos de África, de las cartas de mi madre desde la hacienda primero y desde *Marimba* después (13).

Al enfrentar una espera interminable, Carlos no puede dejar de dar cuerda al reloj en Lisboa. Así, de manera simbólica, el reloj ya no representa el curso de la vida, sino la tortura de procurar la llegada de quienes no lo harán nunca:

vacilante con la nariz en el reloj le doy media hora más, tres cuartos de hora más, una hora más, pensativo, después de la hora le doy veinte minutos y se acabó, y otros veinte, y otros veinte más definitivos y, después de los veinte definitivos, cinco y cinco y cinco y cinco, todos ellos sin apelación, irritado por la velocidad de las agujas tan lentas cuando se tiene tiempo, tan rápidas cuando se tiene prisa (291-292)

Pese a la eterna espera, el tiempo en retroceso que depende del reloj de pulsera de Clarissa, abre la posibilidad del encuentro entre los hermanos:

si yo quisiera bastaría retroceder con el reloj de pulsera con correa elástica y la prima Deodata volvería a estar junto al sillón, retroceder hasta la época en la que mi padre no bebía, hasta el principio de la noche visitaría a Carlos en Ajuda, [...] cogería el tren, cogería el autobús, tocaría el timbre  
—Hola, Carlos” (370).

si atraso las manecillas del reloj de juguete hasta el principio de la noche lo encuentro sin duda esperándome en el apartamento de Ajuda (377)

Finalmente, el tiempo se detiene en Angola:

*aún habiendo nacido en Angola, no la tierra, la variedad de olores, la alternancia de niebla y lluvia, de sumisión y furia, de pereza y violencia, Angola, este presente sin pasado y sin futuro en el que el pasado y el futuro se incluyen desprovistos de cualquier relación con las horas, los días, los años, la medida aleatoria de los calendarios, cuando el único calendario es la llegada y la partida de los gansos salvajes y la permanencia de las águilas crucificadas en las nubes”* [palabras de Eduardo] (Lobo Antunes, 2002: 257)

Al analizar las situaciones descritas en la obra, se evidencia que los espacios abiertos son atemporales, rígidos solamente por la naturaleza, mientras que los espacios cerrados son construcciones humanas como el tiempo, representado en el simbolismo del reloj. En la hacienda, el reloj de pared marca la vida; en el Departamento

de Ajuda, marca la espera y en el departamento de Clarissa, el reloj de pulsera marca el pasado y la posibilidad del encuentro.

Las fechas que nombran los capítulos señalan 24 horas, 18 años de recuerdos; los relojes, por su lado, señalan los instantes en las vidas de los personajes. Pero el derrumbe no tiene tiempo, se queda en la tierra abandonada, en Angola. La superposición de tiempos –narrativos, virtuales, de posibilidad y en la memoria– asemeja el fluir de conciencia de los personajes y, a su vez, permite que la historia vaya de unas cuantas horas hasta dieciocho años. Lobo Antunes niega que sea una nueva estrategia narrativa: “o que os estrangeiros dizem que eu trago de novo para a literatura não é mais do adaptação à literatura de técnicas da psicoterapia: [...] a concomitância do passado, presente e do futuro” (2000: 14).

De esta forma, la narración se centra en sí misma, en el pensamiento y en el monólogo; en un habla directa, en una representación del sí mismo desde la memoria de los personajes y su percepción de la realidad. El diálogo interno se concreta en la crítica, en la descripción y conjunción de las situaciones sociales y políticas, así como en las diferencias de clases y de razas. Estéticamente, esta obra es un ejemplo de la dialogización interna que solo se puede convertir en

tal fuerza creadora de forma, allí donde las divergencias y las contradicciones individuales son fecundadas por el plurilingüismo social, donde suenan los ecos dialogísticos [...] que penetran en los estratos profundos de la misma, dialogizan el lenguaje mismo, la concepción lingüística del mundo (la forma interna de la palabra); en donde el diálogo de las voces nace directamente del diálogo social de ‘los lenguajes’, en donde el enunciado ajeno comienza a sonar como un lenguaje ajeno desde el punto de vista social, en donde la orientación de la palabra entre enunciados ajenos, se

transforma en su orientación entre lenguajes socialmente ajenos en el marco de la lengua nacional misma (Bajtín, 1975: 102).

Un ejemplo que sintetiza esta dialogización interna se representa en el casi-delirio de Isilda en el último capítulo del libro. Esto se expresa mediante distintas voces: la voz de las señoras de “sociedad”, los pudientes, que censuran al marido de Isilda; la voz de desaprobación de la madre de Isilda; la misma voz de Isilda, expresando su amor incondicional de madre; la crítica a Lena por ser pobre; la discriminación a los negros; la sensualidad de Clarissa; Isilda como esposa; la abundancia, la guerra, los nativos y los muertos de antes y de después. Este plurilingüismo manifiesta los distintos puntos de vista y de interpretaciones de la realidad que coexisten no solo en la memoria de Isilda, sino también en Angola. En este sentido, el narrador con su monólogo parece confundirse con el autor (Bajtín, 1975: 132-133) como se ejemplifica en el siguiente fragmento:

yo sin dejar de sonreír con los ojos tanto que ellas se callaron enseguida tragándose el escándalo [*Isilda*]

—¿Dónde descubrió Isilda a este paleta? [*voces de señoras de la sociedad*]... mis hijos orgullosos de mí, Carlos y Rui con los trajes de domingo, [*marca de clase social y su condición de madre*] Lena con aquella exageración sevillana de muchacha de chabola, [*clasismo*] si no he dicho nada y la acepté fue porque no podía esperar demasiado para mi hijo, era imposible que no se diesen cuenta por las aletas de la nariz y el pelo, [*racismo*] Clarissa un pelín excesiva en la manera de andar pero este año ni una observación por mi parte, una pregunta, haciéndome la distraída, sobre cuándo conseguirá a un hombre como se debe y se casará, [*el papel tradicional de la mujer vs. la “ligereza de cascos” de Clarissa*] mi marido sin beber [*el alcoholismo y la condición de esposa*], el algodón y

el girasol brillantes, *[la agricultura]* mi madre que no conoció la guerra, la enterramos en las tierras de labor antes de los cadáveres despedazados por los alfanjes, por las segadoras *[la guerra]* ... los tractores a la puerta del almacén, decir a Fernando que sirva la sopa y el pavo *[la producción e Isilda como patrona]*... de Corimba, detrás de los baobabs donde abrieron las zanjas que se distinguían a distancia por el vuelo de los pájaros, ... el olor de cuerpos sobre cuerpos cubiertos de moscardas casi llegaba a Luanda ... *[el levantamiento]*... *la tropa del gobierno y los extranjeros de la Unita nunca estuvieron aquí, los bailundos nunca escaparon hacia el bosque, [el levantamiento] nunca dejé a mis hijos en el muelle hacia Lisboa [la descolonización], ni un solo cadáver en las calles de Luanda*” (Lobo Antunes, 2002: 383-385).

En suma, Isilda es el nudo en torno al cual se ramifica la genealogía que permite la reconstrucción de la memoria (da Silva Duarte, 2000). Su desgracia es señalada cruelmente por su madre: “un borracho, un mestizo, un enfermo, una muchacha que acabará en las barracas de la isla tendiendo ropa con las otras desgraciadas mientras los clientes llegan” (Lobo Antunes, 2002: 384). En este tenor, Isilda está a caballo entre dos espacios y dos momentos: el de los colonos cuando recuerda y cuenta su historia pasada y presente; y el de los post-colonos, el vínculo con los “retornados” a Lisboa en la figura de sus hijos (Zubía Fernández, 2007). Este personaje representa también a la madre-patria y es el hilo conductor entre los hechos históricos como la colonia y la independencia, hasta los hechos íntimos como la soledad y el aislamiento. Ella es el símbolo de la “*não* retornada” (Zubía Fernández, 2010), el dolor por la Patria y por el despojo.

## Estructuras narrativas y goce estético

Algunas de las estructuras narrativas que sustentan la novela son paralelas a la colonización y descolonización, tales como la deslocalización de Carlos, Rui y Clarissa, el derrumbe de Isilda, la soledad e infelicidad de los personajes. Estas estructuras se presentan en cada uno de los capítulos, en las voces de los personajes. Las descripciones sobre la tristeza, la desubicación, la inconformidad, la guerra, el derrumbe, las ruinas constituyen una tematización que se inclina más hacia el desasosiego que hacia el optimismo. La colonia que se derrumba está presente también en el derrumbe de la memoria. La novela es repetitiva en el tema de las ruinas:

en pedazos de estera buscando a nuestro alrededor grillos, hormigas, escarabajos, huevos de insectos con los dedos, las uñas, una punta de tenedor, un cabo de madera, solas en Chiquita entre las ruinas de la vivienda, las ruinas del comercio y las ruinas de las chozas de tal modo calcinadas, desmanteladas, cubiertas de hierba, raíces, grama, que si fuese ahora de viaje con mis padres a Dala Samba no daríamos con la aldea, sólo los eucaliptos, los mangos, las cenizas que el viento y las quemas dispersarían en breve como dispersarían a los mutilados del gobierno (Lobo Antunes, 2002: 186).

La aparente fragmentación discursiva permite estructurar la novela. La repetición de fragmentos temáticos al interior de los capítulos propicia la cohesión discursiva; así, la relación temática entre capítulos establece la coherencia interna del texto. En algunos casos, esta estrategia puede ser también una anáfora que acenúa la tematización. Esto permite construir la unidad temática que compone las estructuras narrativas y facilita la recuperación de la historia dentro de la memoria de los lectores (van Dijk, 1980): el

tictac del reloj; Amadeu, borracho y payaso; el señalamiento hacia Carlos como negro o mestizo; la enfermedad de Rui y su escopeta de perdigones; el árbol de la China; los vestidos de Isilda y lo bien que se le ven; la bola de cristal de Navidad de la oficina del oficial de policía.

Además de esta estrategia, el autor utiliza la repetición de diálogos que se introducen con guiones a lo largo del mismo capítulo. Aunque en un principio estas repeticiones semejan un discurso plagado de elipsis (...), no son más que dilaciones discursivas: el enunciado comienza en una parte, entra la dilación confirmando o incluyendo otro tema y termina con el tema inicial. Estas estrategias permiten darle cohesión al capítulo:

-Tú eres negro

...

-Tú eres negro

...

-Mi hermano es negro

...

-(*Tú eres negro*)

[...]

-Tú eres negro

Repitiendo con una insistencia maniaca

-Tú eres negro

repitiendo

-Tú eres negro

y

-Tú eres negro

[...]

*(siempre supiste que yo era negro, ¿no, Lena?, siempre todos supieron que yo era negro ... (Lobo Antunes, 2002: 95-107)*

La superposición de planos discursivos que provoca la polifonía no se caracteriza solo por las voces de los personajes, sino que también intervienen ambientes, reflexiones, pensamientos. Los enunciados se encuentran en diferentes personas, tiempos, modos; son enunciados afirmativos, negativos, preguntas. Hay también diálogos, letras redondas, cursivas y paréntesis. El tipo de enunciados, la puntuación (o su ausencia) y las marcas tipográficas funcionan como delimitadores del significado: quién habla, cuál es su intención comunicativa, el tono de la frase. De igual manera el lenguaje contiene numerosas figuras literarias, como se pudo apreciar en el fragmento anterior y en el siguiente:

—Te juro que no he visto nada, hija, no he visto nada, con el bolígrafo en la boca fingiendo que pensaba, se iluminaba, intentando convencerme de su habilidad al escribir Sena en el nueve horizontal, hurtara en el siete vertical [*recuerdo de Isilda sobre su padre, introducido en discurso directo sin puntuación y sin contexto lingüístico*].

—Esto es coser y cantar, qué necesidad tengo de mirar las soluciones

(padre) [*paréntesis para acotar la participación del personaje que está hablando*]

sentada con mi marido en la terraza, Amadeu leía el periódico de Lisboa que el cartero nos entregaba con un mes de retraso, yo embarazada de Clarissa deseando que fuese de noche para que ninguna voz, ninguna presencia me molestase, sola en la cama con el árbol de la China tirado en la alfombra, los goznes de la cancela al compás del viento, mi marido dejó el periódico en el borde del balcón, me miró y mientras me miraba Clarissa se me movió en el vientre, [...] yo gorda, hinchada, deforme, mi madre apareció a mi lado contenta, orgullosa [*escena distinta a la anterior, en primera persona, íntima. Recuerdo en presente*]

*(el olor a verbena, me acuerdo del olor a verbena y de otros olores de plantas, tilo, melisa, albahaca, manzanilla) [la provocación de los sentidos desata el recuerdo como ambiente. Como no es un enunciado que sea acción, funciona como situación y ambiente o acotación]*

una de sus manos en la cintura y la otra arreglándose el peinado con gestos menudos de tórtola *[descripción de Eunice]*

*(las acacias el olor a verbena mi padre muerto Carlos mi hijo Carlos Rosarito Carlos) [ahora nos damos cuenta que es un recuerdo provocado por los olores]*

sacudiendo la cabeza para destacar los pendientes

—Nueve horizontal Sena, a ver, decidme si no sigo siendo interesante, seis vertical hurtara, decidme si no me seguís queriendo.”

*[anáfora sobre el comportamiento de Eunice -que le quitaba los crucigramas a Ernesto-. Se rompe la continuidad discursiva y los recuerdos de Isilda vuelven al pasado, manifestados en tiempo presente, en la enunciación performativa actual de Isilda]* (Lobo Antunes, 2002: 164-165).

## Conclusiones

Los mecanismos de ficcionalización y estéticos que caracterizan la obra son descripciones desde la subjetividad de los personajes, basada en la memoria y el tiempo. La deslocalización de los personajes fortalece su indefinición identitaria, lo que impide identificar al otro ¿quién es el otro? Esto se fortalece con la fragmentación discursiva y el fluir delirante de la memoria de los personajes. La historia de Angola se oscurece al mismo tiempo que la narración de la historia. Es una novela de la desesperanza, de las pérdidas de la identidad, de la pertenencia, del amor y de la familia. La memoria en el tiempo cohesionan el discurso fragmentado para llevar la novela hacia la pérdida del esplendor de Portugal.

El estilo de la novela exhibe densidad y belleza en conjunto, con poca ambigüedad temática, así como con gran riqueza literaria y emotiva que mueven los sentimientos para convertirnos en testigos del desgarramiento de una familia. Esta provocación hacia el goce estético (Eco, 1992) es lo que coloca a esta novela como una de las grandes entre la literatura.

## Bibliografía

- Bhabha, Homi K., 1994, *El lugar de la cultura*, Editorial Manantial, Buenos Aires.
- Bajtín, Mijail, 1989, *Teoría y estética de la novela*, Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra (trad.), Taurus, Madrid.
- Bender, J. Gerald, 1980, *Angola. Mito y realidad de su colonización*, Siglo XXI editores, México.
- Campina, Ana, 2016, *(E/I)Migrantes e “retornados” em Portugal. Direitos humanos, geopolítica e os fluxos migratórios (do estado novo a democracia)*, Working paper núm. 60. Observatório político, Lisboa. Disponible en: [www.observatoriopolitico.pt](http://www.observatoriopolitico.pt). 9 pp.
- Cassany, Daniel, 2000, *La cocina de la escritura*, Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona.
- da Silva Duarte, Maria Manuela, 2000, *O Esplendor de Portugal: do tempo vivido ao tempo evocado*, Dissertação apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto para obtenção do grau de Mestre em Estudos Portugueses e Brasileiros, porto, Portugal.
- de Oliveira Marques, A. H., 1983, *Historia de Portugal*, vol. II, Fondo de Cultura Económica, México.
- Eco, Umberto, 1992, *Obra abierta*, Planeta/Agostini, Barcelona.

Espezúa Salmón, Dorian, 2005, “Ficcionalidad, mundos posibles y campos de referencia”, *Dialogía*, núm. 1, pp. 69-96.

Lobo Antunes, António, 2002, *Esplendor de Portugal*, Mario Merlino (trad.), Biblioteca Lobo Antunes/ Editorial Siruela, Madrid.

van Dijk, Teun A., 1980, “El procesamiento cognoscitivo del discurso literario”, *Acta poética*, núm. 2, pp. 3-26.

\_\_\_\_\_, 1988, *Estructuras y funciones del discurso*, Siglo XXI editores, México.

Zubía Fernández, Daniel, 2010, “La ‘nao retornada’ Isilda, el resplendor que desvaneció”, en *Al límite. I Congreso de la SEEPLU*, Facultad de Filosofía y Letras, Editorial Avuelapluma, Cáceres, pp. 211-232.



# Temática circense en los cuentos *El vuelo de los cóndores* de Abraham Valdelomar y *Fénix* de Julio Ramón Ribeyro

## The circus theme in the short stories *El vuelo de los cóndores* by Abraham Valdelomar and *Fénix* by Julio Ramón Ribeyro

Jesús Humberto Santivañez Valle  
Universidad Nacional del Centro del Perú, Huancayo, Perú  
santillo5@hotmail.com

Resumen: Este trabajo examina el tema del circo en dos importantes cuentos de la literatura peruana, *El vuelo de los cóndores* y *Fénix*, narraciones que pertenecen al Postmodernismo y al Neorrealismo respectivamente. Mediante una metodología de crítica sociológica aplicada a la literatura, se analizarán tres tópicos en común en el contenido de estos dos cuentos clásicos de la literatura peruana, los cuales son: la problemática laboral del circo, principales personajes circenses y el valor social del circo. Los resultados de este análisis servirán para comprender la temática circense en la obra de ambos escritores, Abraham Valdelomar y Julio Ramón Ribeyro.

Palabras clave: cuento peruano, postmodernismo peruano, neorrealismo peruano, crítica literaria, circo.

Abstract: This research examines the theme of the circus in two important short stories of Peruvian literature, *El vuelo de los cóndores* and *Fénix*, which belong to Postmodernism and Neorealism respectively. Through the sociological critique methodology in the literature, three topics in common will be analysed, such as the circus's labor problems, main circus characters and the social value of the circus in these two classic tales of Peruvian literature. The results of this analysis will help us understand the circus theme in the work of both writers, Abraham Valdelomar and Julio Ramón Ribeyro.

Keywords: Peruvian Short Story, Peruvian Postmodernism, Peruvian Neorealism, Literary Criticism, Circus.

Recibido: 19 de febrero de 2020

Aceptado: 10 de mayo de 2020

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v13i27.532>

Se entiende al circo como un lugar atractivo al ser humano y, más aún, a la sensibilidad del artista. Tanto así que en la realización de su expresión conviven toda una amalgama de formas estéticas como la danza, la música, el teatro, la pintura, entre otras. En cuanto a la literatura, esta no deja de participar en el fenómeno circense, tomándolo en cuenta desde diversas formas en su abordaje.

Desde una perspectiva dialéctica, el circo tiene un carácter complejo en donde confluyen, se relacionan y se diferencian toda una amalgama de estratos sociales unidos por el espectáculo: “El circo es entonces un arte aristocrático y popular a la vez. Hace compatibles dos nociones que, en general, se excluyen. Al momento de su creación, a finales del siglo XVIII, el circo moderno atrae un público de aristócratas y burgueses, pero con el paso de los siglos siguientes

y de su difusión geográfica, se abrirá a un abanico muy amplio de categorías sociales” (Bailly, 2009: 64).

Por esta razón, entendemos que los escritores peruanos, Abraham Valdelomar y Julio Ramón Ribeyro, como artistas sensibles ante las circunstancias históricas y sociales en que se desarrollaron, manifestaron atracción hacia el fenómeno circense y exteriorizaron dicho interés mediante la creación de los cuentos *El vuelo de los cóndores* y *Fénix*, respectivamente; narraciones concebidas en diferentes contextos históricos, pero que se vinculan por el común denominador del circo como principal escenario literario.

En primer lugar, *El vuelo de los cóndores* fue publicado en 1918 como parte del libro *El caballero Carmelo*. Este “cuento criollo” es un hito en la narrativa peruana, ya que marca el inicio del Postmodernismo, puesto que las acciones se llevan a cabo en el apacible puerto de Pisco, utilizando un lenguaje sencillo que, en su acertada estética, abandona el exotismo inicial del Modernismo para volcarse a temas más cercanos e íntimos en las costumbres criollas al interior de la sociedad peruana (Garayar, 2014: 25).

*Fénix*, por su lado, fue publicado en 1964 como parte del libro *Tres historias sublevantes*. Sus acciones se ambientan en la selva peruana y va dedicado a la memoria del poeta revolucionario Javier Heraud. A su autor, Julio Ramón Ribeyro, se le ha catalogado como “neorrealista”, ya que formó parte de la Generación del 50. Los narradores de esta generación, influenciados por una tradición literaria vanguardista, renuevan las letras peruanas, debido a que modernizaron el discurso narrativo al poner en práctica diversas técnicas literarias de tradición universal en la escena local, como las utilizadas en el Siglo de Oro Español, la narrativa decimonónica, la cuentística misteriosa de Poe, el expresionismo de Kafka, el monólogo interior de Joyce o la literatura de vanguardia de la Generación Perdida (Tenorio, 2002: 124).

Como se aprecia, las circunstancias de Valdelomar y Ribeyro son distintas. La distancia cronológica entre la publicación de los dos cuentos es de 46 años. Además, al nacimiento de Ribeyro, 1929, Valdelomar llevaba muerto una década. Es innegable que durante estos años hubo muchos cambios significativos en las estructuras de la sociedad peruana. Por ello, también existe una gran diferencia estética en la cuentística de ambos autores. Entendemos que cada hombre es producto de su tiempo y, en este caso, se refleja en la producción de su obra artística. Es por esta razón que mediante la crítica sociológica aplicada a la literatura buscaremos profundizar en *El vuelo de los cóndores* y *Fénix*.

Partimos entendiendo que el contenido de la literatura encierra descripciones de la realidad social que le es contemporánea. Más aún, la literatura no solamente es un documento para la sociología, sino que se convierte en sociología propiamente tal, en la medida en que es reflexión sobre la sociedad, sobre la situación que le rodea al hombre en la sociedad, o sobre su propia condición en la sociedad (Lukács, 1989: 89).

Así, desde esta base realista de la literatura y el reflejo estético que esta ejerce con respecto al individuo decodificador del mensaje literario, la acción de crítica hacia el objeto estético que desarrollaremos en el presente trabajo, tratará de ser sensiblemente objetiva, en la medida que la crítica estética puede serlo, teniendo como variable al hombre y su complejidad, como lo sostuvo de manera paradigmática el maestro José Carlos Mariátegui cuando abordó la crítica literaria peruana en su ya célebre séptimo ensayo: “Pero esto no quiere decir que considere el fenómeno literario o artístico desde puntos de vista extraestéticos, sino que mi concepción se unifica, en la intimidad de mi conciencia, con mis concepciones morales, políticas y religiosas, y que, sin dejar de ser concepción estrictamente estética, no puede operar independiente o diversamente” (Mariátegui, 2010: 181).

Por lo tanto, siguiendo la anterior directriz en sus bondades y limitaciones, ejerceremos la función de crítica literaria, tomando en cuenta el común denominador del circo como microcosmos que refleja a una determinada sociedad. Es por ello que el presente estudio literario busca comprender la temática circense en ambas narraciones y, guiados por tal objetivo, analiza tres aspectos en concreto, los cuales son: *a)* la problemática del circo como negocio de explotación laboral, *b)* principales personajes que integran el circo y, *c)* valor social que cumple el circo en estas dos piezas de la cuentística peruana.

### Problemática del circo como negocio de explotación laboral

El circo es una entidad de actividad económica que involucra capital monetario y humano, conformado este último por los trabajadores. La literatura como arte no tiene como fin profundizar en dicho fenómeno, de esta labor se encargan las ciencias administrativas y económicas; sin embargo, la literatura representa diferentes aspectos que involucran al hombre en un mundo en plena ebullición mercantil.

Los dos cuentos que analizamos giran en torno al trabajo en el circo. *El vuelo de los cóndores* se divide en siete bloques numerados en romanos, desde la llegada del circo al puerto de Pisco hasta su retirada vía marítima, alcanzando su punto cumbre en el capítulo V, pues se asiste al accidente que sufre la niña acróbata, Miss Orquídea, al realizar de manera fallida la repetición de “El vuelo de los cóndores”, un salto mortal en columpio, elevada a una altura de considerable envergadura.

Todo lo apreciamos desde la perspectiva del niño Abraham, quien se siente muy entusiasmado ante el arribo del circo a su pueblo. Él no conoce a detalle el engranaje productivo ni las dinámicas

económicas que rigen la existencia de esta empresa de entretenimiento. Su impresión cambia al final del capítulo V: “Papá nos hizo salir, cruzamos las calles, tomamos el cochecito, y yo, mudo y triste, oyendo los comentarios, no sé qué cosas pensaba contra esa gente. Por primera vez comprendí entonces que había hombres muy malos” (Valdelomar, 2014: 147).

En este punto, su admiración infantil por el circo muda hacia una compasión melancólica que despierta un pensamiento crítico: ¿se sabe a qué hombres va dirigido el superlativo de “muy malos”? Existen dos posibilidades: el personal que integra el circo o el público espectador. Al parecer el calificativo recae en la gente del circo, ya que no se evidencia un tono autocrítico, puesto que el mismo niño Abraham y su familia integran al grueso del público; entonces, ¿qué gente del circo es la culpable? Pueda que el hombre viejo y grave que siempre acompaña a Miss Orquídea y quien maquina la repetición de la acrobacia trágica, ¿quizá sea este el dueño del circo? También pueda que el calificativo recaiga en sus acompañantes, de quienes se infiere que son sus padres, Miss Blutner y Mister Kendall. No lo sabremos con exactitud, pues la gramática del cuento se presta a una polivalencia semántica de obra abierta; lo innegable es que Miss Orquídea es víctima del espectáculo, siendo ella el eslabón más débil (infante, mujer y proletaria) por donde se puede quebrar la cadena mercantil del negocio y espectáculo circense.

En el siguiente bloque narrativo se asiste al desfile del circo, pero ya sin Miss Orquídea. Se aprecia el paseo de su caballo, con un listón negro, sin ella a cuestas. En el último bloque el niño Abraham reconoce a la niña tullida sentada en una terraza cercana al mar, y de esta manera comienza el desarrollo de una inocente amistad. Asistimos al primer enamoramiento que experimenta el protagonista, sentimiento que va acompañado de compasión. En este apartado, el atractivo que ella despierta en el niño llega a su

esplendor cuando se miran en silencio en conexión emocional: “Yo me acercaba a la baranda de la terraza, pero no hablábamos. Siempre nos sonreíamos mudos y yo estaba mucho tiempo a su lado” (Valdelomar, 2014: 148). Experiencia que llega a su conclusión con la despedida que se dan ambos con la vocalización de un triste “adiós” la primera y la última vez en la que los dos se dirigen la palabra.

Recordemos que uno de los logros de Valdelomar es el haber sido pionero de la presencia del niño en la literatura peruana: “Demostramos que los cuentos anotados [*El caballero Carmelo*, *El vuelo de los cóndores* y *El hipocampo de oro*] dada su valía, antigüedad e influencia, se constituyen por sí mismos en precursores o iniciadores de la cuentística infanto-juvenil del Perú” (Vásquez, 2000: 134). Así, en este cuento los dos protagonistas son infantes: Abraham y Miss Orquídea. La voz que nos llega como ente narrador proviene del primero, y nosotros como lectores sufrimos con la suerte de la pequeña acróbata vía este testimonio emocional.

Uno se preguntará, ¿y qué tiene que ver esto con el negocio del circo? Pues bien, el circo es metáfora de la vida. “Al igual que en la poesía o en el arte, el circo se expresa con metáforas. Substituye imágenes y movimientos por objetos o cosas que pueden ser afectos (sensaciones, sentimientos), ideas, eventos, situaciones” (Bailly, 2009: 74), y en la vida existe injusticia, muchas de carácter laboral económico. El protagonista, a su temprana edad, puede juzgar de manera consciente sobre lo doloroso de este acontecer. Este hecho desagradable marca su primer amor. El niño Abraham fantaseará con la sutileza de la primera ilusión, pero también sufrirá al no poder hacer nada al respecto.

Si concebimos la categoría del trabajo desde una perspectiva marxista, como “una síntesis de acciones y/o actividades que, con esfuerzo y disciplina, violenta la realidad con el objetivo de la producción de potenciales valores de uso” (León, 2002: 76), encon-

tramos que el trabajo que ejecuta Miss Orquídea no cumple con un objetivo humanístico, puesto que no la “enriquece mediante la sublimación de sus energías” (78), esto es, que al ser ejecutado el trabajo, ella no se realiza como humano íntegro. Veamos.

Al establecer diferencias entre los dos protagonistas, encontramos datos objetivos que demuestran que el ambiente en que vive Abraham es protector. Asistimos al amparo de sus padres tanto a nivel físico como psicológico; él solo tiene la obligación de ir a la escuela y portarse bien. Además, se observa la unión fraternal del protagonista con sus hermanos. En cambio, Miss Orquídea es una niña que trabaja en un ambiente peligroso; su realidad es completamente diferente a la de Abraham. Como se coligió anteriormente, labora junto a sus padres (lo más seguro es que proviene de una familia tradicional de acróbatas); sin embargo, ellos no la protegen adecuadamente, y este descuido tiene un resultado devastador. Ella no es libre, sino que sufre la dictadura laboral, antihumana, de los que administran el circo.

Ahora, analicemos el hecho de que la niña ya cumplió de manera eficaz la acrobacia mortal, pero a insistencia del negocio del espectáculo tiene que repetirlo, acción que ocasiona la tragedia. Reflexionemos sobre las consecuencias físicas inmediatas que son muy descarnadas en la literalidad del cuento: “El golpe fue sordo. La recogieron, escupió, y vi mancharse de sangre su pañuelo, perdida en brazos de esos hombres” (Valdelomar, 2014: 147). Se entiende que el daño físico que sufre es de consideración, a tal punto que origina una gran hemorragia, lo que la deja muy débil, deteriorada: “Vi una niña muy pálida, muy delgada, sentada, mirando desde allí el mar. No me equivocaba: era Miss Orquídea, en un gran sillón de brazos, envuelta en una manta verde, inmóvil” (148). Cuando Abraham se despide de ella, la impresión en el niño se relaciona con la palidez de enfermedad, con un caminar lento

sin energías y con episodios repetitivos de tos (148), que evidencian las consecuencias del accidente acrobático.

Un objetivo de este cuento es presentar el recuerdo melancólico del primer amor. Desde una perspectiva infantil, se puede apreciar cómo la atracción maravillada por el esplendor del espectáculo se torna en tristeza trágica que raya con la muerte. Al analizar este hecho, nos damos cuenta de que la naturaleza mercantil del circo es la que origina lo trágico. La naturaleza explotadora de este negocio afectará al más débil: Miss Orquídea. Ella es una niña indefensa que arriesga su vida por el espectáculo. Aquí es importante reflexionar sobre la explotación laboral que sufre Miss Orquídea; al respecto, veamos la tercera acepción del término explotar:<sup>1</sup> “3. Utilizar en provecho propio, por lo general de un modo abusivo, las cualidades o sentimientos de una persona, de un suceso o de una circunstancia cualquiera” (Real Academia Española, 2001: 692). Si analizamos la situación de la protagonista, ella cumple muchas de las características que la convierten en un ser explotado. Es una niña indefensa de gran talento, pero de quien es fácil abusar en beneficio de la empresa circense.

La condición de Miss Orquídea expresa la tradición del circo en relación con la muerte: “La acrobacia antigua era a menudo ligada a ritos fúnebres: el salto del acróbata, la habilidad del contorsionista que tenía como función conjurar la muerte mimando el surgimiento irreprimible de la vida” (Starobinski, 2002: 101). Riesgo de muerte que está íntimamente ligado con la ausencia del carácter de sublimación de energías que todo trabajo debiera de cumplir (León, 2002: 76), y que es desvirtuado, debido a la explotación laboral que se comete en desmedro de la integridad de la protagonista.

Al comprender tal riqueza expresiva en *El vuelo de los cóndores*, nos percatamos que también denuncia la explotación laboral infantil y la desvirtuación de la naturaleza del trabajo en su relación

con la muerte en el contexto circense. A respecto, en vida, Valdelomar tenía la preocupación por los infantes; como intelectual, manifestó este interés tanto en sus creaciones literarias como en los discursos ofrecidos durante el ciclo de conferencias que realizó en sus viajes al interior del Perú: “El pisqueño [Valdelomar] verdaderamente ofreció una espléndida clase colmada de frases dulces y sanos consejos, elaborados y proferidos con genuino amor a la niñez. Pronunció su regia *Oración a San Martín*, que los escolares aplaudieron frenéticamente” (Espinoza, 2014: 97).

En cuanto a *Fénix*, la explotación laboral es mucho más descarada que *En el vuelo de los cóndores*, debido a que asistimos a una época histórica y literaria distinta a la de Valdelomar. Ribeyro se inscribe en una escuela “neorrealista” para manifestar un mensaje crítico con respecto a la vorágine citadina, siempre en constante lucha dominante del más fuerte por sobre el más débil en un ambiente dialéctico. Debido a este dinamismo, se ha calificado a Ribeyro como: “un gran explorador de formas literarias” (Gutiérrez, 1999: 12). Verbigracia, en *Fénix* se aprecia una técnica literaria experimental y dinámica: el monólogo interno desde múltiples perspectivas; diferentes personajes toman la palabra para manifestar sus diversos puntos de vista, entretejiendo así la trama narrativa.

Un punto clave para comprender la explotación laboral en este circo es reflexionar sobre el pensamiento del dueño de esta empresa, que, a diferencia con *El vuelo de los cóndores*, recae en Marcial Chacón, quien se expresa a través de monólogos. Lo singular en su confesión es que Chacón expone su (in)moralidad sin tapujos:

Pero sobre todo, hago que trabajen los demás ... Soy superior a ellos, ¿quién me lo puede discutir? Reconozco también que hay superiores a mí: los que tienen más plata. El resto, son mis sirvientes, los compro. Soy superior al enano Max, más alto que él, más rico: le pego cuando me da la gana. Soy superior a Irma, puesto

que la alimento y hago que se gane la vida y la meto a mi cama cuando me place. Soy superior a Fénix, porque puedo despacharlo del circo en cualquier momento u ordenarle que levante pesas más pesadas. Soy superior al oso porque soy más inteligente. Soy superior a todos estos soldados porque no tengo jefe (Ribeyro, 1972: 124).

Los parámetros con los cuales Chacón mide y se siente dominante son los siguientes: físico (sobre Max), sexual (sobre Irma), de independencia laboral (con respecto a Fénix y a los soldados), racional (ante la naturaleza animal de Kong). Y, sobre todo, estos parámetros giran en torno al poder económico.

Por el nivel del habla que utiliza este empresario, nos percatamos que se trata de un “criollo”. Esta categoría de comportamiento social en la realidad peruana se relaciona con la “criollada, la pendejada, la viveza”. Veamos la acepción de la locución sustantiva “viveza criolla”: “Habilidad para aprovechar las circunstancias con el fin de obtener beneficios en desmedro de otros” (Academia Peruana de la Lengua, 2016: 1016). Esta práctica es la característica imperante que guía su accionar; así cuando el oso Kong no puede pelear porque está deteriorado físicamente, el empresario no desea perder dinero e idea disfrazar a Fénix con una piel de oso: “Lo peor sería que el oso se me derrumbe en plena pelea y se den cuenta de la estafa” (Ribeyro, 1972: 132). Y ya cuando se va a consumir el engaño, se dirige al público en tono patético: “Arriesgando mi vida no vacilo esta noche en salir al ruedo frente a tan furioso enemigo, solamente por el cariño que tengo a mi público y porque la divisa de mi circo es: ‘Entretener, aunque reventemos’” (136).

Vía los monólogos de Chacón nos formamos un concepto acerca del pensamiento que le guía y que lo configura como un tipo de lastre humano presente en la sociedad:

“El vivo vive del pobre y el pobre de su trabajo” ... Entiéndase como “vivos” a las alimañas o sanguijuelas que viven de su retorcida inteligencia chupando la sangre de la sociedad, sean estos profesionales o delincuentes comunes. Proliferan en la sociedad donde se enquistan medrando de la buena fe y confianza de las personas, y hasta alardean de sus “proezas”, destruyendo al mismo tiempo algo precioso en la sociedad: la confianza (Morillas, 2014: 53).

A quien se engaña con la farsa de un enfrentamiento trucado es al público espectador. Esta falsificación de lucha circense es punto clave en la narración pues se constituye en símbolo social y estético, ya que plantea las categorías de alienación y desalienación que se presentan en constante pugna en el ámbito del trabajo. En este cuento, gana la desalienación vía el accionar de Fénix. Entendemos esta categoría como el salto cualitativo que recalca en la iluminación de naturaleza juiciosa que guía al hombre en su integridad individual y social como: “el control consciente, libre en el caso de que ataña a un solo individuo, y democrático, en el caso de que ataña a una colectividad (es decir, autogestionado en todos los casos), de los procesos de subjetivación, praxis y objetivación de la realidad que realizan los sujetos en sus vínculos” (León, 2002: 144).

En el acuerdo laboral de la farsa de lucha, el patrón, de conducta “criolla”, no cumple con lo pactado, lo que sorprende a Fénix: “Pero ¿cuándo terminaremos? Tiene que hacerme la seña ... ¡Otra vez el puñete! Y se va para atrás. Eso no me lo había dicho, que me iba a dar fuerte en la cabeza” (Ribeyro, 1972: 138). Chacón se aprovecha de la ocasión para maltratar a Fénix. No obstante, el accionar del fortachón, cansado de tanto abuso, mudará en acto rebelde en contra de la alienación a la cual ha sido sometido en trabajo explotador, inhumano: “Harto ya, hartos Chacón, hartos de tanto calor, de tanto contrazuelazo. Déjame echarme sobre ti un rato, sólo un ratito” (140).

Debido a que asistimos a un texto literario, este acto de desalienación tiene una significativa carga estética. Reflexionemos en la semántica del nombre circense del fortachón, Fénix, y en la mudanza en disfraz de piel de oso; ambos tópicos connotan cambio, rebeldía ante la alienación establecida por la explotación laboral del circo como también un renacer esperanzador hacia una nueva consciencia individual y colectiva. Fénix aplastará a Chacón ante el sobresalto del público espectador: “¿No oyes cómo grita la gente? Diles que hacemos circo, circo para que se entretengan. Circo hago desde que nací. Haz circo tú también” (Ribeyro, 1972: 140).

Aquí se configura la presencia de una imagen simbólica y compleja que debido a presentarse en el circo es de semántica problemática, en vaivén entre la realidad y lo ficticio: “La imagen ofrece, al contrario, la ilusión de crear un contexto, de reflejar la realidad en el conjunto de sus dimensiones mientras procede por abstracción de un fragmento de realidad. Este poder de la imagen es problemático cuando pretende transcribir fielmente lo real. El circo se inscribe en otra lógica. Las imágenes que nos deja ver son siempre ficción” (Bailly, 2009: 74).

Ahora bien, tratemos de interpretar esta imagen circense del cambio de rol y disfraz, y su relación con la desalienación por parte de Fénix. Este accionar se constituye en cambio cualitativo de iluminación en camino de libertad, desafiante al *statu quo* representado por el poder militar, que no distingue entre el disfraz y el humano que está camuflado en él, pues en el circo, como se mencionó anteriormente, las imágenes que se ven son siempre ficción. Fénix al escapar de esa fuerza de dominio, dice: “Avanzo hacia el agua, sereno al fin, a hundirme en ella, a cruzar la selva, tal vez a construir una ciudad ... yo mismo soy una fuerza y avanzo aunque no haya camino. Me hago un camino avanzando” (Ribeyro, 1972: 142). Nótese un renacer, una iluminación de liberación. Nuevos bríos en su accionar y su discurso, pues Fénix ha vuelto a encontrarse a

sí mismo en un renacer de ave fénix, en este caso al humanizarse en un proceso de desalienación que se despoja de las condiciones alienantes del trabajo.

A propósito, recordamos que este cuento forma parte de *Tres historias sublevantes*, cuento dedicado al poeta Javier Heraud; destellos sutiles que proporcionan claves para entender la esencia de esta narración. Javier Heraud fue un joven poeta que marcó a su generación con su gesto revolucionario en la selva peruana:

En 1963 formó parte del Ejército de Liberación Nacional (ELN), con la misión de abrir un frente guerrillero en la zona de Puerto Maldonado. Las difíciles condiciones del viaje por río y la falta de conocimiento de la zona afectaron fuertemente al grupo guerrillero. Algunos de sus integrantes incluso contrajeron uta. El 15 de mayo de 1963, durante un arriesgado intento por llegar a Puerto Maldonado para obtener atención médica, Heraud murió acribillado por la policía nacional (Contreras y Cueto, 2016: 43).

No obstante, debemos entender que Ribeyro no militó en partido político alguno, aunque su obra revela identificación con los desaparecidos, una compasión por los que no son escuchados. Mediante su obra, él les otorga voz al denunciar la opresión de sus derechos. Coherente con esta postura, tuvo afinidad política con el pensamiento de izquierda como él mismo lo confesó: “No soy de izquierda, aunque he tenido actitudes y acciones izquierdistas. Por ejemplo, apoyé a la guerrilla del 64, de Javier Heraud, o a la guerrilla del 65, de Guillermo Lobatón, Paul Escobar y otros” (Coaguila, 2018: 7).

Para concluir con el análisis de esta sección, reflexionemos sobre lo hasta ahora analizado. En esencia, en ambos cuentos existe la figura de la explotación laboral circense, sin embargo, en *Fénix*, la presencia objetiva del explotador y los métodos que utiliza para

alcanzar sus fines son mucho más descarnados que en *El vuelo de los cóndores*, puesto que este personaje pertenece al tipo social del “criollo” muy presente en la sociedad peruana. En *Fénix*, la desalienación como accionar humano de rebeldía y libertad se configura en significativa carga simbólica. Fénix al superar la explotación laboral circense, en cambio cualitativo, se forja un nuevo destino: “El poder nuevamente se representa en la mano de un abusador, y, es precisamente por eso, que el cuento alcanza el mismo tópico de lucha del hombre por alcanzar su propia justicia” (Sánchez, 2017: 61).

En *El vuelo de los cóndores*, Valdelomar representa la explotación laboral circense no directamente planificada, sino mediante el azar del accidente que sufre Miss Orquídea. Se deduce la opresión por parte de la administración del circo, ya que el trabajo que desempeña esta niña no cumple con la condición de sublimación de energías, esto es, la realización del ser humano como ser íntegro y más aún, en el circo, se atenta contra su integridad humana en un espectáculo en donde el riesgo de muerte está siempre presente. Esta condición de explotación laboral se consolida debido a que ella es infante y de género femenino, estados que la vuelven muy vulnerable.

Creemos que estos tópicos de explotación laboral en el circo critican al sistema laboral y económico imperante. Tanto a lo inhumano y desvirtuado en que este puede tornarse, como al giro esperanzador de rebeldía y liberación que en salto cualitativo de desalienación puede conectar al hombre en su verdadera esencia humana.

### Principales personajes que integran el circo

En un estudio que analiza la temática circense en la obra de Gómez de la Serna, se señala como personajes de circo a los números que integran los actos de gimnasia y contorsión, a los animales

exóticos como elefantes, leones o focas y a los simuladores de lo sobrenatural, a los ilusionistas, prestidigitadores y magos (Rivas, 202: 516). Al distinguir a estos actantes circenses, nos percatamos que existen en los dos cuentos analizados. No obstante, en *El vuelo de los cóndores*, estos son solo descritos desde la perspectiva del niño Abraham, lo cual nos limita a profundizar en sus circunstancias; el único personaje en el que se puede ahondar es en Miss Orquídea; en cuanto a *Fénix*, por su estructura en monólogos, nos enteramos a detalle sobre la suerte de Irma, del Enano Max y de Kong.

Por tanto, en primer lugar, analizaremos a Miss Orquídea y a Irma. Las dos son personajes femeninos que trabajan con sus cuerpos, una, equilibrista, la otra, contorsionista. Entendiendo este vínculo de género y función laboral, busquemos otros: ambas son explotadas laboralmente y se ven implicadas en sentimiento amoroso. El amor forma parte de la vida: “la vida que [en el circo] se está evocando de manera irresistible, en sus aspectos más triviales y en sus impulsos más sublimes” (Bailly, 2009: 66).

En *El vuelo de los cóndores* el amor es inocente, ya que el foco sentimental emana del niño Abraham, quien sueña cándidamente con la trapecista. La correspondencia a este amor se manifiesta de forma sutil en la amistad silenciosa que ambos cultivan durante ocho días en el paseo diario de Abraham rumbo al colegio. Aquí es simbólico el estatismo de ella. Como se mencionó antes, el trabajo de Miss Orquídea no cumple con la condición de sublimación en realización integral, y se ve desvirtuado en el accidente.

Ella trabaja mediante su físico. Ahora, partamos de la siguiente idea: “El circo ilustra no solo las capacidades del cuerpo, sino también la potencia de un cuerpo perfectamente disciplinado. No obstante, la imagen del cuerpo circense es más ambigua. Es más que el icono de un ideal de sumisión a la conminación disciplinaria. Representa todo lo que se escapa de él y que resiste a la subordinación” (Bailly, 2009: 77). Después del accidente de trabajo, la

niña se queda tullida, estática. Si entendemos que el concepto de desalienación es de carácter activo, en donde el sujeto alcanza una consciencia de liberación y busca los medios de actuación para integrarse con su esencia humana, tanto individual como colectiva, aquí el cuerpo de ella se ve impedido de actuación y rebeldía y, por tanto, no se consolidan los actos de liberación. Más aún, esta misma actitud es transferida en el personaje con el que se relaciona emocionalmente, el niño Abraham. Y no hay que extrañarnos, porque ambos protagonistas son infantiles física y emocionalmente. Ellos todavía no han adquirido una madurez que los ilumine hacia una consciencia de clase que guíe su accionar.

En cambio, en *Fénix* el amor de Irma es incendiario. Ella, desde sus monólogos confiesa un sentimiento plagado de deseo anhelante de protección, pero a la vez resignado: “Si yo lo hubiera conocido en ese tiempo lo querría, lo querría como una loca, y me hubiera hundido para siempre en su pecho, me hubiera convertido en un pelo suyo, en una cicatriz, en un tatuaje. Pero Fénix llegó a mí cansado” (Ribeyro, 1972: 123). Nótese que Irma es realista, sabe muy bien que el amor entre los dos es imposible. Más adelante ella le coserá la cabeza del disfraz de oso y comprenderá que entre ambos hay una distancia insalvable: “yo mujer y él sólo [sic] una bestia” (Ribeyro, 1972: 135).

Sabemos que *Fénix* no está considerado dentro de los más resaltantes cuentos de Ribeyro, sin embargo, en su experimentación literaria se presentan momentos sutiles:

y de ahí que sus textos más débiles –por ejemplo, “Fénix”, “Los predicadores” o “Las cosas andan mal, Carmelo Rosa”– son aquellos en que ha abandonado su tono habitual del lenguaje, por otro supuestamente más moderno e innovador; sin embargo es preciso destacar que aún en sus relatos menos memorables siempre se encuentra una frase, un matiz, una impresión o reflexión que revela

la huella, la marca, la calidad inconfundible de Ribeyro (Gutiérrez, 1999: 12).

Creemos que la sutileza de este cuento radica en el amor que Irma profesa a Fénix. A diferencia de *El vuelo de los cóndores*, los involucrados son dos personas adultas que viven en constante explotación laboral. Ella es violada y sufre maltrato físico de forma sistemática; Fénix, por su lado, con su accionar de desalienación, se libera y la libera a ella al matar a Chacón. No es un ente estático, como Miss Orquídea o Abraham, sino que decide cambiar su destino, el del ser amado y demás compañeros de trabajo. Para aligerar la seriedad de este acto en sí, Ribeyro inserta un detalle cómico, propio del circo grotesco, en el accionar del Enano Max vía la perspectiva de Irma: “El enano pasa al lado de Fénix y va donde Marcial, se agacha, le mira la cara, le mete un dedo en el ojo, lo jala de la lengua, se desabrocha la bragueta, se pone a mear” (Ribeyro, 1972: 141).

De manera equivocada y parcializada se ha encasillado a Ribeyro como desesperanzador al presentarnos la ruina humana y social. Ribeyro, como el gran autor que es, tiene una obra compleja, la cual debiera analizarse en sus diferentes aristas. No siempre el autor es escéptico en torno al potencial humano. Veamos, en *Los geniecillos dominicales*, la juventud es caracterizada por un sentido de frustración:

es la juventud el momento en que se descubre, a veces muy oscuramente, que el vivir concreto del hombre está señalado por alguna forma de inautenticidad e inmerso en un mundo malhecho, deforme y arbitrario, que irremisiblemente condena al sujeto a traicionar lo mejor de sí mismo. La novela de Ribeyro se inscribe de lleno en esta línea (Cornejo, 1977: 157).

No obstante, en *Fénix*, los personajes de Irma y Fénix no traicionan a lo mejor de sí. Es su accionar de desalienación, una luz de esperanza humana. Recordemos que esta es la línea temática en la que se inscribe *Tres historias sublevantes*:

Acá el escritor ha ampliado su perspectiva. No todos –parece decirnos– aceptan la fatalidad de la miseria y su menoscabo. Y para ilustrarlo están estas tres fábulas de la lucha de los desdichados contra la desdicha que no es un “fatum” supremo e inapelable sino un reversible estado de cosas cuyo pivote es la injusticia (Salazar, 1964: 8).

Continuando, en cuanto a la suerte de los animales circenses, en *El vuelo de los cóndores* no existe maltrato animal, puesto que – como veremos más adelante– el circo no es decadente. En cambio, en *Fénix*, la suerte del oso Kong es alarmante; mala alimentación, vejez y desempeño en un hábitat no adecuado a su naturaleza son las causas principales de su mal estado de salud: “Lo que le falta a Kong es comida ... carne de perro callejero, de mulo que se muere en los potreros. Aquí solo yerbas y raíces. Además, está viejo el pobre Kong, que ni dientes tiene. Este calor le hace daño también, ya se desacostumbró con tanto tiempo que ha pasado en otros climas” (Ribeyro, 1972: 131). El maltrato animal se incrementa cuando Fénix al tratar de reanimar a Kong, inútilmente sacrifica a un monito. Aquí se aprecia la suerte del enano Max que ambiciona la piel del animalito como abrigo, ya que se infiere que no gana lo suficiente para poder vestirse decentemente. Humanos y animales unidos en el infortunio y desamparo.

Hasta aquí, nos percatamos que los personajes circenses, tanto humanos como animales, corren suertes distintas en los dos cuentos. En *El vuelo de los cóndores*, Miss Orquídea por su condición de estatismo corporal, debido al accidente que sufre en el trabajo

circense, no actúa en búsqueda de un cambio que la libere de la alienación laboral que padece. Esta condición también es transferida en el niño Abraham, con quien comparte un vínculo emocional de amor infantil. En cambio, en *Fénix* el amor maduro inspira al acto dinámico de rebeldía y desalienación por parte del accionar esperanzador configurado en el acto de emancipación llevado a cabo por Fénix al matar a Chacón y así, liberarse y liberar a Irma y a sus compañeros del trabajo alienante del circo.

En cuanto a la suerte de los animales circenses, en *El vuelo de los cóndores* no se manifiesta maltrato alguno hacia ellos. Caso contrario sucede en *Fénix*, donde el oso Kong se expone a malas condiciones de alimentación, vejez e inadecuado cambio de hábitat. Estas circunstancias se vinculan con el valor social que adquiere el circo, aspecto que será analizado en la siguiente sección de esta investigación.

### Valor social del circo

El circo cumple diferentes funciones en la sociedad. La del entretenimiento es la que sobresale. El espectador debe de ingresar al espectáculo con cierta inocencia para que pueda disfrutarlo plenamente en solaz y fantasía: “Al circo van los niños y los hombres-niños a vivir con más intensidad, a estar parados, casi, porque las sillas del circo también son acróbatas: siempre están haciendo equilibrio en una pata” (Núñez, 1928: 59).

En *El vuelo de los cóndores*, el niño Abraham cae presa del deslumbramiento desde su primer contacto con el circo cuando presencia obcecado el arribo de los artistas y por ello retorna tarde a casa (Valdelomar, 2014: 140). Impresión que es compartida por todo el pueblo, ya que el circo es fiesta. El cuento nos transmite un aura delicada de descripción ceremonial de espectáculo; en el desfile de “el convite”, la parafernalia que envuelve a los artistas es

galante: “Vino a pasar la banda de músicos con sus bronces en-  
sortijados y sonoros ... en un caballo blanco, la artista Miss Blut-  
ner, con su ceñido talle, sus rosadas piernas, sus brazos desnudos  
y redondos. Precioso atavío llevaba el caballo, que un hombre con  
casaca roja y un penacho en la cabeza, lleno de cordones portaba  
de la brida” (Valdelomar, 2014: 143).

Galantería que también caracteriza a las tarjetas de invitación  
al circo en donde se consigna la programación (Valdelomar, 2014:  
143). Y es que el circo que inspiró al autor fue famoso en su tiem-  
po. Aquí un extracto de la carta que dirige Valdelomar a su madre,  
desde Italia, cuando confeccionaba su memorable cuento: “dime si  
recuerdan ustedes que un circo Nelson y Vidal que hubo en Pisco,  
no tenía una chiquilla que trabajaba en el circo y que se cayó una  
noche haciendo una prueba y casi se mata o se mató” (Ángeles,  
2007: 84). Se sabe que este fue un circo británico que en su gira  
llegó al Perú: “Se trata, probablemente, del Circo Nelson, después  
rebautizado como Circo Británico Nelson, que recorrió Sudamé-  
rica en barco y carreta entre 1872 y 1894” (Mondragón, 2018: 5).

Esta atmósfera galante circense es de estética postmodernista,  
ya que se presenta la descripción de un ambiente costumbrista.  
Nótese el énfasis en la descripción de detalles culinarios criollos y  
jaraneros, como antesala a la función circense:

en floreados vasos con las armas de la patria estaba la espumo-  
sa blanca chicha de maní, la amarilla de garbanzos y la dulce de  
bonito, las butifarras, que eran panes en cuya boca abierta el ají  
y la lechuga ocultaban la carne; los platos con cebollas picadas  
en vinagre, la fuente de escabeche con sus yacentes pescados, la  
causa, sobre cuya blanda masa reposaba graciosamente el rojo de  
los camarones, el morado de las aceitunas, los pedazos de queso,  
los repollos verdes y el pisco oloroso, elaborado por las vendedoras  
(Valdelomar, 2014: 145).

El circo valdelomariano, con todos sus matices, cumple una función social de entretenimiento familiar que en su estética postmodernista impresiona al lector con respecto a su galantería localista, la cual repercute en la vida de la clase media provinciana peruana de a comienzos del siglo xx: “Al llevar a la literatura narrativa sus pequeñas tragedias de niño provinciano, Valdelomar refleja por extensión la vida de la clase media en los poblados de la costa” (Castro, 1967: 176).

Entonces, entendiendo este nexo entre las características que muestra la institución social del circo en la ficción literaria con respecto a las costumbres y condiciones socioeconómicas de una determina época se reafirma lo siguiente: “La segmentación de públicos del circo sugiere, sin embargo, que no ha desaparecido, pero que se ha desplazado, debido a que la asistencia a ciertos tipos de espectáculos de circo puede operar como marcador de distinción” (Bailly, 2009: 65). Esta diferencia de clases sociales en su estratificación se comprenderá por contraste al analizar *Fénix*.

En el cuento de Ribeyro también se advierte la función de entretenimiento, sin embargo, el público no es familiar. El grueso espectador se constituye por una clase militar de baja estofa, soldados levados a la fuerza. Así también, su máxima autoridad, el teniente Sordi, ha sido castigado, por indisciplinado, a hundirse en la selva peruana, en Corral Quemado, dirigiendo a “cholos” sin vocación (Ribeyro, 1972: 126). Y debido a que bajo estas condiciones no hay mucho que producir, los soldados se regocijarán de manera burda en el espectáculo decadente de circo marginal. El cuento abunda en datos que suman esta impresión. Veamos: 1) el teniente Sordi asiste borracho al espectáculo (Ribeyro, 1972: 130); 2) el teniente Sordi sueña con seguir tomando cerveza (133); 3) el teniente Sordi, el soldado Eusebio y, por ende, la tropa completa fantasean sexualmente con Irma (133); 4) el teniente Sordi y el soldado Eusebio apuestan una libra, por quién ganará la pelea

entre Marcial Chacón y el oso Kong, quien no es más que Fénix disfrazado (134); 5) Chacón acepta que su circo no es tan productivo (124); 6) el enano Max manifiesta el maltrato físico al que es sometido por su colega de nombre artístico Zanahoria (133); 7) los soldados hacen gestos obscenos a Irma (133); 8) el circo tiene huecos en el techo y se filtra la lluvia además de los maltratos que sufre Kong (136).

Todos estos datos nos permiten afirmar que el circo en *Fénix* entretiene de una forma grotesca, pues es un circo marginal. Explotación, funciones mediocres, maltrato y exposición a la procacidad sexual son sus estrategias para atraer al público. Es un circo de medio pelo que se desmoronará con la muerte de su artífice, con el acto de emancipación fraguado por Fénix. Según Bajtín (2003) estas formas grotescas del espectáculo remiten a una concepción dinámica del mundo, a la metamorfosis, a los cambios en la cultura popular y su dialéctica subversiva (Bailly, 2009: 72). Aunque sea un circo grotesco de espectáculo marginal, en su esencia no deja de presentarnos una dialéctica de subversión. En la dicotomía de construir situaciones burdas como medio para transmitir la denuncia social, tan sutil y humana en su esencia, con respecto al fenómeno de la desalienación del individuo, radica el valor de este cuento.

Es por ello que entendemos que Ribeyro, aunque de guiño esperanzador cuando trabaja con los temas de sublevación y desalienación laboral, sigue practicando un neorrealismo grotesco de denuncia social urbana. Él siempre fue categórico en cuanto a su concepción del estilo como voz propia, profunda y original del autor: “No hay que buscar la palabra más justa, ni la palabra más bella, ni la palabra más rara –dice Luder–. Busca solamente tu propia palabra” (Ribeyro, 2018: 66). Así el estilo neorrealista que practicó desde sus comienzos como escritor urbanista en la Lima de mediados del siglo xx sigue vigente en *Fénix*. A propósito,

una valoración hacia la literatura del joven Ribeyro: “Alterna allí [en el cuento corto] la imagen grotesca y revulsiva de la barriada marginal, los recuerdos autobiográficos nimbados de melancólica poesía, la sátira alegorizante, la nostalgia por el esfumado reino de la infancia (Castro, 1967: 260).

En síntesis, el valor social del circo en ambos cuentos se relaciona con la función del entretenimiento. En cuanto al circo valdelomariano de estilo postmodernista, se ve rodeado de una atmósfera galante de espectáculo familiar que refleja las costumbres de la clase media provinciana peruana de a inicios del siglo xx. En cambio, en *Fénix* asistimos a un circo marginal de mediados del mismo siglo, cuento que, en lo grotesco de su estética neorrealista, denuncia de manera esperanzadora la desalienación laboral del hombre en dialéctica de sublevación y liberación en búsqueda de la realización.

## Conclusiones

Se han analizado los cuentos *El vuelo de los cóndores* y *Fénix* desde una metodología de crítica sociológica aplicada a la literatura y se ha tomado en cuenta tres aspectos en concreto. En primer lugar, ambos cuentos desarrollan tópicos de explotación laboral en el circo que critican al sistema económico imperante. Tanto a lo inhumano y desvirtuado en que este puede tornarse, como al giro esperanzador de rebeldía y liberación que en salto cualitativo de desalienación puede conectar al hombre en su verdadera esencia humana. En segundo lugar, en lo concerniente a los personajes que integran el circo, los seres humanos muestran un estatismo en su actuar, que se relaciona con la alienación laboral, y un dinamismo libertador, que se vincula con la desalienación. Además, la suerte de los animales del circo guarda relación con el valor social que este adquiere, el cual, según el tercer aspecto de este análisis, tiene como función principal al entretenimiento, tanto desde una

estética literaria inscrita en el postmodernismo, con una galantería localista, como con el neorrealismo, que en su estética grotesca denuncia de manera esperanzadora la lucha del hombre por alcanzar su libertad.

Aquí solo cabe resaltar, que cada cuento en su singularidad nos presenta la alegoría del circo como reflejo de la complejidad humana y social en sus alegrías, injusticias y vicisitudes; razón por la cual a sus artífices se les puede considerar como los dos cuentistas más importantes de la literatura peruana.

## Bibliografía

- Ángeles Caballero, César Augusto, 2007, *Epistolario de Abraham Valdelomar*, Universidad Alas Peruanas, Lima.
- Bailly, Brigitte, 2009, “El circo: ¿mezcla de géneros?”, *Folios*, núm. 29, pp. 63-81. Disponible en: <https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/RF/article/view/6127> (Consultado: 18/XI/2019).
- Bajtín, Mijaíl, 2003, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Âge et sous la Renaissance*, Gallimard, París.
- Castro Arenas, Mario, 1967, *La novela peruana y la evolución social*, José Godard Editores, Lima.
- Coaguila, Jorge, 2018, *Ribeyro, la palabra inmortal*, Revuelta Editores, Lima.
- Contreras, Carlos y Marcos Cueto, 2016, *Crisis y reforma. Restauración oligárquica y nuevos actores (1948-1968)*, vol. 8, Septiembre, Colección Historia del Perú Republicano, Lima.
- Cornejo Polar, Antonio, 1977, “Los geniecillos dominicales: sus fortunas y adversidades”, en *La novela peruana: siete estudios*, Horizonte, Lima, pp. 145-158.

- Diccionario de peruanismos DiPerú*, 2016, Academia Peruana de la Lengua, Lima.
- Espinoza Soriano, Waldemar, 2014, *Valdelomar en Cajamarca*, Universidad Ricardo Palma, Lima.
- Garayar, Carlos, 2014, “Lima y el Palais Concert. Notas sobre el autor y su tiempo”, en Abraham Valdelomar, *Cuentos reunidos*, Peisa, Lima, pp. 21-25.
- Gutiérrez Correa, Miguel, 1999, “El cuentista”, en *Ribeyro en dos ensayos*, San Marcos, Lima, pp. 12-81.
- León Medina, Francisco José, 2002, *Alienación y sufrimiento en el trabajo. Una aproximación desde el marxismo*, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Lukács, Gyorgy, 1989, *Sociología de la Literatura*, Ediciones Península, Barcelona.
- Mariátegui, José Carlos, 2010, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editora El Comercio, Lima.
- Mondragón, Rafael, 2018, “La elocuencia silenciosa de los gestos. El circo en Mariátegui”, *Conjunto. Revista de teatro latinoamericano*, núm. 189, pp. 1-11.
- Morillas, Pedro, 2014, *País combi*, Summa, Lima.
- Núñez, Estuardo, 1928, “Meditación del circo”, *Amauta*, núm. 17, pp. 58-59.
- Real Academia Española, 2001, *Diccionario de la lengua española*, vol. 5, Espasa, Madrid, pp. 619-784.
- Ribeyro, Julio Ramón, 2018, *Dichos de Luder presentados por Julio Ramón Ribeyro*, Revuelta Editores, Lima.
- \_\_\_\_\_, 1972, “Fénix”, en *La palabra del mudo*, Milla Batres, Lima, pp. 123-142.
- Rivas Bonillo, Antonio, 2012, “Literatura y espectáculo: El circo (1917), de Ramón Gómez de La Serna”, en *Actas del XVIII*

- Simposio de la SELGYC*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, pp. 509-519. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/xviii-simposio-de-la-selgyc-alicante-9-11-de-septiembre-2010--xviii-simposi-de-la-selgyc-alcant-9-11-setembre-de-2010/> (Consultado: 8/V/2019).
- Salazar Bondy, Sebastián, 1964, “Ribeyro, nueva perspectiva. Nota sobre Tres historias sublevantes”, *Suplemento Dominical de El Comercio*, p. 8. Disponible en: <http://www.casadelaliteratura.gob.pe/ribeyro-nueva-perspectiva-por-sebastian-salazar-bondy/> (Consultado: 8/V/2019).
- Sánchez Valera, Ana María, 2017, *Ficción realista y transformación social del hombre en los cuentos de Tres historias sublevantes de Julio Ramón Ribeyro*, tesis de licenciatura, Universidad Nacional del Altiplano, Puno.
- Starobinski, Jean, 2004, *Portrait de l'artiste en saltimbanque*, Gallimard, París.
- Tenorio Resquejo, Néstor, 2002, “Para leer a J.R. Ribeyro”, *UMBRAL. Revista de Educación, Cultura y Sociedad*, núm. 3, pp. 122-131.
- Valdelomar, Abraham, 2014, “El vuelo de los cóndores”, en *Cuentos reunidos*, Peisa, Lima, pp. 139-149.
- Vásquez Peña, José, 2000, “El Hipocampo de Oro: Umbral de la narrativa infanto- juvenil peruana”, en *Valdelomar para niños y jóvenes*, San Marcos, Lima, pp. 133-141.



# Juárez y Maximiliano: cruces entre la literatura y el cine, 1924-1933

## Juarez and Maximilian: interrelations between literature and cinematography, 1924-1933

María del Sol Morales Zea<sup>1</sup>  
maria.zea.85@gmail.com

Resumen: A través del análisis comparado y la teoría de la recepción se analizan dos obras, *Juarez und Maximilian*, drama escrito en Viena por Franz Werfel, y “Juárez y Maximiliano”, película dirigida por Miguel Contreras Torres en México. Aunque se trata de obras que reflejan el contexto en el que se desarrollaron, sus autores tienen similitudes profundas; por lo que su análisis nos permite adentrarnos a las líneas de pensamiento presentes en la primera mitad del siglo xx. Al estudiar la recepción de estas obras podemos entrever los fines que sus autores prefiguraron en el momento de su elaboración, así como la aceptación o rechazo que recibieron. Finalmente, el análisis permite reconocer las ideas políticas y las interpretaciones de la historia que circulaban en los años de sus respectivos estrenos.

Palabras clave: Juárez, Maximiliano, literatura, cine, recepción.

<sup>1</sup> Este artículo se realizó con el apoyo de la beca de estancia posdoctoral nacional Conacyt 2019-2020, dentro del programa de Maestría en Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Guanajuato.

Abstract: This text is an approach to two works from comparative analysis and reception theory: *Juarez und Maximilian*, drama written in Vienna by Franz Werfel, and “Juárez y Maximiliano”, movie directed by Miguel Contreras Torres in Mexico. Although this works reflects the context in which authors developed, they have deep similarities; therefore, its analysis allows us to get into the lines of thought of the first half twenty century. Study the reception of this works offers a vision of the ends that its authors prefigured at time of its elaborations, as well as acceptance or rejection. Finally, this paper exposes political ideas and history interpretations that existed in the years of its premieres.

Keywords: Juarez, Maximilian, Literature, Cinematography, Reception.

Recibido: 4 de diciembre de 2019

Aceptado: 10 de abril de 2020

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v13i27.51>

En el presente trabajo se analizará el binomio “Juárez y Maximiliano” (obra teatral-película) a lo largo de su desarrollo que atraviesa dos lenguajes: el literario (en su vertiente específica del drama) y el cinematográfico, los cuales presentan afinidades, pero también particularidades propias de su medio. El punto de convergencia teórica lo constituirá la “prefiguración” del público en ambas representaciones. La interacción entre actores y público, tanto en el espacio de la representación dramática como en el de la representación cinematográfica, resultan vitales para la articulación de dichas propuestas artísticas en términos lingüísticos, escenográficos, de temporalidad (duración), entre otras. En ese sentido, resaltan las diferencias y similitudes de las sociedades que las reciben; por un lado, la Austria desmembrada, en la que conviven nostálgicos del imperio con proyectistas del nuevo Estado; por el otro, el México posrevolucionario, que busca la consolidación de

un discurso nacionalista que concilie la historia del siglo XIX con la del siglo XX.

La teoría de la experiencia hermenéutica propuesta por el pensador alemán Hans-Georg Gadamer (1993) resulta pertinente para el análisis, en la medida en que aborda el fenómeno de recepción estética de forma por demás amplia y, aunado a ello, incorpora como objeto de análisis las expectativas (“prejuicios”) de los potenciales lectores/espectadores. Se considera al texto como producto de su concreción histórica y única (Gadamer, 1993: 33), conscientes de que la comprensión es un proceso de producción de sentido en el que el tiempo juega un papel fundamental. En ese sentido, Pierre Sorlin coincide con Gadamer en la importancia del público para la clasificación y análisis de una película. En sus estudios sobre cine histórico Sorlin advierte que, la clasificación de una cinta como “histórica” está supeditada a que los propios espectadores la consideren tal, y establezcan una relación entre la diégesis y su historia cultural (2001: 25-49). En la misma línea, se retomará el concepto de horizonte de expectativas, enunciado por Robert Hans Jauss, que él define como “el sistema de relación objetivable de las expectativas que nace para cada obra de la comprensión previa del género, la forma y la temática de obras anteriormente conocidas y de la oposición entre lenguaje poético y lenguaje práctico en el momento histórico de su aparición” (Jauss, 2013: 177). El grado de cercanía de la obra a dicho sistema referencial marcará el éxito o rechazo de la obra entre el público y los críticos, lo cual podremos ver para el caso de las obras Franz Werfel y Miguel Contreras Torres.

### El cataclismo austrohúngaro y sus autores

El fenómeno cultural de la “Viena de fin de siglo” ha sido tema de muchos trabajos, tanto de manera general como centrados en

personajes específicos que sobresalieron en la ola de virtuosismo que caracterizó la época. La vasta Austria-Hungría contó en su ocaso con innumerables ejemplos de talento en muchas áreas. Una de las más favorecidas fue la literatura, Joseph Roth, Karl Kraus, Hermann Broch, Franz Kafka, Robert Musil y Stefan Zweig son los autores más conocidos del periodo, sin embargo, a la par y en ocasiones de la mano, otros escritores desarrollaron prolíficas carreras. Es el caso de Franz Werfel, quien fue un escritor exitoso en su momento y cuya obra va de la poesía al drama, pasando por la novela.

El periodo de entre guerras fue difícil en Austria, que se enfrentaba a la mutilación de su otrora imperio y a una nueva dinámica política donde la monarquía quedaba atrás y surgían los proyectos democráticos. En ese marco, el teatro de larga tradición en Viena fue un gran vehículo de expresión para las nuevas ideas (de todo tipo) y para la crítica. Joshep Nadler aseguraba “que ‘la tribu’ austro-bávara tiene especial talento para el teatro, manifestado primero en el drama folclórico medieval y que alcanzó su punto más alto en la era barroca” (Beniston, 2006: 27). Los escritores se debatían entre el expresionismo representado por el famoso Arthur Schnitzler y respuestas de corto alcance a esta corriente; pero ante todo se evitaron el bolchevismo y las innovaciones en el montaje, mientras que se abordaban los temas ciudadanos, la clase media, y al mismo tiempo se recuperaba la literatura histórica y el folclor (Beniston, 2006: 28-31). Franz Werfel fue, en este contexto, un dramaturgo exitoso, que incluso mantuvo su fama después de su exilio en los Estados Unidos y hasta su muerte, el 26 de agosto de 1945.

Werfel nació en Praga, el 10 de septiembre de 1890, que en ese momento era parte de Bohemia, una de las provincias del Imperio Austro-Húngaro. Fue el mayor de tres hijos de un matrimonio judío-alemán. La situación económica de su familia le permitió vivir

cómodamente durante su infancia al cuidado de una niñera, y después estudiar en un colegio católico privado. Fue un mal estudiante, lo que no impidió que siguiera sus estudios en el *Stefansgymnasium* de Praga. Ahí conoció a Willy Haas y Paul Kornfeld, quienes serían a su vez figuras del mundo literario praguense. Comenzó entonces su gusto por las sesiones espiritistas. Posteriormente se matriculó en la Universidad Alemana de Praga en donde tomó clases de leyes y filosofía. Sin embargo, nada de ello lo disuadió de convertirse en escritor para enojo de su padre, quien le consiguió un puesto aprendiz en una agencia de envíos de Hamburgo. Tras boicotear este intento, en 1911, Werfel realizó su servicio militar en un regimiento de artillería; ese mismo año publicó su primer libro de poemas *Der Weltfreund*, con el que comienza su fértil carrera (Wagener, 1993: 2-5).

Si bien las primeras obras dramáticas de Werfel fueron sobre temas míticos, en una segunda etapa, marcada por el final de la Gran Guerra, su estilo se vuelve más realista y acorde con la Nueva Objetividad que invitaba a un lenguaje más sobrio (Wagener, 1993: 53-54). Precisamente para dotar a *Juarez und Maximilian* de mayor objetividad, el dramaturgo hizo un trabajo de documentación histórica, del que él mismo destaca las obras: *Historia del reinado de Maximiliano I*, *La tragedia del emperador de México* y *Las anotaciones de un testigo presencial*, de Ernst Schmitt Ritter von Tavera; *Recuerdos de México*, del Doctor Basch; *Porfirio Díaz*, de Alice Tweedi,<sup>2</sup> y *Maximiliano y Carlota de México*, de Cesare Conte Corti. De este último afirmó: “ha llegado a ser preciosa para mí por su abundante material de cartas, documentos y citas” (Werfel, 2002: 131). No obstante, *Juarez und Maximilian* no intenta ser

<sup>2</sup>El nombre que da Werfel es este, sin embargo, se puede suponer que se refiere a Alex Tweedie, viajera de las Islas Británicas quien conoció a Porfirio Díaz en persona y publicó su biografía en 1906 (Garner, 2014: 11).

una recreación histórica detallada, su objetivo central es hacer una exposición de ideales y de caracteres.

Al respecto, John Warren y Hans Wagener coinciden en la existencia de una constante en los dramas que Werfel escribió hacia esos años; a saber, además de la aventura del Habsburgo en México, *Paulus unter den Juden: dramatische Legende in sechs Bildern* (1926), y *Das Reich Gottes in Böhmen: Tragödie eines Führers* (1930) (Wagener, 1993: 53-54). En los tres dramas se encuentra la idea de amor cristiano sintetizado en la frase “ama a tus enemigos”. Pero los héroes no permanecen puros, sino que manchan sus manos de sangre y aceptan el peso de la culpa. La culpa finalmente tendrá consecuencias pues, afirma Warren, esta culpabilidad actúa a niveles psicológicos muy profundos afectando las acciones de sus personajes, los vuelve indecisos, problemáticos y con una extraña fascinación por el traidor (Wagener, 1993: 54).

El drama *Juarez und Maximilian* inicia cuando el Imperio Mexicano de Maximiliano y Carlota está ya instalado en la Ciudad de México y su rival, el presidente republicano Benito Juárez, se encuentra en Chihuahua. El ejército francés comandado por el Mariscal François Bazaine y el ejército imperial combaten al ejército republicano liderado por los generales Porfirio Díaz, Mariano Escobedo y Vicente Riva Palacio. El tiempo pasa, el dinero se agota y Maximiliano ve cada vez más frágil su posición de Emperador. Entretanto, Juárez le devuelve a Maximiliano el retrato que este le había mandado con la frase “El objeto de la enemistad es la reconciliación” (Werfel, 2002: 16). Al Emperador esto lo impresiona tanto que firma un decreto de fusilamiento a los republicanos que antes había rechazado. Carlota, quien lo animó a cruzar el océano, lo apoya y finalmente regresa a Europa a implorar la ayuda de Francia y Roma. Los triunfos republicanos y la lealtad y valentía de Porfirio Díaz arrinconan al Emperador quien, pese a los consejos, permanece en México, acompaña a su ejército a Querétaro

y enfrenta una condena similar a la que él mismo firmó: fusilar a los enemigos que sean capturados. Los intentos por salvar su vida son en vano, Juárez es un hombre implacable que en la escena final llegará a Querétaro únicamente para corroborar la muerte de Maximiliano y el final del Imperio.

Desde el estreno del montaje teatral, realizado en el teatro *Josefstadt* en 1925, se manifestaron las lecturas políticas e ideológicas que la obra podía provocar, mismas que se analizarán más adelante. Aunque *Juarez und Maximilian* fue un éxito en su momento y la crítica hizo comentarios positivos sobre la obra, otorgándole incluso el premio Grillparzer de la Academia de Ciencias de Austria en 1926, a la larga no es uno de los trabajos más reconocidos de Werfel.

## La primera superproducción nacional

La política cultural del México posrevolucionario fue abiertamente nacionalista desde sus primeros años; como lo demuestran los acalorados debates sobre la identidad mexicana, el interés por establecer una mitología revolucionaria y los trabajos para ampliar la educación y mejorar su calidad.<sup>3</sup> Al mismo tiempo, el ambiente cosmopolita de la Ciudad de México se remarcó después de la guerra; la aparición de nuevos medios de comunicación permitió que las noticias y novedades de Europa y Estados Unidos se hicieran cada vez más presentes en la ciudad. Parte importante de ese cosmopolitismo se debió al interés de las élites intelectuales que hablaban varios idiomas y habían viajado a diferentes ciudades del mundo. Entre estos intelectuales se encontraba Salvador

<sup>3</sup> Sobre los constantes debates sobre las relaciones entre historia, patria, nación, arte y educación existen numerosos estudios entre los que destacan los incluidos dentro de la colección *Sepsetentas* y otros posteriores Vázquez, 1975; Fell, 1989; Fabián Mesta, 2016; Benjamin, 2003.

Novo quien, durante el tiempo que estuvo a cargo de la Editorial de “La Razón”, procuró la traducción y publicación de literatura extranjera.<sup>4</sup> Una de las obras seleccionadas por Novo para esto fue *Juarez und Maximilian*, que fue publicada en 1931 con el título *Juárez y Maximiliano*. Inmediatamente la “Revista de la Universidad de México” publicó una breve reseña de Baltasar Dromundo, favorable a la obra, y alabó la traducción de Enrique Jiménez Domínguez:

Los actos de esta obra teatral son de un dramatismo puro y conmovedor. Salvo alguna elasticidad histórica, la obra en total es magnífica. La acción, los acontecimientos y especie de fuerza inevitable e inescrutable que rige el destino de los hombres, conceden a la obra una categoría dramática muy valiosa.

La traducción de algunos cuadros nos parece tan castiza, tan pulida y hecha con tan buen afán, que ha resultado un perfecto trabajo (Dromundo, 1931: 440).

Paralelamente, a inicios de la década de los treinta el cine producido en México inicia su despegue, para conformarse como industria en la segunda mitad de la década. *Santa*, producida en 1931, marcó el inicio del cine mexicano sonoro que comenzó a producirse rápidamente en mayor cantidad.<sup>5</sup> Para ese momento, Miguel Contreras Torres era ya un conocedor del medio. Proveniente de una familia de pequeños hacendados de Michoacán, se

<sup>4</sup> Novo estuvo bajo las órdenes del Dr. José Manuel Puig Casauranc. Esta editorial contó con el patrocinio del Dr. J. Gastélum; además de la obra que nos ocupa se tradujeron *La conversación*, de André Maurois, y *La escuela de las mujeres*, de André Gide (Barrera, 1999: 181).

<sup>5</sup> La primera película sonora realizada en México fue *Contrabando*, filmada en Tijuana, pero esta se estrenó hasta cinco meses después que *Santa*, que lo hizo en octubre de 1932 (Castro Ricalde, 2011: 20).

enlistó muy joven en las filas carrancistas bajo el mando del general Alfredo Elizondo, alcanzando el grado de Mayor. Al dejar el ejército, se dedicó junto con sus hermanos a la exhibición de películas en Morelia; posteriormente, se mudó a Hollywood y comenzó a hacer pequeños trabajos detrás de cámaras y apariciones breves en pantalla. Volvió a México con todo el conocimiento adquirido y filmó su primera película muda: “De raza azteca” (1921), con la colaboración de otro pionero del cine mexicano Guillermo “El Indio” Calles (Ciuk, 2009: 175-176). Inicia con ello su carrera como productor, director y actor, pues en varias ocasiones sería el protagonista de sus propias cintas. En 1933 contaba ya con 14 películas que, pese a no haber sido del todo exitosas, lo mantenían como un personaje importante del medio cinematográfico mexicano.

La carrera como director y productor de Contreras Torres tendría uno de sus puntos más altos entre 1933 y 1934, gracias a la filmación de “Juárez y Maximiliano. La caída del imperio”. Para dicho proyecto había conseguido recursos y facilidades que le permitieron realizar la primera superproducción mexicana. El director afirmó que el presupuesto del que dispuso para la filmación fue de quinientos mil pesos; por única vez, para su pomposo estreno, se dispuso del Palacio de Bellas Artes y permaneció en cartelera por seis semanas (Ramírez, 1994: 42). Otro indicio de su éxito es el hecho de que no fuera exhibida en cines de segunda categoría, más económicos, lo que provocó la queja del público y discusiones en la prensa por lo costoso de los boletos.<sup>6</sup> En realidad, los temas históricos y especialmente nacionalistas fueron preferidos desde un inicio por Contreras, que a la postre se consolidaría como el

<sup>6</sup>El costo de la entrada fue de 3 pesos mientras que en los cines de segunda línea podía ser de cincuenta centavos. Cineteca Nacional, Expedientes Hemerográficos, A-03058, *Juárez y Maximiliano*, ff. 200-202.

productor y director de cine histórico por excelencia durante la primera mitad del siglo xx en México.

La película “Juárez y Maximiliano” inicia con la llegada de los Emperadores Maximiliano y Carlota a la Ciudad de México, el Te Deum solemne por su llegada y la recepción en Palacio Nacional. En seguida vemos a Porfirio Díaz en su cuartel general recibiendo órdenes del presidente Benito Juárez. Maximiliano y Carlota en Chapultepec, el Emperador habla con Bazaine sobre la situación de la guerra, y Juárez por su parte anda en el campo en su diligencia. Carlota se entera de la falta de dinero y de la muerte de su padre el Rey Leopoldo. Maximiliano recibe de vuelta un retrato suyo con la frase “La enemistad es la sabiduría de la reconciliación”, que le había enviado a Juárez en señal de reconciliación; al mismo tiempo, Bazaine lo insta a que firme el decreto para fusilar a todos los rebeldes y él lo firma. Carlota parte a Europa. Un representante de Maximiliano intenta ganar para su causa a Díaz, que se encuentra prisionero, pero este lo rechaza y se fuga en forma espectacular. Maximiliano se entera del mal estado mental de Carlota, se anuncia su intención de abdicar y la Junta de Notables rechaza la abdicación. Maximiliano decide ir a Querétaro. López entrega el cuartel general a los republicanos, apresan a Maximiliano, la princesa de Salm-Salm planea su fuga con ayuda del doctor Basch pero el plan fracasa. En San Luis Potosí nuevamente la princesa de Salm-Salm intenta salvar la vida de Maximiliano implorando a Juárez, quien no accede. Mejía y Miramón hacen creer al emperador que Carlota ha muerto, los tres son fusilados.

“Juárez y Maximiliano” fue una gran apuesta por el cine sonoro nacional, por la posibilidad de crear una industria cinematográfica. Pese a ello recibió críticas duras respecto a la forma en la que se trataba a los personajes históricos, y no pasaron desapercibidas las similitudes con la obra homónima escrita por Werfel. En los créditos de la cinta Contreras aparece como único autor, no menciona

la obra austriaca. ¿Se trataba de una casual coincidencia de títulos? Agudamente, Contreras omitió cualquier referencia a sus fuentes, y se erigió como único autor del “fotodrama histórico”, reconociendo únicamente la labor de corrector de estilo en diálogos a Francisco Monterde García Izcabalseta [sic], escritor y académico.

Conscientes de las conexiones que fácilmente se harían entre la obra de Werfel y la película, Columbia Pictures, quien realizó la distribución de la cinta a nivel mundial, se esmeró en desmentir cualquier relación más allá del título, pues aseguraba que la trama era diferente a pesar de tratarse de los mismos personajes.<sup>7</sup> Resalta que todos los personajes que aparecen en los créditos de la cinta están también en la obra teatral, aunque en el drama hay algunos más; esta coincidencia, fácil de verificar, junto con su título, es el primer indicio de la influencia de la obra austriaca en la película.

Si bien existen diferencias entre el drama y la película, también es cierto que el director mantiene varios aspectos de la obra de Werfel; los fundamentales son los personajes y su carácter, que confieren a la trama su sentido y justificación. En ambas obras, Maximiliano se nos presenta como un hombre gentil y de buena voluntad, que quizá ha querido ser engañado pero que al final de su aventura acepta su muerte con la resignación propia de quien se

<sup>7</sup>“La película lleva el nombre de Juárez y Maximiliano, mismo que tiene la obra teatral de Franz Werfel, pero solo en el título hay semejanzas, porque la trama es diferente, aun cuando intervienen los mismos personajes, pero ello se debe a que fueron los protagonistas de los sucesos que acaecieron en la época que se ha llevado a la pantalla. A este respecto, la Columbia Pictures, compañía que ha tomado a su cargo la distribución mundial de la sensacional cinta, nos suplica que hagamos la aclaración de que ‘Juárez y Maximiliano’ o ‘La caída de un Imperio’, obra cinematográfica que será estrenada mañana jueves, no tiene relación en lo absoluto con la obra de Franz Werfel, cuya traducción hizo el señor licenciado Enrique Jiménez D.” (Cineteca Nacional, Expedientes Hemerográficos, A-03058, *Juárez y Maximiliano*, “Mañana se estrenará “Juárez y Maximiliano”, f. 198).

reconoce como culpable y merecedor a un castigo. Para Julia Tuñón, el Maximiliano de Contreras es un héroe de “valores calientes”, de acuerdo con la distinción entre valores calientes y valores fríos propuesta por Claudio Magris (Tuñón, 2010: 90). Así, las virtudes calientes, son aquellas relacionadas con el mundo emotivo: el erotismo, el amor, la religión o el arte. Por su parte, Benito Juárez estaría relacionado con los valores fríos de carácter cívico; las leyes y la democracia, por ejemplo.

Pero Juárez está ausente en el drama, o casi ausente en la película, aunque se mantiene como una presencia permanente en la mente de Maximiliano, Díaz y todos los demás personajes. Incluso, pese al desenlace fatal, Juárez no representa un verdugo sanguinario, sino un defensor de las leyes y la justicia, eso sí, implacable. Por otro lado, también en ambos casos Porfirio Díaz encarna al héroe de epopeya, que va al mando de las tropas y hace gala de destreza física, pero al mismo tiempo respeta a Maximiliano. En ambas obras Bazaine y Napoleón III son los traidores, verdaderos villanos del drama histórico en el que Maximiliano se ve envuelto.

El cambio más importante entre las obras de Werfel y Contreras está en el personaje de Carlota. Si Werfel le confiere un aura maternal remarcada por la adopción del pequeño príncipe Agustín de Iturbide, Contreras la convierte en toda una estadista que hace pase de lista a su guardia y atiende asuntos económicos con el consejo imperial. Las diferencias en el personaje probablemente estuvieron motivadas por Medea de Novara, la actriz que encarna a Carlota y que era esposa de Miguel Contreras, originaria de Liechtenstein. El cineasta mexicano intentó explotar las similitudes entre Carlota y su esposa como parte de la campaña publicitaria de la película y de otra posterior, “La paloma” de 1937, en la que reutilizó parte del material filmado en 1933. En el fondo lo que intentaba era transformar a Medea en una estrella de cine.

Es en ese tenor que Carlos Noriega Hope “revela” a un periodista el supuesto origen noble de Medea, de la que sin embargo no quiso revelar su verdadero nombre. De acuerdo con Noriega, Medea de Novara era en realidad una duquesa emparentada con los Habsburgo, que había sido despreciada por su familia debido a que “su sueño fue ser artista de cine, y en esa rama deseó siempre llevar a la hoja de plata a Carlota Amalia, Emperatriz de México, por la que ha cultivado una especie de veneración”.<sup>8</sup> Así en “Juárez y Maximiliano” confluyen tanto el afecto de Novara por Carlota, como la pasión de Contreras por la historia de México; de esta forma podemos entender que el productor pusiera tanto esfuerzo en el proyecto, aunque sus temas predilectos fueran la lucha por la independencia y la revolución, como lo demuestra su filmografía.

### Cruces entre México y Austria

Se han presentado las características de dos obras y dos autores que se insertan en contextos alejados en el espacio y el tiempo, y que no obstante coinciden en líneas de pensamiento y temas de interés que se pueden ubicar dentro de una tradición. De inicio se puede señalar el gusto por la Historia que Werfel y Contreras Torres mantienen a lo largo de sus obras; en ese sentido, resalta la proclividad a usar el arte como medio para transmitir sus ideas sobre la historia. Ambos mantuvieron la conciencia de ser parte de un momento histórico importante, el austro-húngaro en la Primera Guerra Mundial y el mexicano en la revolución civil; además, profesaron un catolicismo militante, más llamativo en el caso de Werfel por ser judío de nacimiento; finalmente, buscaron una postura

<sup>8</sup> Cineteca Nacional, Expedientes Hemerográficos, A- 03058, *Juárez y Maximiliano*, “Medea de Novara, protagonista en la película “Juárez y Maximiliano”, que descende de antigua familia vienesa, emparentada con los Habsburgo [sic]”, f. 199.

política entre el conservadurismo y las nuevas formas de gobierno. En esto último, la postura de Werfel fue sin embargo más radical, pues abrazó por varios años un socialismo militante que lo llevó a formar parte de la Guardia Roja, aunque su inclinación era pacifista (Wagener, 1993: 7). Los dos expresan evidentemente credos políticos e interpretaciones históricas coincidentes, en el caso de Juárez y Maximiliano respaldada por una investigación histórica, como se remarca tanto en el libro de Werfel como en la publicidad de la película de Contreras Torres.

Franz Werfel fue uno de los principales voceros de la añoranza imperial austro-húngara, un sistema referencial compartido con un importante sector del público y la crítica. Para Claudio Magris, “La obra de Werfel constituye la ficha ideal del mito habsbúrgico [...] celebra sus tres componentes principales: la idea supranacional, la estática y grandiosa mediocritas, el gozoso hedonismo” (1998: 424). Y, sin embargo, también fue un opositor a la instalación de una monarquía tras la disolución del imperio (Lützel, 1989: 60-62). Si preguntamos por la intención de Werfel al escribir *Juarez und Maximilian* debemos retomar la teoría de la recepción de Hans Gumbrecht para preguntarnos por las relaciones funcionales e históricas que el autor encontró con los interlocutores de la Viena de 1924-25.<sup>9</sup> La elección del tema y la escritura del drama pudieron estar relacionados con la muerte del Emperador Carlos

<sup>9</sup> Esto de acuerdo con la teoría literario-sociológica de la recepción que postula como necesario, para realizar interrogantes y comprender las respuestas, “fundamentar tanto social-histórica como ideológica-críticamente con respecto a las anteriores relaciones e intereses de las capas del lector y de la formación, así como también se pueden agotar funcional-históricamente, con miras a las normas estéticas y a la necesidad imaginativa de generaciones cambiantes del público” (Gumbrecht, 2008: 238).

I,<sup>10</sup> sobrino-nieto de Maximiliano, pues podían establecerse similitudes entre el rechazo a la abdicación por parte de Maximiliano y su aceptación por parte de Carlos (Beniston, 2006: 42). La obra es realmente un manifiesto que explica la postura de Werfel respecto a la monarquía, los Habsburgo, el carácter austro-húngaro y la democracia, dentro de un horizonte de expectativas compartido por los austriacos en ese momento.

De acuerdo con la prensa en la Viena de 1925, cuando se montó la obra, la recepción del público fue buena. Se publicaron críticas sobre el drama que ahondaron en la representación del “austriaco” que hacía el autor, y donde se hizo explícita la analogía entre Carlos y Maximiliano. La indagación sobre el contexto de recepción nos arroja a esta primera discusión. Gracias al trabajo de Robert Pyrah, podemos recuperar parte del ambiente sumamente politizado de la Viena de los veintes. La prensa de la época revela discusiones del público intelectual que permiten advertir una opinión dividida, el Maximilian de Werfel, ¿se trata de una caracterización del austriaco, o específicamente del monarca Habsburgo?

Joseph Gregor llamó al Maximiliano de Werfel la “completa realización del hombre austriaco” y a la obra un “genuinamente patriótico, drama austriaco”.<sup>11</sup> A lo largo del drama, Maximiliano se convierte en el arquetipo del austro-húngaro. El propio Maximiliano echa en cara a un paisano que los austriacos son “pedantes, melancólicos [...] siempre anhelando hallar pelos en la sopa”

<sup>10</sup> Carlos I de Austria y IV de Hungría fue el último emperador de Austria-Hungría, heredó el trono de Francisco José a la muerte de este en 1916, en medio de la Primera Guerra Mundial. Tras perder la guerra en 1918 el imperio se disolvió y Carlos renunció a su cargo y cualquier posibilidad de gobernar Austria, manteniendo sus títulos. En 1921 intentó recuperar el trono de Hungría mediante un golpe de estado fallido. Finalmente murió en Portugal en 1922.

<sup>11</sup> En un ensayo publicado en el programa de la producción del teatro Josefstadt en 1925 (Pyrah, 2007: 141).

(Werfel, 2002: 27). Un reclamo a sus paisanos. No obstante, la marca más contundente en Maximiliano será la culpa, “una culpa bien austriaca” como llama el doctor Basch “al desesperado optimismo frente a lo incierto y a la huida antes de reconocer lo desagradable” (Werfel, 2002: 56-57), que son características de la personalidad del Emperador.

Por otro lado, de acuerdo con Claudio Magris, Maximiliano es la representación de los valores de los Habsburgo: “Aunque realmente el derecho está del lado de Juárez, Maximiliano tiene, como el inocente sacrificado del último sueño imperial, el derecho en el sentido más íntimo” (Pyrah, 2007: 141). Los Habsburgo están marcados como las víctimas propicias para el sacrificio, su destino fue ser la ofrenda que marcó la muerte del mundo imperial. Maximiliano confiesa por todo su linaje “creí y sigo creyendo que la monarquía legítima, liberal y progresista como yo la quería, podría salvar a este país de las luchas políticas” (Werfel, 2002: 87). Para Werfel, Juárez representa a la tiranía, en el sentido que le da Aristóteles: concentración del poder en una sola persona, el tirano. El tipo de tiranía que el austriaco quiere ver en México sería aquella que surge de una democracia más radical, producto del exceso de pobreza, sostenida por el pueblo y que “hace la guerra a los notables” (Aristóteles, 1988: 334).

Las lamentaciones sobre el fin de la monarquía se observan en un texto publicado en el *Neue Freie Presse* con motivo del estreno:

¿Acaso no tenemos a los Habsburgo, quienes nos gobiernan y quieren hacernos felices, experimentamos su incapacidad para gobernarnos o incluso para hacernos felices? Pobre Karl, ahogado entre la miseria por la confusión de Europa y de sus monarquías, quienes fueron casi mexicanos en carácter [...] La idea de hacer que el Emperador perdiera contra un enemigo invisible, esta valiosa y poética idea, podría solo tener origen después de la expe-

riencia de años de tumultos políticos donde la monarquía colapsó (Pyrah, 2007: 142).

Mas allá del patetismo y la melancolía, David Josef Bach señala que el final trágico de Maximiliano responde a los necesarios caminos de la historia,<sup>12</sup> y Werfel lo muestra tal cual, por eso Juárez no es cruel ni sanguinario, sino únicamente un político que actúa de acuerdo con lo que la Historia necesita. Existe en Werfel una filosofía de la historia con alcances metafísicos, los acontecimientos ocurren a pesar de la acción humana, a causa de una fuerza superior que los determina. Así lo expresó también en otros trabajos en donde existe una causa metafísica superior para todos los problemas (Wagener, 1993: 138-139). Es preciso recordar que, desde sus sesiones espiritistas de juventud, el praguense siempre mantuvo un fuerte interés en la religiosidad y la espiritualidad que se reflejó en la mayoría de sus trabajos (Hartmann: 1998).

En contraste, el México de la década de los treinta se encontraba llegando a la cresta de la ola de la transformación. Los combates de la revolución habían dejado lugar a la creación de las instituciones, y la paz se sentía ya como algo cotidiano, al tiempo que la modernidad se asomaba en las crecientes ciudades del país. Sin embargo, las disputas habían pasado al ámbito intelectual, en donde uno de los grandes temas sería el de la historia patria y el acomodo de los recientes acontecimientos a su narrativa. En un país con un alto nivel de analfabetismo, el cine se convirtió pronto en una herramienta para la difusión de ideas e ideologías. Miguel Contreras Torres estaba convencido de esto, así como de que el Estado debía

<sup>12</sup> En su análisis, Bach agrega también una identificación de clases dentro de la obra, los proletarios están representados por Porfirio Díaz, como modelo de ascenso exitoso por la lucha, mientras Bazaine es ejemplo de un proletario que ha perdido su identificación de clase debido a un ascenso dentro del sistema (Pyrah, 2007: 143).

tomar parte en este trabajo. Así lo aseguró en *El libro negro del cine mexicano*, existen “ciertas obligaciones de orden histórico y social” (1960: 15) que el cine debería cumplir con apoyo del gobierno.

El periodo que los historiadores denominan Intervención francesa o Segundo Imperio es parte de esta Historia, una parte muy controversial pues toca los delicados hilos del nacionalismo y el liberalismo. Benito Juárez es el gran héroe del periodo, según el mito liberal, y así queda demostrado en los discursos cívico-patrióticos oficiales. No obstante, los grupos conservadores, legítimos herederos de los artífices del Segundo Imperio, han mantenido desde un inicio la figura de Maximiliano como víctima de las disputas políticas del país. En este marco, Contreras Torres se arriesga a la crítica y lo hace desde el conocimiento de que su cinta pone como protagonista al rival del héroe liberal mexicano por excelencia.

Los críticos advirtieron inmediatamente cierta simpatía inapropiada en “Juárez y Maximiliano”. Si bien la crítica cinematográfica Luz Alba<sup>13</sup> resalta los alcances técnicos y la producción de la película, también comenta:

¿Por qué Contreras Torres quiso hacer la exaltación del imperio en vez de hacer la de Juárez, Díaz y los mexicanos que lucharon hambrientos, sin armas y cubiertos de harapos? Pues tal como plantea los hechos, el fusilamiento de Maximiliano no solo no se justifica, sino que se convierte en un acto de implacable crueldad de Juárez. Y tanto es así que los espectadores se vuelven partidarios del Emperador.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Seudónimo con el que la escritora Cube Bonifant solía firmar sus críticas (Mahieux, 2014: 38-40).

<sup>14</sup> CN, Expedientes hemerográficos, A-03058, *Juárez y Maximiliano*, “Testimonios. Luz Alba en El ilustrado, México, D.F., julio de 1934”, f. 194.

Un ejemplo de esta visión positiva en la cinta es la escena en la que Maximiliano ordena la liberación de los presos políticos de la Ciudad de México, misma que Carlota aplaude añadiendo: “Tienes muchas cualidades Maximiliano, pero tu bondad es la mayor de ellas”. Esta escena no aparece en el drama, en el que por otro lado aparece un largo discurso en defensa de los indios.

No obstante, es el primer discurso de Maximiliano en Palacio Nacional el que mueve más a simpatías. En él declara su pensamiento político y su religiosidad, simplificando las circunstancias en las que se ha convertido en Emperador:

Los pueblos no se han hecho para los soberanos, sino los soberanos para los pueblos. El pueblo en masa no tiene inteligencia sino instinto, y este instinto es siempre justo. Esta noble nación me ha pedido que la gobierne con las bendiciones del cielo, y con ellas el progreso y la libertad. Ya sabéis cuál es mi lema: imparcialidad en la justicia.

A la Emperatriz corresponde la noble tarea de cuidar al país y ayudar con los nobles sentimientos de una cristiana, y el cariño de una madre. Unámonos para alcanzar este fin común, sepultemos los odios de partido, que la aurora de la paz y de la felicidad renazca radiante sobre el nuevo imperio.

Maximiliano justifica su presencia en México como un deseo del pueblo mexicano, con la bendición del cielo asegurando que su reinado será ante todo justo, esto no va a ser matizado en la cinta, no vemos el contrapunto republicano que legitima al presidente Juárez. En este discurso, el director apela a la religiosidad del público mexicano, de una larga tradición católica, a la figura de la madre –Carlota–, a los principios de justicia y libertad, y finalmente a la idea de progreso; todo esto parte fundamental de las aspiraciones y valores de la sociedad de la época.

Otro artículo crítico a la película apareció en *El Universal* poco después de su estreno, en él se critica: “la velocidad con que aparece Juárez, el escaso estudio de aquel carácter, que la filosofía de la historia ha profundizado, y que merecía una pintura más completa y detenida”.<sup>15</sup> En la cinta, Juárez solo aparece en dos escenas,<sup>16</sup> una en la que aparece descansando en el campo y, la más extensa, en donde escucha los ruegos de la princesa de Salm Salm para que indulte a Maximiliano. Es decir, la escena en el que se niega a perdonar la vida del austriaco diciendo “no podría perdonarle la vida, no soy yo quien se la quita son...el pueblo y la ley”.

Julia Tuñón analiza a la distancia la incompatibilidad del Juárez de Contreras Torres y el ícono patriótico, pues

la figura de Juárez se asocia primordialmente a la defensa contra el invasor extranjero, a la consolidación del Estado, al liberalismo político y económico, a la separación de la Iglesia y el Estado, a la secularización de los bienes de la Iglesia y a su condición racial de indígena. Todos estos aspectos adquieren un aroma mítico al referirse a sus orígenes y aparecen en la narración que cuenta la construcción de la nación moderna y en la enseñanza de la historia (Vázquez, 2010: 114).

Podemos observar que esto no es lo que se enaltece en la película. En ese sentido, la narrativa cinematográfica de Contreras sustituye los discursos de los liberales por acciones; por ejemplo, nunca vemos una declaración de principios de Juárez, ni alguna explicación de los acontecimientos que llevaron al enfrentamiento

<sup>15</sup> CN, Expedientes hemerográficos, A-03058, *Juárez y Maximiliano*, “3 de julio de 1934. El Universal. Crítica de L. de L.”, f. 210.

<sup>16</sup> Una tercera sería la imagen fija del monumento en su honor ubicado en la Alameda central de la Ciudad de México, conocido como Hemiciclo a Juárez, la cual parece al final de la cinta.

entre imperialistas y republicanos, pero sí nos presentan el escape de Díaz y numerosas escenas de batallas y caballería. Las razones y causas republicanas no se conocen, solo se puede observar sus acciones.

Respecto a la interpretación histórica del fusilamiento de Maximiliano, la cinta tampoco se aleja de la obra dramática. De forma menos ambigua, el propio Emperador lo expresa con resignación: “mi destino está escrito así”. Su destino es servir a México con el sacrificio de su vida, como un mártir necesario que espera la recompensa en el cielo, así se lo confirma al general Mejía frente al pelotón de fusilamiento:

General, lo que no premia Dios en la tierra lo premia en la gloria.

Voy a morir por una causa justa, la de la libertad y la independencia de México, que mi sangre selle las desgracias de mi nueva patria.

De esta forma Juárez se convierte en un justiciero implacable e inflexible pero necesario, como lo comenta la crítica, el Maximiliano de Contreras es más una víctima de Napoleón III y el mariscal Bazaine que un villano, como lo presenta el mito oficial projuarista. Incluso disminuye la consciencia de culpabilidad en la que Werfel había hecho hincapié. A diferencia de la cinta, en el drama Maximiliano le dice al doctor Basch antes de su ejecución:

Ahora como hombre desligado de todo, sin rango ni prejuicios me doy cuenta, es mi culpa no estar a la altura de los propios actos. ¡El fracaso es culpa! La voluntad de ser bueno no llega a ser bondad. Mi concepto de una monarquía radical era falso. Así que la falla, la mentira tiene que radicar en mí ¡Culpa! Ha pasado la época de los soberanos. En el naufragio de las clases privilegiadas

se debaten reyes lastimosos que no lo son. Se inicia la era de los dictadores ¡Juárez! (Werfel, 2002: 120).

Tenemos en Werfel un antimonárquico no porque abomine de la institución, sino porque la considera inadecuada para el mundo en el que vivía. Y va más allá, al declarar la analogía con el Imperio Austrohúngaro y su inevitable caída aun cuando el mismo escritor lo recuerde con nostalgia:

Y a pesar de todo, no me parezco a ti, Francisco José. Todos ustedes fueron desertores ante su destino. Yo acepté el mío. Hubiese podido desertar, pero no me fue posible. Esa culpa también tiene que radicar en mí. Usted lo sabe Basch, fui a Querétaro a sabiendas, debía hacerlo, de la misma manera que López debía traicionarme (Werfel, 2002: 120).

Maximiliano representa el tipo ideal del austrohúngaro, como se mencionó en su momento, no de los Habsburgo, porque hubo otros Habsburgo que se resistieron a aceptar su inevitable caída.

Además del tono proimperialista se pudo advertir otro aspecto controversial: la importancia y protagonismo de Porfirio Díaz, verdadero héroe de acción. Así lo señalan en otra nota periodística:

En esta película aparecen personajes importantes en nuestra historia: Benito Juárez, el Benemérito de las Américas, figura solamente en tres escenas, en cambio, el general Porfirio Díaz aparece en la pantalla varias veces, y se ve su sensacional fuga de la prisión en Puebla, escalando muros.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> CN, Expedientes hemerográficos, A-03058, *Juárez y Maximiliano*, “El día 28 se estrena “Juárez y Maximiliano”, f. 196.

Es decir, la película resalta el heroísmo y las virtudes de Díaz, cuya posterior dictadura provocaría la guerra civil que llamamos revolución mexicana. Esto es especialmente contradictorio si recordamos que Contreras Torres había participado en la lucha revolucionaria. De hecho, él era parte de la Legión de Honor y del Cuerpo de Veteranos, e incluso era amigo de muchos de los políticos emanados de la guerra que llegarían a ser gobernadores y presidentes; precisamente gracias a estas amistades, Contreras había logrado el apoyo económico, material y logístico para su superproducción.

## Conclusiones

Existen similitudes entre Franz Werfel y Miguel Contreras Torres, no obstante, son aún más sus diferencias, tan grandes como las circunstancias que los rodearon, y a pesar de ello coinciden en su representación de Maximiliano como una víctima o, en términos cristianos, un mártir sacrificado. En cuanto a su recepción, *Juarez und Maximilian* no fue tan controversial en su momento como lo fue “Juárez y Maximiliano”, pues no contrario los juicios e ideas que se tenían sobre la monarquía, e incluso fue un reflejo de los sentimientos que los austro-húngaros nostálgicos tenían hacia el extinto imperio. El drama de Werfel expresa reconocimiento al imperio habsbúrgico en el que creció y da una explicación a su final, pero no propone su retorno. Por su parte, la cinta de Contreras contraviene la narrativa oficial y busca crear simpatías en el espectador hacia Maximiliano y el imperio, quienes de acuerdo con el nacionalismo del momento deberían ser el enemigo. Por ello se considera que Werfel coincidió más profundamente con el horizonte de expectativas en el que se desarrolló, mientras que Contreras Torres encontró una crítica fuerte entre los analistas que no compartían su interpretación.

El apoyo gubernamental recibido para la filmación revela el reconocimiento a la calidad y conocimientos del michoacano, sin embargo, también evidencia una falta de interés en controlar los relatos de la historia patria por parte del Estado mexicano. El éxito que tuvo “Juárez y Maximiliano” entre el público revela la aceptación de las ideas monarquistas entre los mexicanos, particularmente entre la naciente clase media y alta, puesto que los boletos tenían un costo elevado. Finalmente, el deseo de tener una industria cinematográfica nacional permitió que las implicaciones ideológicas fueran relegadas y *Juárez y Maximiliano* fuera juzgada en su momento como una gran película, alabada por sus alcances y técnicos y artísticos.

## Bibliografía

- Aristóteles, 1988, *Política*, Manuela García Valdés (intro., trad., y notas), Editorial Gredos, Madrid.
- Beniston, Judith, 2006, “Drama in Austria, 1918-1945”, en Katrin Kohl y Ritchie Robertson, *A history of Austrian literature 1918-2000*, Camden House, Estados Unidos, pp. 21-52.
- Benjamin, Thomas, 2003, *La revolución mexicana. Memoria, mito e historia*, María Elena Madrigal Rodríguez (trad.), Taurus, México.
- Castro Ricalde, Maricruz y Robert McKee Irwin, 2011, *El cine mexicano “se impone”. Mercados internacionales y penetración cultural en la época dorada*, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Difusión Cultural, México.
- Ciuk, Perla, 2009, *Diccionario de directores del cine mexicano 2009*, t. 1, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Contreras Torres, Miguel, 1960, *El libro negro del cine mexicano*, Editora Hispano-Continental Films, México.

- Dromundo, Baltasar, 1931, “Juárez y Maximiliano”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 11, septiembre de 1931, México, p. 440.
- Fabián Mesta, Graciela, 2016, *Historia patria y educación en la formación de la nación mexicana. La Ciudad de México como ensayo de reformas, segunda mitad del siglo XIX*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Fell, Claude, 1989, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México post-revolucionario*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Gadamer, George, 1993, *Verdad y método*, t. 1, Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito (trad.), Sígueme, Salamanca.
- Garner, Paul, 2014, *Porfirio Díaz Profiles in Power*, Routledge, Estados Unidos.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, 2008, “Sociología y estética de la recepción”, en *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, Dietrich Rall (comp.), Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales / Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras, México, pp. 223-214.
- Hartmann, Volker, 1998, *Religiosität als Intertextualität. Studien zym Problem der literarischen Typologie im Werk Franz Werfels*, Gunter Narr Verlag Tübingen, Alemania.
- Jauss, Robert Hans, 2013, *La historia de la literatura como provocación*, J. Godo Costa y J.L. Gil Aristu (trad.), Gredos, Madrid.
- Lützel, Paul M., 1989, *Hermann Broch. Una biografía*, Edicions Alfons El Magnanim, IVEI, Valencia.
- Lowith, Karl, 2007, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía*, Norberto Espinoza (trad.), Katz, Buenos Aires.

- Magris, Claudio, 1998, *El mito habsbúrgico en la literatura austriaca moderna*, versión de Guillermo Fernández, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Mahieux, Viviane, 2014, “Cube Bonifant. Una vida en la prensa”, *Letras libres*, núm. 186, junio, pp. 38-40.
- Ramírez Aznar, Gabriel, 1994, *Miguel Contreras Torres, 1899-1981*, Centro de Investigación y Enseñanza Cinematográficas / Universidad de Guadalajara, México.
- Pyrah, Robert, 2007, *The Burgtheater and Austrian Identity; Theater and Cultural Politics in Vienna 1918-1938*, Legenda, Gran Bretaña.
- Sorlin, Pierre, 2001, “How to Look at an “Historical” Film”, en Marcia Landy, *The Historical Film. History and Memory in Media*, Rutgers University Press, Nueva Jersey, pp. 25-49.
- Tuñón, Julia, 2010, “Juárez y Maximiliano. Dos caras de una moneda en el imaginario fílmico del cine clásico mexicano”, en Josefina Zoraida Vázquez, *Juárez: Historia y mito*, El Colegio de México, México, pp. 113-137.
- \_\_\_\_\_, 2010, “Juárez y Maximiliano como modelos de nación”, en *La ficción de la historia. El siglo XIX en el cine mexicano*, Ángel Miquel (coord.), Cineteca Nacional, México, pp. 90-105.
- Vázquez, Josefina Zoraida, 1975, *Nacionalismo y educación en México*, El Colegio de México, México.
- Wagener, Hans, 1993, *Understanding Franz Werfel*, University of South Carolina, Columbia, Estados Unidos.
- Werfel, Franz, 2002, *Juárez y Maximiliano*, Elvira Martín y Annie Reney (trad.), Factoría Ediciones, México.
- \_\_\_\_\_, 1951, *El crepúsculo de un mundo*, versión de Juan José Permanyer e Ignacio Rived, Luis de Caralt Editor, Barcelona.

White, Hayden, 1992, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Sofía Mastrangelo (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.

## Archivos

Cineteca Nacional Expedientes Hemerográficos



# Fenomenología de la vejez y el cuerpo como anclaje al tiempo: “Se debe ser viejo para reconocer lo breve que es la vida”<sup>1</sup>

## Phenomenology of Old Age and the Body as an Anchor to Time: “One must have to be old to realize how short life truly is”

Diana Aurenque Stephan  
Universidad de Santiago de Chile, Chile  
diana.aurenque@usach.cl

*Visto con la perspectiva de la juventud, la vida es un futuro largo e infinito; con la de la vejez, es un pasado muy breve... Se debe ser viejo para reconocer lo breve que es la vida*

ARTHUR SCHOPENHAUER

Resumen: La vejez constituye una de las etapas de la vida humana menos estudiada de forma sistemática por la filosofía. Recién en los últimos años han aparecido más trabajos en torno a la vejez, debido probablemente a

<sup>1</sup> El presente trabajo fue posible gracias al proyecto DICYT Nro. 031953AS\_DAS, titulado “Envejecimiento saludable. Fundamentos normativos y filosóficos de la vejez”, de la Universidad de Santiago de Chile, USACH, del cual soy Investigadora Responsable. Agradezco a Lukas Quinteros la edición y corrección del texto.

los nuevos desafíos éticos, sociales, económicos y políticos que trae consigo el envejecimiento acelerado de la población mundial. ¿A qué se debe que la vejez no haya tomado un mayor protagonismo en la historia de la filosofía? A lo largo de este trabajo mostraré que esa marginalidad no debería atribuirse únicamente al descuido de los cultores de la disciplina, sino que parece más bien fundarse en la naturaleza misma del fenómeno. Como veremos, si bien el envejecimiento puede expresarse en distintas especies humanas y no-humanas, este tiene un impacto particularmente agobiante en la existencia debido a nuestra conciencia temporal y espacial. A partir de una reflexión filosófica sobre el envejecimiento, el trabajo intenta contribuir a la productiva e histórica relación que existe entre filosofía y medicina.

Palabras clave: fenomenología de la vejez, tiempo, cuerpo envejecido, envejecimiento saludable, afectividad.

Abstract: Old age constitutes a stage in human development that is less systematically studied by philosophy. Recently, in the last few years, a greater number of works has appeared about old age, most likely due to new ethical, social, economic and political challenges that bring about accelerated aging in the world's population. Why hasn't old age had greater prominence in philosophy's history? Throughout this work, I will show that the marginality should not be attributed exclusively to neglect from the discipline's proponents; rather that it seems founded in the phenomenon's own nature. As we shall see, if it is true that old age can be expressed in different human and non-human species, it has a particularly exhausting impact due to our temporal and spatial consciousness. Starting with a philosophical reflection on aging, the work attempts to contribute to the productive and historical relation between philosophy and medicine.

Keywords: Phenomenology of aging, Time, Aged body, Healthy aging, Affectivity.

Recibido: 29 de abril de 2019

Aceptado: 8 de abril de 2020

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v13i27.479>

## Introducción: ¿la vejez como problema filosófico?

Sin duda, el aumento de la longevidad de la población mundial constituye un desafío ético de primer orden. Por ello, comprender mejor el fenómeno de la vejez –no solo en sus procesos biomoleculares y médicos, sino también socio-culturales y, desde luego, filosóficos– se torna imperioso. Para convencerse de la urgencia de dicha problemática, basta considerar algunas cifras. Según la Organización Mundial de la Salud (OMS), por ejemplo, se espera que “[e]ntre 2015 y 2050, el porcentaje de los habitantes del planeta mayores de 60 años casi se duplicará, pasando del 12% al 22%” (OMS, 2018).

Tanto el aumento de la longevidad poblacional, por un lado, sumado a la extensión de la expectativa de vida, por otro, son dos aspectos que presentan enormes desafíos a las sociedades contemporáneas. Desde que el envejecimiento demográfico fue detectado como uno de los grandes retos que afrontamos a nivel global, la OMS acuerda ya en el año 2005 “la promoción de un envejecimiento activo y saludable”, e “insta a los Estados Miembros a que adopten medidas para asegurar a la población rápidamente creciente de ciudadanos de edad avanzada el grado máximo de salud y bienestar que se pueda lograr” (OMS, 2016). Ahora bien, dado que envejecemos –y envejecer constituye un factor de riesgo común para una serie de patologías crónicas– parece imprescindible tomar medidas para asegurar una buena vida en la vejez. Pero, ¿es esto realmente posible? ¿Es posible una buena vida en la vejez?

La vejez constituye una de las etapas de la vida humana menos estudiada de forma sistemática por la filosofía (Ehni, 2014: 177).

Recién en los últimos años, han aparecido más trabajos en torno a esta temática, debido probablemente a los inminentes desafíos éticos, sociales, económicos y políticos que trae consigo el envejecimiento acelerado de la población mundial. Con todo, si revisamos las aportaciones de la filosofía descubriremos claramente dos perspectivas características a partir de las cuales se ha comprendido la vejez: una postura apologética y otra visión más bien crítica. La postura apologética surge por lo menos desde Cicerón en adelante (Bobbio, 1997; Ehni, 2014) y tiende a enaltecer la vejez, sobre todo mediante argumentos de tipo moral-antropológicos. De acuerdo con esta concepción, la vejez es considerada como el momento vital en el que se expresan virtudes tales como la sabiduría, el control de las pasiones, la templanza, etc. (Ehni, 2014: 177). En paralelo, sin embargo, encontramos una tradición crítica, incluso algo negativa de la vejez, que la entiende como una fase de pérdida de fuerzas, de aparición de enfermedades, de decaimiento intelectual e incluso moral—Aristóteles, por ejemplo criticará también el carácter desconfiado, pesimista y tacaño de los mayores—. Simone de Beauvoir es famosa por tratar críticamente la vejez a partir del espacio social y político (De Beauvoir, 1983). Ahora bien, desde el punto de vista filosófico, resulta importante preguntar: ¿A qué se debe que la vejez, como concepto y fenómeno, no haya tomado un mayor protagonismo en la historia de la filosofía? ¿Por qué este fenómeno tan propio de nuestra *conditio humana* ha ocupado un rol tan marginal en la lista de los grandes temas, preguntas y conceptos de la disciplina?

La presente contribución intenta hacerse cargo de estas preguntas. Para ello, en el centro de las reflexiones situamos a la persona que envejece y al conjunto a sus vivencias fenoménicas, quedando para una posterior oportunidad detenerse en el análisis filosófico de la vejez en la cultura (Amery, 2001; De Beauvoir, 1983; Redeker, 2017). Para este trabajo he tomando como hilo conductor

una hipótesis que puede sonar desconcertante: el envejecimiento constituye un fenómeno que, si bien también ocurre en animales no humanos, para nosotros tiene un impacto particularmente agobiante precisamente a causa de nuestra conciencia temporal y espacial. A lo largo de este trabajo intentaré mostrar que la marginalidad que han tenido las reflexiones filosóficas acerca de la vejez no se debe al mero descuido de los cultores de la disciplina, sino que parece más bien fundarse en la naturaleza misma –de suyo angustiosa– del fenómeno.

Mientras que en el medioevo se consideraba una vida prolongada como una vida bendita por Dios, con la secularización de la cultura y el avance de la medicina, comienza a observarse una correlación cada vez más estrecha entre envejecimiento y patología. Así, en 1489 Gabriele Zerbi publica *Gerontocomia*, texto que constituye la primera monografía sobre la fenomenología, la etiología y la terapia de los padecimientos de la vejez (von Engelhardt, 2017: 174). En el transcurso de los siglos y con el avance de la medicina moderna, aparecerán más investigaciones sobre dicha relación; destacan aquí el famoso compendio de Luigi Cornaro, *Vom massvollen Leben oder die Kunst, gesund alt zu werden* (*De la vida mesurada o sobre el arte de vivir muchos años con salud*) de 1558; el texto del médico alemán Christoph W. Hufeland de 1796 *Kunst das menschliche Leben zu verlängern* (*El arte de prolongar la vida humana*), y de Carl Friedrich Cannstatt *Die Krankheiten des höheren Alters und ihre Heilung* (*Las enfermedades de la vejez y su cura*) de 1838 (von Engelhardt, 2017: 176). Desde estos trabajos y a la fecha, se ha profundizado cada vez más en la relación entre envejecimiento, patología y salud.

En efecto, con el desarrollo de las ciencias biológicas del envejecimiento hoy sabemos mucho más sobre este fenómeno. En primer lugar, ellas advierten que se trata de un fenómeno heterogéneo, sujeto a una serie de variables tanto genéticas como también

medioambientales y sociales que determinan en gran medida la forma en la que las personas envejecemos. La heterogeneidad de la vejez va, por lo tanto, de la mano con el reconocimiento de la diferencia que existe entre el envejecimiento biológico y la edad cronológica de las personas. O dicho de otro modo, la edad biológica de una persona no necesariamente se corresponde con su edad cronológica. Hay personas que tienen la misma edad, pero que desde la mirada biológica pueden habitar cuerpos envejecidos en grados muy diferentes. Sin desmedro de lo anterior y pese a la heterogeneidad del fenómeno se puede sostener, en segundo lugar, qué de acuerdo con las definiciones actuales tanto de la gerociencia (Sierra/Kohanski, 2017) como de la biogerontología (Ehni, 2014), envejecer constituye la acumulación de una gran variedad de daños moleculares y celulares que ocurre a lo largo del tiempo y que propician la aparición de enfermedades. En ese sentido, envejecer conlleva a una disminución gradual de las capacidades físicas y mentales, un aumento del riesgo a contraer enfermedades y, finalmente, termina en la muerte. Por lo tanto, si bien existe la convicción de que la vejez constituye solo una etapa más de la vida humana –al igual que la niñez y la adultez–, debido a su particular relación con la aparición de patologías, representa sin duda uno de los grandes temas de la medicina contemporánea. Siendo esto así, se observa que prolongar la vida de las personas trae consigo como resultado que más personas envejecen y con ello, indirectamente, que aumente el riesgo a enfermar. Precisamente por esto, surge la pregunta tanto médica como normativa de cómo asegurar que una vida longeva sea sinónimo de una buena vida (Caplan, 2005; Callahan, 1990), es decir, de una vida libre de padecimientos. Esta descripción biomédica de la vejez puede encontrar su sentido filosófico, como mostraré en lo que sigue, a partir de una descripción fenomenológica del envejecimiento.

## Fenomenología de la vejez: tiempo y cuerpo

En el epígrafe de este estudio, Arthur Schopenhauer plantea una reflexión que difícilmente podríamos contrariar. Su sentido parece ser tan evidente que roza incluso en lo trivial. Sin embargo, es una excelente forma de adentrarnos en la relación entre vejez y tiempo. Pues, para los seres humanos la vejez expresa una forma particular de vivir el tiempo, más aún, de ser en el tiempo. Jean Amery en su meditación sobre la vejez, *Revuelta y resignación*, sostiene algo similar: “Reencontramos el tiempo en el *envejecer*” (Amery, 2001: 25; Cf. Bozzaro, 2014). Si bien podríamos decir que todo *Ser y tiempo* representa el esfuerzo filosófico de Martin Heidegger por exponernos como seres ontológicamente atravesados por el tiempo, y gracias a ello, abiertos comprensivamente al mundo y a nosotros mismos, envejecer constituye un fenómeno que de forma paradigmática nos revela lo mismo: a saber, reconocernos como anclados en el tiempo, como prisioneros del tiempo. ¿Cómo ocurre este anclaje?

Envejeciendo nos descubrimos anclados en el tiempo; y aquel anclaje ocurre paradigmáticamente a través del cuerpo. El cuerpo de quien antes era el de un joven, uno que se presentaba sano y, por ello, silente, resulta ahora ser otro; un cuerpo casi ajeno, muchas veces ruidoso y quejumbroso, con dolores en articulaciones, espalda y rodillas, con arrugas en un rostro que ante el espejo también, de cuando en vez, se desconoce. El cuerpo envejecido se hace presente con una imagen y voz propia, es un cuerpo pesado, a veces doliente, vigente como jamás antes lo hizo. De aquí que parezca comprensible la relación natural que existe entre salud y juventud: pues quien es joven, habita un cuerpo en el “silencio de los órganos” como denomina George Canguilhem (2004), un cuerpo que no se manifiesta, sino que es vivido como sano, como implícita condición de posibilidad de una multiplicidad de for-

mas de actuar y ser.<sup>2</sup> En efecto, recién en la enfermedad o en la patencia ineludible del dolor o la disfuncionalidad, se muestra la salud como lo faltante –como nos dirá Hans-Georg Gadamer en su famosa conferencia sobre *El estado oculto de la salud* (2012)–; mientras que la enfermedad se define por la positividad, a la salud se accede vía negación, como carencia o ausencia de enfermedad o dolor.<sup>3</sup>

La juventud posee, en la mayoría de los casos y extendiendo la nomenclatura gadameriana, una corporalidad silente, y por eso, me parece, se le atribuye como característica fundamental la salud –Amery pareciera intuir algo parecido: “En su sentido de sana corporeidad (el joven) está seguro de sí mismo y puede prescindir incluso de las estadísticas que asignan a un veinteañero todavía cincuenta años de vida: un período ilimitado de tiempo” (Amery, 2001: 23). Quien es joven, no necesita de una narrativa que le asegure o ratifique su bienestar o salud. Tiene certeza interna de aquello porque vive arrojado a un mundo y a sus múltiples posibilidades. A partir de la jovialidad y energía de un cuerpo sano, el joven vive entregado al mundo. Él también vive en el tiempo, pero de un modo distinto a quien envejece; el tiempo no lo encarcela, sino que por el contrario lo arroja, lo lanza fuera de sí, a un sin fin de posibilidades, al mundo en todos sus vectores. Aristóteles ya nos decía que quien envejece vive más en el recuerdo que en la esperanza –y nos recuerda la muchas veces citada frase de que “antes todo era mejor”. Por el contrario, quien envejece con frecuencia vive el tiempo desde un cuerpo que le molesta, que interrumpe su hacer o pone en cuestión posibilidades de acción. Quien envejece vive en cierto modo secuestrado por el tiempo, porque se le hace patente

<sup>2</sup> Para la relación entre salud y tiempo, ver: Aurenque (2017).

<sup>3</sup> Para comprender más aspectos filosóficos de la salud y enfermedad: Aurenque/Jaran, 2018.

con cada dolor o arruga del rostro; el cuerpo añoso le recuerda, como doliente, rugoso o descolorido, lo que fue ser joven y sano. Y así, con todo el bullicio corporal de la vejez, va enmudeciendo el espíritu aventurero, ligero de la juventud. El tiempo parece muchas veces ser vivido desde la prisión de lo sido y no sido, temeroso ante cualquier mundo que grite para invitarle a explorarlo.

De todas estas vivencias, desde el plano filosófico, lo interesante consiste en ratificar la función profundamente individualizadora y ensimismadora que tiene el tiempo; sea en la juventud o en la vejez. La noción kantiana del tiempo como “sentido interno” –algo que también Amery resalta como fundamental para entender la vivencia de la vejez– permite comprender la forma contradictoria en la que el joven y el anciano experimentan el mundo: uno como apertura, el otro como negación.

### El tiempo como ancla afectiva

Para adentrarnos un poco más en el particular anclaje en el tiempo que ocurre durante la vejez, conviene especificar que evidentemente no es determinante. Ya decíamos antes que la vejez es distinta en cada caso, y no sería justo ni preciso sostener que toda persona envejecida se cierra al mundo. Desde luego, quien envejece bien puede ser temerario y aventurero, darle cabida al cambio en su vida, y comprenderse abierto a uno y mil mundos. Esta interpretación de la vejez no pretende defender un anclaje impositivo ni determinista, sino más bien explorar sus posibles dimensiones. Por cierto, este aprisionarse en el tiempo no solo ocurre a través de lo corporal, sino también mediante una suerte de encarcelamiento afectivo. Quien envejece vive afectado por un tiempo particularmente aprisionante –desde este hecho fenomenológico fundamenta Heidegger el peso ontológico de las *Stimmungen*, afectividades

o estados de ánimos— como aquello que nos dis-pone en nuestra existencia.

Si consideramos algunos estados afectivos típicos de la vejez, aunque desde luego no exclusivos, podemos simular adentrarnos en la sensación de encarcelamiento temporal propia de la vejez. El aburrimiento, la melancolía y el arrepentimiento son estados afectivos que frecuentemente son relatados por los mayores (en obras literarias, filosóficas, artísticas, en el lenguaje trivial, etc.) como estados de ánimos que los gobiernan. Estos tres estados anímicos o afectivos, como veremos, se definen por una forma particular de estar y habitar el tiempo.

El aburrimiento, que se define como un sentimiento de tedio (la RAE le concede seis posibles acepciones)<sup>4</sup> remite etimológicamente al latín *abhorrēre* que significa antipatía y rechazo. Pero el aburrimiento además de ser un aborrecimiento también tiene que ver con el tiempo. Esto se expresa de forma paradigmática en la palabra alemana para decir aburrimiento (*Langeweile*) que, a diferencia de sus homólogos en español, inglés (*boredom*), italiano (*noia*) o francés (*ennui*), expone explícitamente la relación entre este sentimiento y el tiempo. La voz *Langeweile* constituye una unión de las palabras "lange Weile", donde "lang" corresponde al adjetivo conjugado que dice "largo" y el sustantivo "Weile" que significa un "rato" o "lapso" de tiempo. El aburrimiento en cuanto dice explícitamente "rato largo", remite a un estado anímico que se define por su forma específica de *habitar el tiempo*. A raíz de

<sup>4</sup> La palabra "aburrimiento" significa 1) "molestar, cansar, fastidiar"; 2) dicho de los animales: "aborrecer"; 3) "exponer, perder o tirar algo, especialmente el tiempo o el dinero malgastado, estimándolo en poco"; 4) "aborrecer" en sentido de "tener aversión a distracciones. e so lta de estempo o eene ms no consiguen realmente transmitir el significado"; 5) "fastidiarse, cansarse de algo"; y 6) "sufrir un estado de ánimo producido por falta de estímulos, diversiones o distracciones" (Cf. <http://www.rae.es/>).

esta doble dimensionalidad –como *estado afectivo* y como *forma de habitar el tiempo*– Heidegger le dedica más de 100 páginas al análisis del “aburrimiento profundo” en la lección del semestre de invierno de 1929/30.<sup>5</sup>

El aburrimiento es una forma particular de estar en el mundo donde el tiempo se hace largo. Por ejemplo, el aburrimiento expresado en una estación de trenes, como ilustra Heidegger, se trata de un modo especial de espera que, sin embargo, intenta “pasar el tiempo” (GA 29/30: 145). En el aburrimiento intentamos acortar el tiempo; un transcurrir que no avanza, que se estanca y pasa demasiado lento. Cuando estamos aburridos se quiere, nos dice Heidegger, “matar el titubeo del tiempo” (GA 29/30: 148). Quien envejece, pareciera vivir este estado con mayor frecuencia que el infante o el adulto; posiblemente porque ya no tiene la ocupación de un trabajo, ni de criar a los hijos, ni de cumplir metas vitales, pues siente, que su tiempo ya pasó o, incluso, que su biografía está de cierto modo completa. El aburrido está en el mundo en un estado de especial renuncia hacia los entes; hacia el mundo entero. En este sentido, el aburrimiento se caracteriza por desatender lo que está alrededor. La experiencia afectiva y temporal propia del aburrimiento implica así, a mi juicio, un habitar desarraigado fenomenológicamente hablando. Quien se aburre, también se siente, a veces, eternizado en el habitar el aburrimiento. Aquí hay un vacío, como un “ahora extendido” (GA 29/30: 186), como un lapso temporal dilatado al que se le escapa la posibilidad de que venga otra cosa, un futuro, un no ahora y, así, simplemente algo aún no determinado: el mundo con su diversidad de posibilidades: “El

<sup>5</sup> Heidegger introduce el término “aburrimiento profundo” en su conferencia *Was ist Metaphysik?* del año 1929 (GA 9, 110), pero lo tratará extensamente en la lección mencionada (GA 29/30). Giorgio Agamben también destaca la minuciosa mirada con la que Heidegger se dedica al estudio de este estado de ánimo, comparándolo el breve análisis de la angustia en *Ser y tiempo*.

tiempo detenido no solo no nos despide (entläßt), sino que justamente nos cita, nos asienta (sie stellt uns)" (GA29/30: 189). En esta paradójica situación en la que somos puestos tranquilamente en nuestro propio, pero vacío tiempo, en un ahora detenido, pareciera transcurrir la vejez.

Algo similar ocurre con la melancolía; como un estado anímico donde el vacío del tiempo actual se muestra en exceso de tiempo pasado, como un pasado eternizado que subyuga y domina toda forma presente de habitar o vivenciar el tiempo. Por su parte, también en el arrepentimiento el tiempo se manifiesta como un exceso de presente vacío, como un lapso sin contenido propio, solo desde un pasado que no logra ser superado y se actualiza como un tiempo irrecuperable. En el arrepentimiento se nota además una diferencia especial entre la vejez y la juventud: mientras que el joven se arrepiente de poco porque poco ha vivido, y es más libre para vivenciar todo aquello que abre e irrumpe como mundo y posibilidades, quien ha vivido más posiblemente se arrepiente más, y lleva un yugo que limita e invita a vivir con más cuidado, a arriesgar menos, a retroceder más e incluso a detenerse.

Estos estados de ánimo que muchas veces parecen disponer afectivamente a la persona envejecida, anclan al tiempo y, en cierto sentido, cierran el mundo. En la vejez la irreversibilidad del pasado parece absorber el tiempo que queda –como tiempo en cuenta regresiva–. En este anclaje afectivo, nos vemos relocalizados en el centro indexical de un yo que somos siempre, incluso envejecidos y disociados, pero siendo tan uno mismo con la fuerza indexical del cuerpo que duele y se expresa, me duele y dice: afectado soy. Solo para quien es viejo, el mundo se cierra, y el tiempo, por ser cada vez más breve, se presenta afectivamente como un vacío eternizado: ¡vaya paradoja!

## La vejez como alteridad y reubicación

En la vejez envejecemos con absoluta indexicalidad, pero sintiéndonos constantemente otros: “Envejeciendo devenimos extraños nosotros mismos” (Amery, 2001: 66). La vejez pertenece así a la lista de aquellas experiencias existenciales, como llamaría Jaspers, “límite” que nos ponen frente a aquello que siempre somos, pero apenas reparamos. Nos confronta con la mutabilidad del cuerpo, con la vulnerabilidad de la existencia, con el sinsentido de ser sin teleología ni razón aparente y, sobre todo, con la constante aflicción de una nada que se nos avecina. Envejecer es, pues, la ocasión distendida, vivencial y absolutamente homogeneizadora que obliga a la *memento mortis*; a aquella reflexión forzada por filósofos y filósofas, contra intuitiva de toda vida que es pese a todo potencia: a saber, a pensarnos muertos o en camino a ello.

Tal como la vida fáctica tiene siempre una dimensión íntima, también envejecer se vive con suma individualidad. De lo anterior no solo da cuenta el sentido común, sino la medicina. En efecto, no hay cuantificación posible que determine cuándo uno comienza a ser o a comprenderse viejo. Tampoco, como vimos, posibilidad de conjugar con certeza envejecimiento biológico con envejecimiento cronológico. Entonces, ¿cuándo comenzamos a envejecer?, ¿cuando aparecen disfunciones específicas o colores o marcas específicas en la piel, en el rostro o en los cabellos? Difícilmente podríamos dar una medida o criterio uniforme. Hay algo extremadamente personal en el envejecer y, sin embargo, el cuerpo también ahí nos violenta y se impone.

Ciertamente, uno puede tener un espíritu viejo, tal como se puede poseer un alma joven; mas la insistencia del cuerpo que envejece no permite interpretaciones. Quien envejece genuinamente no lo hace disociado de ciertas condiciones fisiológicas que lo violentan y que lo afectan como una falta de tiempo y que es real-

mente –como vimos– cierre de mundo y clausura de posibilidades. Quien envejece comienza inevitablemente a pensar en el tiempo, y en lo “breve que es la vida”.

Aquí de nuevo irrumpe el tiempo como el gran sentido interno capaz de ser una medida auténtica. Quien envejece siente su decaer, habita un tiempo que le viene de algún modo vacío –por la melancolía, el aburrimiento o el arrepentimiento del pasado o, quizás también, por la espera del “futuro terror” de la muerte – como nos dirá el poeta Rubén Darío en *Lo fatal*. Pero esa muerte no viene regalada de un mundo externo, no solamente del horror de ver morir a los otros; si bien así se percibe –pues no hay otra forma fáctica de experimentarla–, para quien envejece la muerte viene en cierto sentido desde dentro, de la negación de su mundo y sus posibilidades.

### ¿Contra la vejez? Transvaloración

Gonzalo Rojas, uno de los más grandes poetas chilenos, en su célebre escrito *Contra la muerte*, nos dice en una de sus estrofas: “¿Qué sacamos con eso de saltar hasta el sol con nuestras máquinas a la velocidad del pensamiento, demonios: qué sacamos con volar más allá del infinito si seguimos muriendo sin esperanza alguna de vivir fuera del tiempo oscuro?”. El poema entero de Rojas parece relatarnos la imposibilidad de reconciliarnos con la muerte. Parfraseando sus palabras, y tomando en consideración aquello que hasta aquí se ha expuesto sobre la vejez, ¿no deberíamos también declararnos “Contra la vejez”? O, dicho de otra forma: ¿es razonable intentar una apología de la vejez cuando parece ser que no solo la medicina y las ciencias biológicas del envejecimiento, sino también la experiencia fenomenológica nos la evidencian como una etapa profundamente deficitaria?

Como vimos, la vejez permite adentrarnos en reconocer que somos tiempo. Particularmente, ella conlleva una reflexión sobre el cierre de las posibilidades, un retraimiento del mundo, culminando en la *memento mortis*. Desde luego, especialmente para quienes filosofamos, dicha reflexión representa una posibilidad epistémica fundamental. Encarna paradigmáticamente una ocasión en la que podemos reconocer aquello que nos caracteriza, un modo indexical de conocimiento en donde el ser humano se vuelve transparente a sí mismo. Con todo, y asumiendo incluso que todos los seres humanos reconocerían el rendimiento filosófico de la vejez, desde ahí no es razonable dar el paso aventurado de enaltecer esta etapa. No solo por el dolor del cuerpo enfermo, o por la nostalgia pesimista de un pasado mejor, sino también por la posibilidad radical –que evité mencionar– de la pérdida de la memoria o incluso de la propia identidad como ocurre en un porcentaje altísimo de octogenarios afectados por Alzheimer. ¿Cómo justificar entonces una apología?

Conocemos la apología filosófico-moral de la vejez a la que se refería Cicerón. De acuerdo con ella, en sus rasgos generales, la vejez representa la etapa vital en la que los seres humanos hemos conseguido una cierta sabiduría (*sophia* o *sapientia*). La sabiduría encarna un saber particular, único, que constituye una “orientación de la existencia integral, y que es a la vez práctica y teórica” (HWPPh, Bd.12: 371). La actitud muchas veces contemplativa de los adultos mayores, parece reafirmar dicha apreciación. Por ello, desde el origen de la filosofía en la Grecia clásica, se ha vinculado al sabio con el filósofo a partir de una cierta madurez; la sabiduría y la filosofía son, históricamente hablando, conceptos co-origenarios. Así las cosas: ¿cómo se articulan, entonces, la apología filosófico-moral de la vejez con la experiencia más bien crítica de la vejez como experiencia fenomenológica de anclaje al tiempo y de cierre de mundo? Aquí me parece crucial referirme una vez más la función c 2017).

a la función terapéutica de la filosofía (Cf. Aurenque/Jaran, 2018). Pues, el significado apologetico y positivo que tradicionalmente ha profesado la filosofía sobre la vejez se comprende justamente como respuesta y contraparte de la vivencia fenomenológica natural, difícil y doliente del cuerpo envejecido.

Ante la violencia del cuerpo que envejece, que limita afectivamente la exploración de posibilidades y nos trae el tiempo como perdida, la filosofía invierte la valoración otorgándole un sentido nuevo, una ganancia narrativa-moral: la vejez en su enaltecimiento filosófico-moral, cual consuelo, rehabilita esta etapa: "El significado práctico e incluso terapéutico de la filosofía está también en la Stoa en primer plano: tal como la medicina mejora el cuerpo (Leib) humano, así mismo debería ser tarea de la filosofía, curar el alma humana mediante la activación de sus propias fuerzas, en cuanto esta sigue los preceptos de los sabios ('praecepta sapientium')" (HWPPh, Bd.12: 371).

Esto podría ser comprendiendo aún de mejor forma si recordamos el concepto nietzscheano de la transvaloración. Mientras que los adultos mayores en comparación con los jóvenes, se definen por la pérdida de fuerzas vitales –fuerzas que, de acuerdo con Nietzsche, constituyen la base de toda "voluntad de poder"–, uno podría hipotetizar que estos necesitaron crear un nuevo relato de poderío –basado en una supremacía moral, metafísica– para así poder imponerse y, con ello, autoafirmarse –una suerte de "venganza" de los adultos mayores para someter a los más jóvenes –podríamos decir con Nietzsche–. Aquí no es relevante demostrar si esta hipótesis nietzscheano-genealógica es correcta, sino más bien, considerar su extensión hermenéutica y sus posibles efectos configuradores de sentido.

En efecto, la hipótesis nos permite no solo comprender el papel intermedio, resguardado de la vejez, en el binomio filosofía y sabiduría, sino que, además, permite observar desde ahí, la transvalo-

ración posterior. Pues, curiosamente, la supremacía normativa de la que durante mucho tiempo gozó la figura del filósofo –hombre, viejo y sabio–, similar a la que también le permitió a mayores y ancianos durante generaciones ser reconocidos como autoridades respetadas en diversas culturas y pueblos, vive hoy una nueva transvaloración. En un mundo como el nuestro, altamente tecnificado, consumista y desvinculado de grandes relatos metafísicos, los viejos y ancianos parecen haber perdido su autoridad normativa; esta última viene, por el contrario, dada por una cultura que valora más la juventud, el *fitness* (y la salud, dicho sea de paso), y que considera a la vejez inútil. Contrario a la importancia de los mayores en culturas ancestrales, por ejemplo, latinoamericanas, donde ellos representan el sostén cultural de las tradiciones y los saberes de la comunidad, en sociedades modernas de hiper-especialización, información y producción constante de nuevos conocimientos, las personas mayores y ancianas han perdido su autoridad.

### Conclusiones: ¿menos natural, más humanos?

Incluso sin atender la hipótesis anterior, ciertamente resulta contra intuitivo declararnos “contra la vejez”, ya que de una u otra forma, ello implicaría ir contra nosotros mismos. Nos vemos ante la paradoja de reconocer en uno mismo la semilla de un “*malum*” (Ehni, 2014) inevitable. De ahí que nos preguntemos: ¿cómo lidiar entonces con la vejez, sin proclamar una apología autocomplaciente, pero al mismo tiempo, sin caer en un pesimismo en el que –como dirá Hume o también Nietzsche– la opción de la “muerte libre” pareciera ser mejor incluso que la vejez?

La tensión es difícil de conciliar. Sin embargo, además de la función filosófico-terapéutica que se le pueda conceder a la vejez, existe una vía adicional que vale la pena explorar. Reconocer que la vejez efectivamente remite a una etapa en la vida humana en la

que somos más vulnerables que en otras, y que ello en gran parte se debe a la fragilidad del cuerpo que duele y es violentado, permite explorar desde otro matiz la violencia que ejerce la naturaleza a lo humano. Pues esa fragilidad de la vejez donde se produce el anclaje a un tiempo sido, al pasado, y que afectivamente retira al mundo y sus posibilidades, solo es posible por la violencia biológico-orgánica que es también nuestro cuerpo.

Así, poco podríamos contrariar a los esfuerzos biomédicos de trascender las limitaciones de un cuerpo natural humano para lograr un cuerpo igualmente humano, pero más libre del yugo de un "soma desechable".<sup>6</sup> Si la medicina avanza y logramos realmente "envejecer saludables", ello debería implicar envejecer con un cuerpo que no nos limite y constriña tanto —lo que, por cierto, ni quiere decir inmortal ni tampoco "*fit*"—. Significaría más bien alcanzar un cuerpo menos natural, sí, pero quizás por ello más humano en tanto somos seres híbridos, una mezcla entre aspectos naturales y cultural-técnicos.

Entonces, ¿por qué no declarar una guerra biomédica a la vejez?, ¿una "revuelta" contra ella como la llama Amery? Una de las razones por las cuales encontramos mucho pudor en los discursos contra la vejez y en las ciencias médicas de la vejez (especialmente en la geriatría), se debe a un temor implícito. Se sospecha que si se reconoce que la vejez constituye una fase indeseable la población envejecida pueda sentirse excluida, minusvalorada e incluso discriminada (reforzando las llamadas conductas *edadistas* o negativas sobre la vejez). Esto no es trivial, y es un argumento importante para toda consideración de la vejez como un asunto que no es

<sup>6</sup> La teoría del "*disposable soma*" (Kirkwood/Holliday, 1979; Kirkwood, 2008; Holliday, 2007) sostiene que los organismos por razones evolutivas están preparados para la sobrevivencia por un período de tiempo determinado y que, pasado dicho tiempo, sus mecanismos de reparación celular cesan (Ehni, 2014: 11).

simplemente de interés filosófico, sino que conlleva a reflexiones y regulaciones políticas y valoraciones culturales.

Para hacer frente a esto, me parece clave incluir una reflexión que usualmente es muy útil en debates filosóficos sobre temas de bioética —especialmente sobre decisiones reproductivas; me refiero al peso y significado “expresivo” de un juicio (Nelson, 1998)—. Eso se analiza como sigue: afirmar que la vejez, en cuanto fenómeno, no es deseable, expresa una valoración negativa de la vejez. De ello, podría ocurrir que personas mayores o ancianas se sientan discriminadas y por ello personalmente afectadas. Sin embargo, ello se debe a una confusión, pues señalar que una propiedad o fenómeno es negativo, no significa que quienes exhiban esa condición son, en su propia existencia, valorados negativamente. Por ejemplo, el cáncer de colon es una enfermedad indeseable que se trata porque se le reconoce dañina. Su prevención y erradicación no busca erradicar a quienes padezcan la enfermedad, ni mucho menos poner en duda el valor de su existencia. Aplicando una reflexión similar, deberíamos reconocer sin miedo los aspectos negativos de la vejez —asociados a un cuerpo que sufre y violenta—, pues ello no pone en duda el valor de quienes actualmente son ancianos o envejecen; mas bien obliga a todo lo contrario: a demandar todas las formas posibles de garantías estatales, sociales, políticas, económicas y (bio)médicas para proteger a quienes envejecen. Obliga, pues, a una solidaridad ética aún mayor y a un reconocimiento desde la empatía con el otro que es, al mismo tiempo, uno mismo dentro de un tiempo más “breve” del que se prevé.

## Bibliografía

- Améry, Jean, 2001, *Revuelta y resignación. Sobre el envejecer*, Marisa Siguan Boehmer y Eduardo Aznar Anglés (trad.), Pre-Textos, Valencia.
- Aurenque, Diana, 2017, "El paciente sano: Desafíos éticos de la medicina preventiva", *Revista Médica de Chile*, vol. 145, núm. 6, pp. 790-794.
- Aurenque, Diana, 2018, *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches: Ihre Genese, Bedeutung und Rezeption*, VS Springer, Wiesbaden.
- Aurenque, Diana y François Jaran, 2018, "La enfermedad como rasgo humano. Hacia una consideración de la enfermedad en cuanto fenómeno existencial", *Alpha*, núm. 47, pp. 161-176.
- Bobbio, Norberto, 1997, *Vom Alter- De Senectute*, Wagenbach, Berlín.
- Bozzaro, Claudia, 2014, *Das Leiden an der verrinnenden Zeit. Eine ethisch-philosophische Untersuchung zum Zusammenhang von Alter, Leid und Zeit am Beispiel der Anti-Aging-Medizin*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.
- Callahan, Daniel, 1990, *What Kind of Life: The limits of medical progress*, Simon & Schuster, Nueva York.
- Canguilhem, George, 2004, *Escritos sobre la medicina*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Caplan, Arthur, 2005, *Death as an unnatural process. Why is it wrong to seek a cure for aging*, *Science and Society*, EMBO reports, vol. 6, suplemento 1, pp. 72-75.
- Darío, Rubén, 1966, "Lo fatal", en *Antología poética*, Guillermo de Torre (pról., y selección), Losada, Buenos Aires, págs. 181-182.
- De Beauvoir, Simone, 1983, *La vejez*, EDHASA, Barcelona.

- Dörr, Otto, 2005, “Aspectos fenomenológicos y éticos del envejecimiento y la demencia”, *Revista Médica de Chile*, núm. 133, pp. 113-120.
- Ehni, Hans-Jörg, 2014, *Ethik der Biogerontologie*, Springer VS, Wiesbaden.
- Gadamer, Hans-Georg, 2012, *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona.
- Heidegger, Martin, 1992, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (WS 1929/30)*, F. W. von Herrmann (edición de), Klostermann, Frankfurt / Main.
- Holliday, Robin, 2007, *Ageing: The Paradox of Life. Why We Age*, Springer, Dordrecht.
- Kirkwood, Thomas Burton Loram y Robin Holliday, 1979, “The evolution of ageing and longevity, in Proceedings of the Royal Society of London”, Serie B, *Biological Sciences*, vol. 5, núm. 1161, págs. 531-546.
- Kirkwood, Thomas Burton, 2008, “Understanding ageing from an evolutionary perspective”, *Journal of Internal Medicine*, vol. 2, núm. 263, febrero, pp. 117-27.
- Nelson J. L., 1998, “The meaning of the act: reflections on the expressive force of reproductive decision making and policies”, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 2, núm. 8, junio, pp. 165-82.
- Organización Mundial de la Salud, 2015, Informe Mundial sobre el envejecimiento y la salud. Disponible en: <http://www.who.int/ageing/publications/world-report-2015/es/> (Consultado: 15/11/2020).
- Organización Mundial de la Salud, 2018, “Datos y Cifras”, en *Notas Envejecimiento y Salud*. Disponible en: <http://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/envejecimiento-y-salud> (Consultado: 15/11/2020).

- Organización Mundial de la Salud, 2016, "Estrategia y plan de acción mundiales sobre el envejecimiento y la salud 2016-2020: hacia un mundo en el que todas las personas puedan vivir una vida prolongada y sana", 69.<sup>a</sup> Asamblea Mundial de la Salud, Punto 13. 4 del orden del día. Disponible en: [http://apps.who.int/gb/ebwha/pdf\\_files/WHA69/A69\\_ACONF8-sp.pdf](http://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA69/A69_ACONF8-sp.pdf) (Consultado: 15/11/2020).
- Redecker, Robert, 2017, *Bienaventurada vejez*, Fondo De Cultura Económica, Bogotá.
- Rojas, Gonzalo, 2002, *Contra la muerte*, Editorial Universitaria, Santiago.
- Schopenhauer, Arthur, 2006, *Werke: in fünf Bänden. Hrsg. von Ludger Lütkehaus, Haffmans, Zürich*.
- Sierra, Felipe y Ron Kohanski, 2017, "Geroscience and the trans-NIH Geroscience Interest Group", *GeroScience*, t. 1, núm. 39, pp. 1-5.
- Speer, Andreas, 2010, Weisheit, en Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gabriel, Gotfried (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 12, Schwabe & Co Verlag, Basel / Stuttgart.
- Von Engelhardt, Dietrich, 2017, *Medizin in der Literatur der Neuzeit*, Band 1, Mattes Verlag Heidelberg.

# Blanchot y la lógica de la desapropiación

## Blanchot and the Logic of Unappropriation

Guillermo Sergio Espinosa Proa  
Universidad Autónoma de Zacatecas, México  
sproa52@hotmail.com

Resumen: Frente a Hegel y la dialéctica, algunos autores como Maurice Blanchot contraponen la amistad como relación humana esencial y la experiencia estética como paradigma de la acción, relegando el trabajo, que es servil siempre, como modelo decaído de la misma. En este ensayo se ahonda en la cuestión privilegiando dos textos, aparecidos en 1969 y 1971, en donde Blanchot se plantea explícitamente la diferencia entre la dialéctica y la tragedia como formas antitéticas de plantear la realidad de lo humano y su presunta superación.

Palabras clave: Blanchot, arte, trabajo, dialéctica, tragedia.

Abstract: In contrast to Hegel and dialectics, some authors such as Maurice Blanchot oppose friendship as an essential human relationship and the aesthetic experience as a paradigm of action, relegating work, which is always servile, as a decadent model of it. In this essay, the question is explored in depth by giving priority to two texts, which appeared in 1969 and 1971, in which Blanchot explicitly poses the difference between dialectics and tragedy as antithetical ways of posing the reality of the human and its alleged overcoming.

Keywords: Blanchot, Art, Work, Dialectics, Tragedy.

Recibido: 23 de febrero de 2020

Aceptado: 10 de junio de 2020

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v13i27.533>

## I

Si no media el deseo de apropiación, ni el afán de consumo, ¿qué relación cabría esperar con las cosas (y las personas)? Una relación que apenas será relación; el modelo es, desde luego, la amistad. Un apego sin posesión, una cercanía sin confusión –ni imitación–. Es la relación que sostiene el lazo del afecto evitando que este se transforme inadvertidamente en dependencia o sujeción. Pensemos así en la distancia perfecta. Filosófica es la amistad con la sabiduría, pero, ¿de qué podría ser amigo el arte? Si lo que nos humaniza, según la antropología, es el lenguaje articulado –y no la técnica–, ¿no es la fuerza poética de invención del mundo lo que se halla en el principio de todo? Y si es así, ¿cómo habitar una tierra desprovista con toda evidencia de facultad semejante? ¿Cómo sobrellevar esta prodigiosa soledad? Ni la dominación ni la explotación de la tierra son maneras exclusivas de asentamiento; la vida de un animal que habla se expande, se complica, se multiplica sin límites visibles: florece, echa raíces. La línea divisoria entre naturaleza y cultura es, lo sabemos, la presencia o ausencia de una “función simbólica” sobre la que todo lenguaje se sostiene. ¡Solo que nada puede saberse de su origen! De pronto, todo significa; un instante antes, nada. ¿Ocurre lo mismo en el arte?

Maurice Blanchot se admira de la cueva de Lascaux (y del texto que a ella dedica Bataille): el nacimiento del arte es la afirmación pura de su perpetuo nacimiento (Blanchot, 2011: 11). Lo admirable es que en esas pinturas “el arte surge visible e impetuosamente de la noche”, y que, menos que a una contemplación desinteresada, invita a una extática comunión. Blanchot se pregunta

si tal comunión no reproduce el vínculo de “casi amistad” que sus creadores –cazadores de renos, antílopes, megaterios y mastodontes– mantenían con la naturaleza. El arte es la fiesta de su propia existencia: no el momento de reposo y reflexión, sino la exaltación de la vida que sobreviene y se contrapone al trabajo civilizatorio: las pinturas de Lascaux pertenecen:

a ese movimiento de efervescencia, a esa generosidad explosiva de la fiesta, cuando, interrumpiendo el tiempo del esfuerzo y del trabajo, el hombre –entonces por vez primera verdaderamente hombre–, en el júbilo de un breve intermedio, vuelve a las fuentes de la sobreabundancia natural, a lo que era cuando todavía no era, hace trizas las prohibiciones, pero, por el hecho de que ahora las hay y de que las quebranta, se exalta por encima de la existencia de origen, se une a ella dominándola, le da el ser dejándola ser (13).

Que con el arte el hombre llegue “por primera vez” a ser hombre es una lanza, una jabalina incrustada en el costado del materialismo vulgar, ese según el cual la humanidad es un efecto de la técnica, es decir, de una transformación consciente y racional del medio a fin de satisfacer necesidades básicas; no, lo humano no es efecto del trabajo, como quería la filosofía (y la economía política) moderna, sino su –jubilosa– interrupción. Porque humana es la derrota de la naturaleza –exterior e interior–, mas también lo es el desamparo y el terror que a semejante victoria de la astucia acompañan. ¿Habría otro origen del arte? Cada conquista en un plano nos ha debilitado en otro, o en otros: es la conciencia del fracaso lo que nos vuelve humanos; eso, y la imposibilidad de retornar a una existencia puramente instintiva. En breve: humana es la ley y su transgresión, la prohibición y su desobediencia. ¿Qué les hizo falta a los neanderthales? “Conocer la ley mediante la infracción soberana”, sospecha el escritor (15). La hipótesis de Blanchot sigue

de este modo la senda abierta por Bataille (que antes ha movilizad a Hegel contra sí mismo): de la naturaleza a la cultura no hay uno sino dos saltos. El primero, la autolimitación, la prohibición, la salida del estado de naturaleza, la autodomesticación; el segundo, la fastuosa suspensión de los interdictos, la vuelta a la libérrima inmensidad del ser. Constricción/desconstricción: trabajo/fiesta. Una vez más: civilización versus cultura.

Veámoslo en el caso directo de la aparición del arte.

## II

Lo humano nace con el arte; antes de él existen bocetos, borradores, líneas punteadas, muñones. Entre el *homo faber* y el *homo aistheticum* media un abismo. Definirse por el trabajo equivale, muy hegelianamente, a decidir que nuestro ser esencial es la negación (determinada o indeterminada) de lo existente; definirse por la fiesta significa, más acá de Hegel, saber que nuestro ser es el lujo, el suplemento, el azar, la afirmación, la gratitud y la gracia: un ser humano celebra y no solo lucha, está hecho de exaltación y no solo es un saco de lamentaciones. Muy por encima de la productividad está la creatividad —e incluso la inacción, la contemplación pura—. ¿Cómo concebir el antes de la concepción, el vacío que la hace posible? “El arte”, escribe Blanchot, “está siempre vinculado al origen, referido este siempre al no-origen; explora, afirma, suscita, en un contacto que conmueve toda forma adquirida, todo lo que está esencialmente antes, lo que es sin ser todavía. Y, al mismo tiempo, se adelanta a todo lo que ha sido; es la promesa cumplida de antemano, la juventud de lo que siempre comienza y no hace sino comenzar”(18). Como animal de trabajo, el hombre se ha abierto paso a través de eones de impensable hostilidad; es por su prolongado y dolorido combate que nosotros mismos hemos podido llegar a la existencia. Pero solo con esa afirmación gozo-

sa, gloriosa, que se percibe sin regateos en las cavernas pintadas a la vacilante luz de una antorcha hace treinta mil años, podemos sentir o presentir a la humanidad en estado naciente. Solo ahí hay un sentimiento de parentesco e incluso de fraternidad: no hace mucho tiempo que andamos por aquí.

Es con seguridad lo que permite a Blanchot escribir estas palabras, no exentas de (juvenil) entusiasmo:

lo que sugieren los primeros grandes momentos del arte es que el hombre no tiene contacto con su propio comienzo, no es afirmación inicial de él mismo, expresión de su propia novedad más que cuando, por medio y por las vías del arte, entra en comunicación con la fuerza, el esplendor y el dominio alegre de un poder que es esencialmente poder de comienzo, es decir, también de recomienzo previo (19).

Esta hipótesis, acaso simple conjetura, tiene un alcance inmenso. Semihumana es la separación (técnica) de la naturaleza; humano, el movimiento (estético-religioso) de vuelta al origen, de rememoración o reminiscencia de lo anterior. Se llega a ser humano no solo por aseguramiento y acumulación, sino, más profundamente —e irreversiblemente—, por despojamiento: desnaturalización civilizatoria, renaturalización cultural. ¿Hasta qué punto y cómo sería refrendable esta anterioridad? Decisivo será, por principio de cuentas, distinguir entre refrendo y recuperación; la obra no es, propiamente, encarnación del tiempo perdido. Proust es el primero en saberlo: su novela es la busca, no la captura del tiempo perdido. Es lo propio de la obra: en su aparecer conlleva un desaparecer, un fugaz rechazo de la permanencia. Niega la nada de la que emerge, pero lo hace logrando que la nada pose su mirada en nosotros (43). No toda negación es una afirmación, pero toda afirmación supone una negación. En el caso de la obra, la afirmación

de sí implica una negación del mundo: el arte ni siquiera existe a fin de ser admirado (en el arte paleolítico eso está claro). El arte es una afirmación del tiempo, no su negación. Quizás, pero ¿en qué podría consistir una afirmación del tiempo si no en la negación de la eternidad (y la necesidad) de lo presente? Hay en esta instantaneidad de lo eterno toda una filosofía de la obra, toda una antropología del arte. A fin de convertirse en obra, la condición es eludir todo condicionamiento, despojarse de toda servidumbre. El arte aparece así como la esencia (desapercibida) de la religión: los dioses son máscaras, sublimaciones de ese poder de afirmación de la vida en su fugacidad —y en su deslizamiento hacia el origen, que es la muerte. “Por ello, el arte va unido a todo lo que pone al hombre en peligro, a todo lo que le sitúa violentamente fuera del mundo” (37). Y esto, ¿qué relación guardaría con la religión?

### III

Incordiando a Hegel, diremos que la religión es una manifestación imperfecta y atrofiada del arte: este es, según vamos viendo, la afirmación incondicional de la existencia en su carácter temporal. Un absoluto ni siquiera negativo: decididamente neutro. En términos ontológicos, la presencia solo puede afirmarse afirmando a la vez la ausencia, la ausencia de mundo, la ausencia de ardidés y acrobacias para asegurarse en el mundo, la ausencia de trucos y ensueños para afirmar una eternidad de la presencia. La obra se presenta, así, en el hueco de la ausencia, lo que significa que la existencia emerge de una nada que nada deshabilita o disipa de una vez por todas. ¡Es lo contrario de la religión, o al menos de la religión entendida como anhelo de salvación y presencia perpetua del sí mismo! La argumentación de Blanchot en “El museo, el arte y el tiempo” es vertiginosa; parece hecha para mostrar el hormigueante o agusanado reverso de Hegel: el único sentido de la Fenomenología del

espíritu es la disolución en acto del sentido –de un sentido trascendente–. ¿Nihilismo? En efecto, mas un nihilismo lúcidamente asumido:

la obra es su propia ausencia: a causa de esto, en perpetuo devenir, nunca perfecta, siempre hecha y deshecha [...] En el seno de esta ausencia, las obras están en perpetua disolución y en perpetuo movimiento, no siendo cada una más que un hito del tiempo, un momento del todo, momento que, sin embargo, querría, y desesperadamente, ser para sí solo ese todo en que solamente la ausencia descansa sin descanso. Y como este deseo es imposible, la obra misma, tomando cada vez más conciencia de esta imposibilidad, tiende cada vez más a afirmarse como un signo patético, una flecha indicadora fascinante, que apunta a lo imposible (41).

La crítica tradicional del arte carga las tintas al momento victorioso donde el artista, en el clímax de su maestría, toca la eternidad, como si esta fuera un objeto expuesto a la apropiación de los hombres. “Pero igualarse al arte es ya retornar a la ausencia y solo la ausencia es ‘eternidad’”. Para Blanchot, nihilista es la ambición de “negar nuestra nada”, pues nada se saca de allí: es el gesto alérgico o inmunológico que no se da el tiempo de comprender que la vida es una fulguración de la muerte, de “esa sombría impotencia privada de dueño, que es la de la muerte como recomenzar”(43).

No habría que espantarse; en el fondo, es una derivación de la frase de Nietzsche: *Gott ist Tot*. El escritor se planta en medio de esta insufrible proliferación de obras a-la-orden que es el arte moderno: antes, bastaba con ir a un museo; hoy, desde la comodidad del sofá tenemos todo (hasta lo que no) a nuestra disposición. Internet es la realización (virtual) del tan temido Museo Imaginario de André Malraux. ¿El arte muere a manos de la técnica? Otro sueño imposible: el arte no muere porque en la obra anida la

mortalidad, es decir, el devenir, el incesante ser-otro-de-sí. “En las obras”, concluye el escritor,

comprendemos ya la infinita variedad de un conflicto que las divide, las exalta y las arruina: necesidad de estar solas y siempre encerradas en sí mismas, visibles-invisibles, sin mirada y, como dijo Rilke, separadas de nosotros por un vacío que nos aparta y las aísla; pero necesidad también de estar en relación unas con otras, necesidad de ser, cada una por sí sola y, sin embargo, todas en conjunto, la evidencia del arte, de ser únicas, pero también de ser solo el momento de un mayor devenir, volviendo para nosotros sensible, real y ya acabado el espacio de ese devenir que se realiza sin fin (48).

¿Qué es lo que se juega en todo esto? ¿Qué afirma la obra que no puede ser afirmado de ninguna otra manera? El lenguaje que sabe de sí solo sabe que con su irrigación y su floresta nada puede contra la desaparición de todas las cosas; sabe que su fuerza es absolutamente ilusoria y que, en la obra, en vez de prometer la inmortalidad en alguna de sus siempre insuficientes formas, se asiste, en un sentido casi médico, a la desaparición misma. La obra afirma el fin: un fin sin trascendencia. Lo cual nos conduce directamente al corazón de la tragedia.

#### IV

Maurice Blanchot habla expresamente de Grecia y de lo trágico en la parte central de su libro *La conversación infinita* (2008: 101-359). Son los trece capítulos que componen “La experiencia-límite” y que comienzan con Heráclito. Comienza, pues, a la mitad, pero con un verdadero comienzo. “Todo cambia a partir de Heráclito, porque todo comienza con él”(112). Lo que dice

Heráclito no es una repetición de las leyendas mitológicas, o su recreación, como lo habría hecho Hesíodo, sino algo en verdad nuevo. Tan nuevo que no hay un lenguaje capaz de decirlo. Hay que inventarlo, y lo primero es controlar el natural y alegre deslizamiento hacia lo metafórico. El lenguaje de la filosofía es, para empezar, severo (es decir: serio). ¿Cuál sería por ventura su “tema”, si las cosas están hechas de palabras, sino la diferencia misma entre palabras y cosas? Porque quizá las palabras no quieran envolver las cosas, sino simplemente hacernos verlas.

Quizá esa sea la extraña y novedosa encomienda de Heráclito: no decir nada que pueda cristalizar en discurso, ser como el río que, salvo su nombre, nunca es el mismo. Un buen ejemplo es la palabra del suplicante, de quien al dirigirse a los dioses crea un espacio sagrado, una zona limítrofe, un medio para la medida. La posición de Blanchot es, en este respecto, terminante: si la palabra racional brota de la oscuridad, primero es preciso afirmar a esta. Eso le brinda al discurso un rigor propio. Tal vez en obediencia a este rigor a Heráclito siga la palabra del suplicante y a esta le siga Pascal. Un rigor no de la razón sino del corazón. En Blanchot, la razón solo es apariencia y superficie: hay que permanecer atentos al corazón de la razón, a sus latidos y síncopeas. Que ello sea no imposible pero sí supremamente difícil lo da por descontado. Existe, más allá de la “medianía” de la vida cotidiana, donde se ofrece a la sensibilidad y a la inteligencia un claroscuro de bordes suavizados y como de felpa, una razón trágica consistente en la agudización resultante de la afirmación de los extremos. La probable vía de acceso es, en Pascal, similar a la súplica; como se sabe, es la apuesta. Ella equivale a una afirmación, no a una negación de lo incierto. En segundo lugar, esta afirmación no puede hacerse desde la irreflexión. ¿Doblemente lúcida? Es interesante que el escritor invoque a Pascal –y no a Sófocles o a Nietzsche– como epítome del pensamiento trágico. Porque solo existen tres modos

del pensamiento (vivir en el mundo, tal como este se ofrece en su inmediatez, no sería pensar): la mística, la dialéctica y la tragedia. ¿Cuál es la diferencia?

Me parece muy clara: aquella que hay en fusionar, reconciliar o afirmar los extremos. Es el sentido genuino de lo neutro: ni misticismo, ni dialéctica. ¡Tragedia! Solo que tragedia en una desviación más que aguda; en ella caben la mística de Simone Weil y, en grandes tramos, la dialéctica de Hölderlin. De la primera reconocerá la dificultad esencial consistente en apartarla de un camino de santidad, no por otra cosa sino por ajustarse forzosamente a necesidades doctrinales. Weil es trágica por la discontinuidad y la infinitud a que somete su escritura. Tiene con ello que romper simultáneamente con la trascendencia y con la inmanencia. El Bien ha de ser deseado, no plantado y ni siquiera descubierto. Con lo único que debemos conformarnos es con su nombre, que resulta indiferente cuál sea, y con la formidable belleza de algunas palabras. Con eso y con el mandamiento de no confundirlo con las cosas de este mundo. La idea del Bien, es decir, más allá de teologías, la idea de Dios. ¡Simone Weil nos hace pensar en una teología trágica! De Blanchot es fascinante casi todo, pero esta capacidad de sacar agua de las piedras no tiene pérdida. ¿Cómo se puede llegar ahí si nuestro transporte es religioso y no estético? Respuesta: impidiendo una justificación banal a la idea de Bien. Ni la salvación, ni la inmortalidad personal, ni la noción de un más allá pueden servir de coartada. Si el Bien es aquello gracias a lo cual amamos, nunca será bastante la distancia que sepamos interponer con ello. El Bien no admite definición. No es “algo”. Pensar que Dios “es” ya significa achicarlo al tamaño de nuestras limitaciones; por lo mismo, dice Blanchot, un ateo está más cerca de Dios que un creyente. Pero incluso no saber esto es necesario. ¡De lo contrario haremos del vacío o de la nada una condición! Aquí es cuestión de otra cosa: de fe, aunque la palabra asuste. Es la cuestión de la gracia. Weil pien-

sa que ella se alcanza no por la felicidad sino por su contrario, la desgracia. Dios no se presenta porque sea muy “grande” o porque lo merezcamos; si viene, es porque sí. Es exactamente como la desgracia: nadie hace nada por ello y, sin preguntar o pedir permiso, simplemente llega. O no. La posición de Weil es la de una afirmación pura, aquella que no necesita ni condiciones ni justificación. Es en esa tesitura que lo de ella sigue siendo trágico, por más que el pathos no guarde relación alguna, o muy poca, con la tragedia griega antigua. ¿Afirma por algo? Todo más bien nos alejaría o nos disuadiría de tal actitud. No obstante ello, Weil nunca pierde la fe. Si hay una certidumbre absoluta, y a ella se atiene, es a su posesión de una experiencia mística. Blanchot insiste sobre ello: su afirmación no es tan pura porque “sabe” que Dios es amor. Lo ha visto. Pero, ¿por qué continúa siendo amor? Porque se le ha mostrado como lo opuesto al Dios Todopoderoso de la tradición:

No es el Todopoderoso que nuestra idolatría se apresura a adorar en él, con el fin de adorar el poder en nosotros. Él es, por el contrario, la absoluta renuncia al poder, es abdicación, abandono, consentimiento en no ser lo que podría ser, y eso tanto en la Creación como en la Pasión. Dios no puede nada para nosotros, por lo menos todo el tiempo que seamos nosotros mismos, que estemos rodeados por nosotros (146).

¿Cómo sabríamos de ello sin de algún modo ser ello mismo? Ahora tenemos que plantear el problema de la identidad del discurso blanchotiano.

## V

El trabajo de Blanchot se puede admitir tranquilamente como una alternativa real a la filosofía. A la filosofía pagana, en concreto.

¿Cuál podría ser esa “rara exigencia” (diría su biógrafo) a la que somete el multiforme espacio del pensamiento? Arranca de la extrañeza de la literatura; una extrañeza que pronto, por decir lo menos, se convertirá en obsesión. No es descabellado afirmar que se ocupó de la literatura a raíz de su radical deslinde de cierta política (de derechas, para decirlo sin ambages). Poco a poco desembocó en ese concepto extraño “capaz de un activismo infinito” que es lo Neutro. Neutra es la creación que resulta rebelde a toda categorización y a todo consumo, a toda apropiación de un “yo”. Mienta la inquietante presencia del tercero excluido, del verdadero responsable de la creación, de la figuración y de la desfiguración propias del espacio literario. “El movimiento de creación es así a la vez neutro y singular: en sus textos críticos, Blanchot tratará de atrapar la parte del neutro en cada creación singular; en sus relatos, describirá el movimiento anónimo merced al cual la prueba singular se disuelve en una experiencia indefinida” (Bident, 2003: 25). ¿Quién escribe? Ni el “yo” cartesiano ni el “se” impersonal de Heidegger; escribe lo Neutro, capaz no de constituir las singularidades pero sí, como la muerte, de atravesarlas. Otra palabra de lo Neutro es, entonces, la Muerte. Epicuro lo dijo inmejorablemente: “Si estoy yo, no está la muerte; si está la muerte, no estoy yo”. Pero mientras que el filósofo griego decide no preocuparse por ella, Blanchot, muy moderno –y encima, aunque no es seguro, judío–, opta por pensar esa impotencia fértil en que consiste la muerte. Inclusive la amistad, decisiva para él, sería una de sus formas privilegiadas. La anulación, el abandono, el borramiento, ¿no son sus medidas? Lo serían a condición de entender, como lo entiende Simone Weil (que tal vez en esto no haga más que seguir de cerca a Isaac Luria) lo divino como abdicación, como vacío. Dios no “llena” el mundo con su Creación, es al contrario: crea la nada, la extrae de sí para que haya mundo.

Esta es la idea que el escritor detecta en Weil —y hace suya—. A fin de cuentas es el trabajo del judío de cada cultura: el éxodo, el exilio, la extrañeza, el aprendizaje (y la dependencia) del habla. Nomadismo en oposición a paganismo: el judaísmo es la errancia (o al revés). Ser judío es una contrariedad que ninguna dialéctica disuelve. Pero eso se logra mediante cierta relación con el lenguaje más que con la tierra; ser judío no es tanto haber nacido en cierto lugar sino hablar de cierta manera consigo mismo y con la divinidad. Una divinidad consistente, según Blanchot, en ser “lo infinitamente Distante” y “lo absolutamente Ajeno” (2008: 163). Ahora bien, lo esencial, para el judío, es que, a pesar de ese abismo infranqueable, Dios habla. Habla con él, con lo que la palabra se instaure como el puente entre Él y el abismo, sin anularlo. El habla es la Tierra Prometida. En ella no se trata de hacer del prójimo un igual, sino un extraño o un desconocido que es admitido en su extrañeza. Obviamente, esto ocurre en teoría, pues lo que puede darse en la práctica es una negación pura y simple. Pero, según esto, la esencia del judaísmo es la separación, el apartamiento, la diferencia, el Afuera. ¡Hablando se acoge al desconocido! Si este desconocido es una amenaza, caeremos en el racismo. Blanchot no dice que este racismo (o antisemitismo) sea “natural”; dice que es “lo más común”. Su formulación es impactante: “el antisemitismo [...] representa la repulsión que inspira el Prójimo, el malestar ante todo lo que viene de lejos y de otra parte, la necesidad de matar al Otro” (165). Suprimir al prójimo por todo lo que representa y por todo lo que obliga a hacer y deshacer: eso es el nervio del antisemitismo. En nota a pie de página, el escritor anticipa una objeción obvia: ¿qué pasa con Israel? ¿El judaísmo pierde todo su sentido al hacerse de una tierra, de un país, de un Estado? En realidad, el judaísmo, menos que una nacionalidad o una etnia, es un estado del espíritu. Esto queda muy claro en el apartado subsecuente, a propósito del libro de Robert Antelme. Lo único que quiere un

sujeto reducido, con sufrimiento, al estatuto de prójimo, es hablar. Hablar sin parar, pues es aquello que destruye la soledad. Esta polaridad de lo indestructible y lo más fácilmente destructible, desde un punto de vista humano, está en Kafka. Pero es sin duda con Nietzsche que se llega a la cima; lo Neutro parece, si no otra cosa, el tope del nihilismo. Por su forma, el fragmento y la autocontradicción son inherentes a su obra: no hay centro, no hay sistema. Que su coherencia tiene otra forma y otro sentido es algo de lo que Blanchot parte; no es ni una ciencia ni una “filosofía de la existencia”, sino una metafísica en el sentido fuerte de la palabra. Esta, más que de Blanchot, es una advertencia hecha por Karl Jaspers, que no debemos olvidar. ¡Pero, mal que le pese a su hermana, o al Lukács de *El asalto a la razón*, Nietzsche no tiene nada que ver ni con el judaísmo ni con el antisemitismo! Y vaya si a ambos les pesa: para divinizarlo o para satanizarlo, hay que forzar adecuadamente las cosas. Blanchot lo dice con su peculiar elegancia: “Quien desee la ciencia, también debe querer las consecuencias de la ciencia, y en definitiva debe querer el nihilismo” (187).

El uso de este pensador “tímido y silencioso” no debe hacernos caer en aquello que precisamente denunció. Cultivar su mito es contribuir a ello. Definiciones del nihilismo hay en Nietzsche para escoger, y el escritor sería el último en eliminarlas una a una. Pero su gran aporte sería este: el conocimiento es fundamentalmente peligroso. ¿Nihilista o trágico? ¿Autocontradictorio! Que el reverso de la ciencia sea el nihilismo no es aún algo libre de sospecha. ¿Qué quiere decir Nietzsche con ello? ¿Que la ciencia es nihilista o que solo sus consecuencias lo son? Determinemos su carácter aparentemente autocontradictorio.

## VI

Quizá no sea propiamente antifilosófica, pero la posición de Blanchot, representante atípico de la *french theory* (sus textos sobre Nietzsche se inscriben al calce de Foucault, Deleuze, Granier y Derrida) es indudablemente antiplatónica. Aunque eso de “anti” con seguridad no es en todo rigor aplicable a su pensamiento de lo Neutro. La ciencia es la negación activa (o, mejor, reactiva) de lo trágico, pero es trágica en sus efectos. ¿Es tal la hipótesis? Si es así, todo el pensamiento de Blanchot posee una coloración que no es ni optimista ni pesimista. Ello es lógico si consideramos que la ciencia, si quiere construir todo de nuevo, ha de tener también el poder de destruirlo. Pero, ¿qué pasa con el hombre de esta transformación? ¿Cambia? ¿Se encuentra a la altura de las nuevas circunstancias? Escasamente. Hay, al contrario, un empequeñecimiento. El hombre que conoció Nietzsche es anodino e insuficiente. Forma parte del suceso sin muy bien percatarse. El de hoy es un ejemplar “que se cree definitivo, estable dentro de su naturaleza, feliz en el pequeño círculo de sí mismo, entregado al ánimo de venganza, mientras, empujado por la fuerza impersonal de la ciencia y por la fuerza propia del acontecimiento que le libera de los valores, tiene un poder que le supera sin que intente superarse él mismo en ese poder”(192). En otros términos, si no es un burócrata empedernido, es un niño que juega con fuego.

Lo más fácil sería tomar partido por una concepción de lo humano que haría de este un dato invariable, pero Nietzsche decide jugársela al devenir. Tal es, de acuerdo con Heidegger, el sentido del *Übermensch*: no una intensificación del hombre tal como lo conocemos, sino el poder de dejar atrás esa figura anacrónica (y no poco patética). Claro que Heidegger utiliza este concepto en su ambivalencia para proponer su correspondiente crítica. El hombre, aun bajo la forma del superhombre, no deja de querer; por

consiguiente, lo metafísico (es decir, lo violento, según Heidegger) no se le quita. El punto de no retorno es, paradójicamente, el pensamiento del eterno retorno, tal vez lo más difícil de asimilar de la doctrina de Nietzsche.

¿Podrá Superman detener el tiempo y modificar el pasado? Solo en el cine (y hacerlo es de un insuperable mal gusto). En realidad es imposible. Pero es al revés de como lo imaginábamos: el ser no puede reducirse a nada. La nada nada puede con el ser; el nihilismo es impracticable. ¡Hasta a Blanchot tal conclusión le parece una broma! Pero hay que ver. Nihilista es la confianza en el poder humano de transformar el ser; ahora bien, este poder tiene un límite absoluto que cobra forma en el pensamiento del eterno retorno. ¡Nada qué hacer! ¿Nada? Heidegger sostendrá que probablemente solo se alcance a tachar, gráficamente, al ser y a la nada. Nietzsche pulverizará, aforísticamente, a ambos. La escritura fragmentaria es, según el de Röcken, la forma en que el ser y la nada pueden en efecto ser tachados. Es, en todo caso, eso que pretende Blanchot. Pero su fragmentación se halla lejos de ser meramente superficial o formal; afecta a su naturaleza, que es jerárquica, bien merced a la dialéctica, bien gracias a la ciencia. Hay un modo de leer filosofía, y la de Nietzsche en concreto, que le achata todo el filo, la vuelve tranquilizadora y sedante. Esto significa que hay otra, o al menos otra manera de hacerla y leerla. Tendría que ser una filosofía aconceptual, porque pensar en términos de voluntad de poder, eterno retorno, superhombre, pensamiento trágico y nihilismo va a generar centros, grumos, atascos. Existe, admitido, un Nietzsche académico, sistemático, de bigotes rasurados; pero, dice Blanchot, existe también un Nietzsche deliberadamente estallado. Ni siquiera estaría convencido de que se trata de una filosofía aforística, por lo que ella resguarda, a pesar de todo, de sistemático. Nietzsche escribe fragmentos completos en sí mismos: un destello que no remite a algo estallado. Es arduo pensar por encima o por debajo del todo.

“Lo fragmentario no precede al todo, sino que se dice fuera del todo y tras él” (199). Este decir fuera no equivale a contra-decir el todo; primero es preciso respetarlo y, ante todo, realizarlo. ¿Cómo? Sabiendo que, en rigor, no hay un “afuera” del todo: nadie, ningún ser humano puede habitar o parasitar el exterior de las palabras. Eso nos devuelve, por un lado, al pensamiento de Dios y nos hace creer en una trascendencia amigable.

Por otra parte, Nietzsche vuelve las nociones en contra de ellas mismas; nunca encontraremos definiciones dogmáticas en su doctrina. Su pensamiento es múltiple, pero todavía hay que comprobar que lo múltiple no se reduce a ser una afirmación multiplicada del Uno. Por eso es menester anular la contradicción. Por lo menos, evitar por todos los medios las trampas de la dialéctica, identificada por Blanchot con el idealismo cristiano. No es asunto de contradecir, en el sentido de refutar, a Hegel; es cuestión de otra cosa, de no hablar ni pensar como él. Es posible que se trate simplemente de aprender a interrumpir, de detener el discurso para que aflore la diferencia. Para ello, parece indispensable aliar el pensamiento con lo azaroso y aleatorio. El escritor quiere ir más allá, pues el pluralismo sigue siendo filosofía. El Uno es esa filosofía a la cual el pluralismo se contrapone. ¿Sigue siendo crítica dialéctica de la mala totalidad! Debe irse mucho más allá de Hegel, lo que significa que debe irse más allá de lo humano. De hecho, lo humano, desde Nietzsche, ni siquiera ha comenzado. Su inicio se enlaza con su fin: entrar en el ocaso no es participar de la decadencia o la degeneración sino en “la falta que se puede amar” (202), es decir, la muerte como posibilidad de una interrupción definitiva. Es la brutal diferencia entre el “hombre superior”, que fracasa en cuanto alcanza su meta, y el “superhombre”, que se sabe y se quiere, como Zaratustra, un puente y un ocaso. El “hombre superior” es el hombre “integral”, el hombre realizado en su esencia, el hombre del Todo, el hombre logrado, serio, probo y riguroso. ¿El fin de la

historia? ¿El fin o la recuperación de la infancia? Aquí se abre un profundo abismo.

## VII

Trágica es, pues, la ausencia o la inexistencia de relación dialéctica. También es la falta o el repudio de la ciencia. En términos metafísicos, diremos, e incluso subrayaremos, que lo trágico es la insuficiencia y prepotencia imaginaria del Todo. Se puede jugar casi eternamente a la desaparición de lo indestructible, pues puede consistir en eso la desaparición del hombre. El “hombre”, en cuanto esencia, resulta indestructible; pero puede desaparecer, borrarse del mapa. Trágica es, por caso, la desaparición de lo humano, o cuando menos el eclipse del humanismo. ¿Qué lo sustituye? ¿Dios? ¿La naturaleza? ¿Sería una burla seguir pensando en la historia! Se trata de la desaparición del Uno, sea Dios (y su Creación) o sea el Hombre (y su Historia). Si se hunde el Uno, el pensamiento flota un poco a la deriva. No es posible quedarse con el reverso de la metafísica, porque varios, en especial Heidegger, han mostrado que “invertir el platonismo” es exactamente lo mismo que quedarse con él sin cobrar conciencia de la inversión. Es necesario no pensar por fuera del lenguaje en general, sino a un costado de las contradicciones dialécticas en particular. No pensar teológicamente, porque tanto Hegel como la ciencia piensan así; tal sería el desafío de un pensar dionisiaco. Hablar de “lo Neutro” como centro del pensamiento de Blanchot resulta así problemático. Igualmente podría invocarse el Afuera, lo Incesante, lo Interminable, la Soledad esencial...

El rostro, según se sabe, ha sido para su amigo Emmanuel Levinas un motivo metafísico de gran aliento; para Blanchot, es más agradable hablar de su desaparición, del borramiento del propio semblante. Porque, a diferencia de su amigo judío, ha aceptado el

desafío de Nietzsche: ¿cómo hablar (escribir) después de la revelación (oscura) del Eterno retorno y del pensamiento dionisiaco? No es sencillo. Tampoco se sabe como para qué. Tal vez baste con decir que ese pensamiento es apenas un murmullo paródico y se halla siempre por venir. Tal vez sea suficiente con decir que se trata de un pensamiento no recortado sobre la silueta de una figura iluminada por la luz solar. Su “objeto” escapa de toda objetividad. La pregunta es sencilla, pero no parece haber respuesta: ¿qué hacer con la fuerza? ¿Cómo pensarla o decirla? Nietzsche (y luego Deleuze) la conciben como pluralidad y como diferencia del múltiple. El *lógos* es efecto de la fuerza, pero no toda la fuerza es *lógos*. De ahí la dificultad de pensarla o decirla. Pero es ella misma, en cuanto diferencia, quien escribe. La metáfora de la luz es “imperialista”, porque, desde Aristóteles al menos, se verifica la prioridad de la forma sobre la materia. “El nihilismo es invencible todo el tiempo en que, al someter el mundo al pensamiento del ser, acojamos y busquemos la verdad a partir de la luz de su sentido, pues es quizá en la luz misma en donde él se disimula” (211). Allí se cifra buena parte de la intuición blanchotiana: en esa sospecha ante una sencillez y una inmediatez que más bien engañan. En suma, caricaturizando a lo Desconocido, la luz nos propone un escenario demasiado *ad hoc* para nuestras evoluciones de circo. ¿Nunca podremos permitir que lo desconocido permanezca desconocido? No, por ir al tópico, meramente ignorándolo. Ese modo diferente de pensar pasa por la afirmación del azar, por una palabra sin discurso. ¡Que el enigma no sea reducido a simple adivinanza o vulgar acertijo! Por supuesto, debe impedirse que amanezca como un problema sola y exclusivamente teórico. Diré, entre paréntesis, que Blanchot, como el rock progresivo, de pronto suena *demodée*. No en balde son de la época (*La conversación infinita* es de 1969 y *La amistad* de 1971). Lo Neutro tiene el efecto especial de un disco rayado. Si es verdad que la diferencia es aquello que escribe, ¿por qué da

a fin de cuentas una sensación tan desleída? ¿Por qué da la impresión de escribir con leña? El episodio sobre Nietzsche termina con una doble interrogante: ¿El mundo? ¿Un texto? Parece llevar el pensamiento 68 a un límite absoluto, a un ya-no-más incapaz de sacarle la vuelta. ¿En qué punto estamos? ¿Dónde encallamos, si es que alguna vez salimos del puerto? Blanchot transita de la extrema derecha a la extrema izquierda, y eso no es un puro dato biográfico. Es lo que ocurría en efecto al borrarse a sí mismo. El “espacio literario” se abre a condición de una detención, de un “arresto” de muerte, pero, como ha observado Giorgio Agamben, ello obedece justamente a la imposibilidad de morir.

Seguimos sin contestar la pregunta: ¿a dónde hemos llegado? Blanchot es un escritor que, antes o en lugar de decir algo digno de reflexión o de repetición, invita. Invita a escribir... o a no decir nada por decir. Está siempre desapareciendo, pero detrás de sus amigos escritores: Antelme, Foucault, Nancy, Des Forêts, Mascolo, Duras, Nadeau, Derrida, Levinas, Laporte... Es una escritura neutra, seguramente, pero, como la de Deleuze, hace escribir, obliga a ello. Una tragedia, una escritura trágica, seguramente, pero gozosa. No es viable, al respecto, comenzar por el *Cogito*, ni siquiera tomando en cuenta sus fisuras congénitas. Albert Camus lo sustituye sin complejos por el rebelde, por el grito: “me rebelo, luego somos”. Sigue dándose la luz del *Cogito*, sin embargo. Por lo demás, hay que preguntarse si son igual de transparentes el sujeto negativo de la esclavitud y el sujeto afirmativo del mito (sea el de Sísifo o sea otro). Persiste en Camus, presunto existencialista, la inundación hegeliana. Es su calificación del Absurdo: una fase transitoria de la razón. Es una “apacible victoria lógica” que hace callar o disimular al Absurdo o a lo que existe detrás de esta palabra tal vez demasiado clara, máscara del nihilismo (229). En este punto, la postura del escritor puede sorprender: tal vez no sea cuestión de ponerse siempre en guardia contra el nihilismo, sino, con malicia o picardía,

hacerlo nuestro aliado. ¿Sería posible? ¿No será otro de sus ardidés? En suma, ¿qué es el nihilismo sino el terrible y tentador reino del para qué? Sísifo es más trágico que el rebelde; digamos que es más rebelde que quien así se presenta. Según el propio Camus, el rebelde hace de la muerte del otro un medio, mientras que la muerte de sí no es medio para ninguna cosa. ¡Menuda diferencia!

## VIII

Advertimos que Antígona delinea de modo definitivo el perfil de lo trágico: la muerte es inconmensurable con la vida, luego es inútil tratar de hacer de ella un medio. Pero en esto es semejante al lenguaje: querer hacer de él solamente un elemento del diálogo, tal como pretende la dialéctica, es grotesco. Hablando de Kafka, se dirá que el mal se extingue conversando, pero es preciso percatarse de que esa conversación ya es el mal. Es absurdo creer que el absurdo es eliminable por la razón; sería algo así como convencer a Sísifo de que lo que hace no tiene sentido (y que solo por eso va a dejar de hacerlo). Infernal, para Maurice Blanchot, lo intuimos más que saberlo positivamente, es el no poder morir, el no cesar, lo interminable. Lo peor es no poder salirse del surco. ¡Dejara de ser amigo de Levinas! Llega a ser exasperante, si no el contenido, sí el estilo. “Experiencia de la no experiencia, olvido de la falta de olvido”, etc. Llega, tras más de 250 páginas, a ser muy fastidioso, por más que se tropiece uno con pequeñas pero valiosas perlas en el camino. Llega, en fin, no a ser trágico sino desesperante (a menos que la desesperación sea antesala de la tragedia); ¿eso buscaba el escritor? Porque si no, vaya si lo consigue. Es un entretenimiento infinito, un mantenerse sin descanso y sin sentido atentos a una conversación que se solaza o se ocupa principalmente en dar vueltas sobre sí. Por higiene, es muy probable que nos encontremos en el punto de volver atrás. ¡Comencemos de nuevo!

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio, 2007, *La potencia del pensamiento*, Anagrama, Barcelona.
- Bataille, Georges, 1988, *Lascaux o el nacimiento del arte*, Alción, Córdoba.
- Bident, Christophe, 2003, “La part de l’autobiographie”, *Magazine Littéraire*, núm. 424, París, octubre, pp. 25-33.
- Blanchot, Maurice, 2011, *La Amistad*, Trotta, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 2008, *La conversación infinita*, Arena Libros, Madrid.
- Camus, Albert, 1969, *El hombre rebelde*, Aguilar, Madrid.
- Hegel, G. W. F., 1967, *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Heidegger, Martin, 2004, *Carta sobre el “humanismo”*, Alianza, Madrid.
- Levinas, Emmanuel, 1988, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca.
- Nietzsche, Friedrich, 2010, *Obras completas III*, Tecnos, Madrid.
- Weil, Simone, 2017, *La persona y lo sagrado*, Hermida, Madrid.

# La fecundidad del vacío

## The Fecundity of the Void

Héctor Sevilla Godínez  
Universidad de Guadalajara, México  
hector.sevilla@academicos.udg.mx

*Lo que otorga valor a una taza de barro es  
el espacio vacío que existe entre sus paredes.*

LAO-TSÉ

Resumen: El presente artículo trata sobre las posibilidades del vacío existencial, centrándose en sus alcances, sus alternativas y sus aportes al ser humano. Se aluden, por tanto, siete características del vacío que llena: su fuente es el desapego, conduce a la expulsión de temores, angustias y odios, surge de la aceptación, alienta la liberación de las enajenaciones, supera la univocidad y permite la distinción entre la opinión y la verdad. Además, el vacío que llena dirige al individuo al reconocimiento de sus propios límites y a la intuición de un Orden que es usualmente ajeno a la intelección.

Palabras Clave: vacuidad, desapego, liberación, nihilidad, univocidad.

Abstract: This article is about the possibilities of existential emptiness, focusing on its scope, its alternatives and its contributions to the human being. There are, therefore, seven characteristics of the void that it fills:

its source is detachment, it leads to the expulsion of fears, anguishes and hatreds, it arises from acceptance, it encourages the liberation of alienations, it overcomes univocity and allows the distinction between our opinion and the truth. The emptiness that it fills directs the individual to the recognition of his own limits and to the intuition of the Order that is usually alien to the intellection.

Keywords: Emptiness, Detachment, Liberation, Nihilism, Univocity.

Recibido: 11 de agosto de 2019

Aceptado: 8 de abril de 2020

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v13i27.493>

## Introducción

El vacío es un acompañante temporal que provoca que utilicemos recursos que nos parecían olvidados y caducos. A partir de una adecuada experiencia de vacío, no enfrentándolo, sino permitiéndole estar el tiempo suficiente, se logra orientar la mirada hacia nuevas búsquedas y a la elaboración de proyectos creativos. En ese sentido, es posible estar en armonía con el propio caos cuando es asumido como un compañero que, más que agobiar, permite entender el orden del universo a partir de lo que nos aparece como un desorden.

Existen algunas características que permiten distinguir un vacío propicio o fecundo. Por ejemplo, es benéfico cuando un individuo es capaz de vivir con valentía la angustia derivada de un ejercicio de desapego. Asimismo, es fructífero cuando la experiencia de la vacuidad conlleva la superación de temores, angustias y odios. Por otro lado, si la persona que percibe en sí el vacío lo asume como un preámbulo a la aceptación de lo que vive, podrá facilitar para sí la

liberación de las enajenaciones a las que es invitada cotidianamente en los contextos globales.

En la obra *Fundamentos de la vía media*, Nagarjuna advirtió que todo aquello a lo que se puede atribuir la condición de ser, contiene también una inclinación hacia su propio vaciamiento. En sus palabras, “lo que racionalmente puede aplicarse al vacío, se aplica racionalmente a todo. A aquello a lo que no se le puede aplicar racionalmente nada, a eso no se le puede aplicar el predicado de la vacuidad” (2011: 177).

La vacuidad no tendría que ser entendida como una gran inmensidad ajena al mundo y a las circunstancias ordinarias. La vacuidad de las cosas, su nada relativa implícita, acompaña al ser de las cosas mismas. Arnau refiere que “la vacuidad no existe fuera de la realidad convencional, es la misma realidad cuando es vista del modo adecuado” (2005: 133). De tal manera, no es necesario morir para adentrarse a la vacuidad definitiva de nuestro ser; lo que somos está navegando ahora mismo en el oleaje invisible de lo vacío. “*Todo*, absolutamente todo –ya sea interno o externo– todas las sensaciones, los pensamientos, los sentimientos, los sonidos y los sabores se hallan disolviéndose de continuo” (Goldstein/Kornfiel, 2012: 52). Incluso lo que somos está dejando de ser lo que era antes y se convierte en algo distinto cada vez, al tiempo que provoca continuidad de lo que fue.

Tal como lo entiende Wilber, “la razón no puede captar la esencia de la realidad absoluta y, cuando lo intenta, solo genera paradojas dualistas” (2010: 33). La fricción entre el ser y la nada se encuentra situada en nuestra percepción dualista. Una vez que se rompe el dualismo, deviene la ruptura de distinciones; al diluirse las demarcaciones surge la intuición de que la Forma es el Vacío y el Vacío es la Forma, lo cual es expresado, por ejemplo, en *El Sutra del Corazón*. Esta aparente contradicción podría ser refutada afirmando que en el vacío no puede haber forma alguna, puesto

que esta tiende a ser de tipo material. No obstante, la controversia disminuye (o aumenta) si se tiene en cuenta que la nada es la forma desde la que surge el fondo del ser.

Nishitani concebía que “la nada es lo que queda detrás de la persona; ninguna cosa sino la nada total ocupa el lugar que hay detrás de la persona” (2003: 121). Hasta aquí podría parecer que la vacuidad es una contraparte de la armonía de los seres, lo contrario a lo deseable. No obstante, cuando en la tradición oriental se hace mención de una nada absoluta se la considera como Aquello que todo lo incluye. Del mismo lo perciben los taoístas cuando reconocen que no hay cosa alguna que pueda estar fuera del Tao; de manera similar se observa en el libro de los *Upanishads* bajo la sentencia de que *Brahma* es Todo.

La experiencia fecunda del vacío deviene en una paulatina liberación de la univocidad e invita a diferenciar entre los significados y la verdad oculta en las representaciones. Cuando el vacío que llena es llevado al límite se logra concebir un orden alterno a las estructuraciones convencionales con las que se disfraza a la realidad. Por todo ello, es importante abordar enseguida las siete características del vacío fecundo.

## 1. El vacío fecundo tiene su fuente al desapego

Cuando la fuente del vacío es el desapego, aquel que es producto de un esfuerzo por soltar, dejar ir, fluir o liberarse, la experiencia de vacuidad resulta fructífera. Evidentemente, cuando la condición del vacío no es el desapego, sino la dependencia, la consecuencia resultará perjudicial. Dicho de otro modo, si un individuo persiste en su vivencia del vacío debido a que considera, siente o está convencido de que necesita irrenunciablemente a una persona, cosa, hecho u objeto para mantener su vida (o querer vivirla), tal persistencia no ofrecerá algo redituable. Por el contrario, cuando la

persona se permite una sana distancia, una fluida desvinculación con el anterior objeto de apego, el vacío será la pauta y detonante atractivo de nuevos principios. Como puede observarse, no es el vacío un mal en sí mismo, ni mucho menos un enemigo al cual enfrentar, sino que su vivencia ocasiona una modalidad alternativa en el ejercicio de la existencia.

El desapego no es una conducta sencilla, su condición requiere de arduo trabajo y valor. Para Calderón de la Barca, poeta español, el valor es hijo de la prudencia, no de la temeridad; es por ello que el desapego implica un pausado soltarse de aquello que ata, no una enérgica disposición a la atadura. Es probable que el principal apego sea a la idea de uno mismo, la noción de un yo individual. Para Camus, “en la rebeldía, el hombre se supera en otro y, desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica” (2015: 32). Visto así, el desapego a la idea del yo se evidencia en el reconocimiento de que el otro no lo es en el sentido sustancial.

El concepto sánscrito *shuniata* refiere la noción de que no hay algo que contenga una esencia individual, sino que todo está vacío sustancialmente. Por tanto, todo está relacionado con el resto de las realidades; las diferencias son solo ilusorias debido a nuestra precaria percepción de lo que está alrededor. Cuando no se experimenta el *shuniata* se permanece en un estado de adormecimiento que contrasta con el despertar que propone el budismo. Bajo esa óptica, el apego, entendido como la necesidad desmedida de que algo externo sea parte de nosotros, no tiene motivo, puesto que, de cualquier manera, existe una conexión de cada entidad con el resto y todo es parte de nosotros en cierto modo. No hay apego si se percibe el *shuniata*.

Más aún, en el entendido de que cada cosa existente es solo un contenedor de una realidad mayor a la que se conecta, la figuración que nos hacemos de alguien (o algo) no está antecedida por un conocimiento, sino de un desconocimiento. Nos aferramos a

nuestras ideas de las personas más que a lo que son. Es por esto que se cree que se puede amar a alguien mientras se le está aprisionando en una etiqueta o concepto de él o ella. Es complejo soltar las categorizaciones con que hemos entendido lo que nos rodea. Una vez caídas las conceptualizaciones no hay apego posible. El despertar consiste, precisamente, en caer en cuenta del engaño que nos hemos hecho.

Nagarjuna profundizó en el concepto de *shuniata* y afirmó que todos los fenómenos que acontecen tienen un vacío implícito debido a que han sido derivados de forma dependiente. La comprensión correcta del vacío en todo lo que sucede conlleva una forma de nirvana en el individuo. De tal modo, el apego es la evidencia de la lejanía de una clara concepción del *shuniata*. Visto así, la crítica intempestiva y enérgica que se realiza al concepto y vivencia del vacío, concibiéndolo como un efecto que se produce en función a una vida sin sentido, en realidad pretende ocultar una miopía descomunal en la medida en que se maquilla de una pretendida e inquisitoria sabiduría moral.

## 2. El vacío fecundo lleva a la expulsión de temores, angustias y odios

El vacío vivido de manera fecunda, un vacío que llena, permite resignificar la ausencia; de tal modo, el temor, la angustia y el odio son desterrados de la vivencia del individuo. Por el contrario, cada uno de estos aspectos es permitido cuando se mantiene la perspectiva de que las cosas deben acontecer según la propia expectativa. El hombre y la mujer contemporáneos temen que sus vivencias no sean como esperan, por ello se desvinculan de la plenitud en su existencia. Tratan de encontrar en instantes placenteros un poco de eternidad sin tomar en cuenta que la eternidad no se forma de instantes sino que *es* el instante. Se teme perder el trabajo, no

obtener el cariño de las personas amadas, desfavorecer la imagen social o desaprovechar las oportunidades de lograr lo que aún no se obtiene. Todo esto propicia automáticamente la angustia, es decir, la ansiedad derivada de comprobar que los temores estaban fundados o ver que se vuelven “realidad” justo como se buscaba evitar.

Odiamos lo que permite que nuestros temores acontezcan, persiste la angustia envuelta en el temor y el odio. Afortunadamente, la alternativa de prever el vacío nos desvincula de estas experiencias desagradables. Comprobamos que nuestros deseos no son el timón de los acontecimientos cuando un puesto laboral inseguro se perdió, la pareja que podía dejarnos nos dejó, el adversario que tenía la facultad de vencernos nos venció, las condiciones que tanta angustia provocaban se conjugaron y hasta los amigos cuya ausencia temíamos nos dejaron. ¿Qué queda después de eso? La aceptación del vacío, la resignificación de la ausencia, la visualización de la vacuidad como un nuevo punto de partida, como una oportunidad para abrirse a las alternativas, como un nuevo nacimiento. El cambio está siempre, nos guste o no, el dolor no es prerrogativa para que el cambio suceda o deje de suceder. La resignificación de lo que acontece en la vida, en el entendido del continuo vacío que todo contiene, permite desterrar el odio, la angustia y el temor.

Según Herman Hesse, escritor alemán, no ser amado es solo cuestión de suerte, la verdadera desgracia es no poder amar. En ese tenor, la desgracia no es perder a un ser en cuya presencia hemos depositado la posibilidad de amar (cualquier cosa que eso sea), sino que la tragedia se funda en que supongamos que tras la pérdida del amado somos incapaces de amar de nuevo. Todos coincidiremos en que puede hacerse una clara distinción entre el apetito y el alimento, este último nos genera un antojo pero se vuelve prescindible una vez devorado; posteriormente volverá el apetito y tendrá que satisfacerse aun cuando el banquete sea otro. Del mismo modo, la capacidad de amar no depende en forma exclusiva

del objeto-sujeto de amor. En caso de que la dependencia fuese auténtica, la desgracia estaría consumada. Si esto no se comprende, el desasosiego queda garantizado.

No se afirma que debamos ser indiferentes a la persona que amamos o que nuestros intereses son simulaciones superfluas con las que viajamos en la vida; lo que debe quedar claro es que el temor por perder algo externo (que ni siquiera es como lo pensamos) es un absurdo. Querer poseer siempre (y que lo poseído no cambie) resulta un anhelo inocente. Cualquier relación de un individuo con algo externo a él, sea una persona, cosa o actividad, está sujeta al cambio. Los temores del padre derivados del crecimiento de una hija, que devienen en el deseo subterráneo de que permanezca en su etapa infantil, no la mantendrán siendo una niña; la angustia del novio por tener siempre contenta a su pareja no será lo que conlleve la alegría de tal; el odio de una dama hacia todas las de su especie no garantizará que su marido deje de observarlas. El temor, la angustia y el odio son útiles solo en la medida en que originan una conducta que los modifique o, mejor, cuando permiten comprender que estamos perdiendo de vista el vacío implícito en toda interacción sostenida con el mundo exterior.

El vacío en este ámbito también permite desalojar la angustia ante la propia vida, o la sensación de que alguna culpa debe mantenerse. Tal como reconoció Mainländer: “Quien se enfrenta a la oscura noche de la muerte no se ha de culpar por los errores que cometió a lo largo de su vida, pues el mero hecho de vivir significa que cumplió con su pena antes de la muerte que le espera” (2013: 35). De acuerdo con el filósofo aludido, basta con haber vivido para haber cumplido una condena. No es necesario sumar alguna más por el cómo de nuestra existencia.

Por otro lado, ninguna ausencia debe ser totalmente desagradable si se considera la presencia que la antecedió. Dicho así, si algo o alguien que estaba ya no está, al menos podemos asegurarnos

de que disfrutamos todo lo posible su estancia pasajera, lo cual es preferible a su ausencia total. En una palabra, la aceptación es lo que permite resignificar las ausencias y logra vencer la persistencia del temor, la angustia y el odio.

### 3. El vacío fecundo surge de la aceptación

Es fundamental distinguir la aceptación y el conformismo. Usualmente se concibe al conformismo como una consecuencia de un posicionamiento mediocre ante la vida, los anhelos no implican trabajo y el esfuerzo se desvanece debido a la inconsistencia de los proyectos o de las planeaciones. Existe una actitud conformista cuando algo que es logvable (y además se desea) se deja ir por temor al compromiso o a las responsabilidades que conlleva; asimismo, la aceptación del límite se distingue de la apatía hacia la consecución de las metas.

La aceptación, el sano desistir, supone una irremediable circunstancia que no es posible mantener. La aceptación proviene de la renuncia a la idea de que todo depende de nuestras propias fuerzas. Saberse pequeño ante el cosmos no es sinónimo de bajar los brazos, sino prepararlos para aquello que sí es posible poseer. Además de las ocasiones en que ya no es posible continuar con nuestros proyectos (por algún motivo que está fuera de las propias manos) también es posible, aun pudiendo, elegir detener la persecución de un interés cuando este nos deja de interesar.

Aceptar que hemos cambiado de opinión puede parecer simple, pero no lo es; en ocasiones existe una culpa derivada de un cambio de mirada, aunque tal situación sea honesta. En esa prerrogativa, la aceptación del propio derecho al cambio (de opinión, de intención, del gusto o del interés) es permitirse reconocer el vacío de la anterior situación. Si logramos vaciarnos de la intención que antes nos movía será porque se ha elegido dejar de simular y comenzó

la aceptación. En tal entendido tienen resonancia la conclusión de que “el sabio sabe que las cosas ni surgen ni cesan, solo aparecen y desaparecen, como si de ilusiones se tratara” (Arnau, 2005: 79). De tal modo, incluso aquello en lo que se ha depositado nuestra razón entera podría ser también puesto en duda. Reconocer semejante fragilidad sigue el ritmo de la vacuidad de los conceptos.

También hablamos de aceptación sana cuando asumimos responsablemente las consecuencias de actos anteriores, ejercemos con constancia lo que se deriva de nuestros proyectos personales o reconocemos que los demás (o la naturaleza) no tienen la obligación de complacernos. Una sana aceptación conlleva una mejor convivencia con el entorno del cual formamos parte. No hay pérdida en aceptar la ganancia ajena, tampoco la hay en el reconocimiento del valor de los juicios contrarios o las capacidades diferentes.

Por más que intentemos declarar la guerra a la vejez, tenemos una cita inaplazable con ella si es que tenemos la suerte de seguir con vida hasta entonces. Aceptar que somos entidades móviles en un mundo móvil habla de la apología del vacío. Nuestra juventud se vaciará por completo.

La aceptación de los hechos cuyo dolor es inconmensurable en nuestra experiencia es también sinónimo de empoderamiento al perder el poder. La muerte de un ser amado, la enfermedad de un hijo, el quebranto ante la fragilidad que constatamos día a día, son todas oportunidades para la práctica de la aceptación. El duelo es posible cuando la aceptación es permitida; el dolor transfigura y aporta la línea en cuya posición se crean nuevos significados. Las olas de la vulnerabilidad pueden derrocar un apacible atardecer playero, pero poco se obtendría de maldecir al agua que nos derrumba. Mucho mejor es aceptarnos como seres líquidos en el mar de nuestra existencia.

El número y profundidad de nuestras aceptaciones es proporcional a la inclusión y convivencia fructífera con el vacío. Tal como afirmó Thomas Storrow, reformador estadounidense, la fortaleza va creciendo en proporción a la carga. Probablemente la carga principal que debe aceptarse inicialmente es la de ser un humano. No se trata de una carga que supone sufrimiento, pero sí es algo que se ha añadido a nuestra esencia vacua desde la cual surgimos al principio de todo.

#### 4. El vacío fecundo nos alienta a liberarnos de las enajenaciones

La enajenación es un proceso de sometimiento que un sistema ejerce sobre un individuo, condicionando sus estructuras de pensamiento y sus elaboraciones críticas hasta el punto de crear la fantasía de que sus conclusiones son derivadas de un proceso estrictamente autónomo.

La vivencia oportuna de un vacío auténtico permite convivir con la propia ignorancia y no obstaculiza el reconocimiento de los propios límites racionales. En tal condición, la persona no se denomina plenamente autónoma ni se pretende totalmente autosuficiente. Liberarse plenamente de la enajenación supondría dejar atrás sus modalidades implícitas, entre las cuales se incluyen la enajenación social, la familiar, la económica, la religiosa y la afectiva.

La liberación de la enajenación requiere que el individuo admita que los convencionalismos con los que vive relacionado son aspectos que tienen un sentido dependiente de su adjudicación subjetiva; las convenciones tienen el valor que el individuo les confiere. La fijación por relacionarse con el linaje o la importancia del apellido sucede en la medida en que quien así lo considera no haya hecho algo realmente trascendente con su propia vida; tal como

concebía Giacomo Leopardi, filósofo italiano, los antepasados son lo más importante para quien no ha hecho nada.

El patriotismo bien entendido no supondría divisiones territoriales, sino solo diferencias culturales. Saberse habitante del mundo disminuye el efecto de las distinciones apreciativas tan altamente diseminadas. Es necesario distinguir el vacío implícito en la postura estricta de considerar la nacionalidad de un individuo como un elemento distintivo de su sustancialidad; para superar la enajenación que nos lleva a discriminar se requiere de la ubicación del vacío en las supuestas distinciones sustanciales.

Respecto a la pertenencia a un sistema familiar, Ralph Waldo Emerson, ensayista estadounidense, consideraba que los hombres son lo que sus madres les hacen. Sin intentar negar la influencia intransferible de la familia en el pensamiento, la estructura cognitiva y la formación de la personalidad de un individuo, es de fundamental importancia aceptar el vacío parcial persistente en la relación humana de todo hijo con sus padres, hermanos y el resto de familiares.

La ausencia física de los padres no representa lejanía con su legado, su separación promueve cercanías abstractas o adyacentes que se perpetúan por el resto de la vida de los hijos. Existen vacíos ineludibles en todas las relaciones; el reconocimiento de tales vacíos, implícitos en la relación paterna o materna, es un elemento de vital importancia que, lejos de transferir a los padres la responsabilidad de las conductas de sus hijos adultos, permite a estos ejercer una aceptación sana y un reconocimiento de la labor de enmendadura que les corresponde. Adentrados en ese camino, es posible descubrir que algunos de los valores propuestos por la familia, o sus voces de autoridad, son maquillajes de los defectos implícitos en la misma. La búsqueda de los valores no hace más que mostrar la necesidad de los mismos debido a la precariedad de la experiencia de quien los busca.

Con esto no se intenta promover una nueva categorización de los valores ni distinguir una línea moral desde la cual distinguirlos; por el contrario, el interés es hacer notar que los valores no se buscan, sino que se producen. Los valores no están previamente establecidos, sino que podemos elaborar valoraciones desde las cuales definir el camino de la vida y la experiencia. Dicho más claramente: ninguna familia transmite valores a sus miembros, sino que los habitúa a una estructura crítica particular desde la cual elaboran las valoraciones que matizan los juicios a través de los cuales conciben el mundo con el que se relacionan. Cuando se reconoce el hueco, fragilidad e imperfección de tal estructura, realizando una apología sana del vacío, se obtiene el logro de reconocerse sin valores; así, en el punto preciso en que el individuo se ha vaciado de todos los valores está preparado para saberse con la capacidad de elaborarlos, crearlos, definirlos y otorgarles un nuevo significado a partir de distintos ejercicios de deliberación. Esto supone, obviamente, romper con la enajenación familiar, sin que esto reste importancia a la herencia global que de tal colectividad se ha recibido.

Otra característica propia de una sana experiencia del vacío es la liberación de la enajenación afectiva, la cual, muy relacionada con el apego, oscurece la visión del individuo hasta hacerlo concluir que solo recibirá afecto exclusivamente de una sola persona. Esta dependencia, muchas veces añeja, enloda el fluir natural de las relaciones humanas y genera que ambas partes terminen por cosificarse; asimismo, la enajenación acontece cuando la codependencia deviene en mutua confluencia y los sujetos son distorsionados por la quimera que cada uno ha fabricado del otro al que dice amar. La enmendadura es posible si se logra aceptar que nos hemos relacionado con una creación personal, con una etiqueta, no con una persona real que difiere de la idea o imagen que a su asociación hemos derivado. Sin embargo, la aceptación anterior solo sucede en los casos en que se tiene el arrojo de asumir el vacío consecuente.

Conocer a otra persona, más que anticipar sus conductas futuras, es descubrir el maquillaje que ficticiamente le hemos añadido. La pretensión de conocer a otro, y encima querer cambiar lo que no nos guste de él, es fruto del temor al propio cambio y reconocimiento. Realizar un ejercicio de desprendimiento conceptual es el primer paso para lograr una liberación a partir de la herramienta de la ignorancia. Es por eso que cuando se refiere la expresión “poner la mente en blanco” no se está abrazando pasivamente la ignorancia, sino que se admite el deseo de expulsar las ideas erróneas sobre lo que está alrededor o, específicamente en este caso, las ideas sobre el otro.

Un interesante preámbulo para el olvido de los juicios globales sobre lo que nos circunda es ofrecido en la práctica del *Mindfulness*, la cual, según Thich Nhat Hanh, consiste en ofrecer una atención plena a lo que se vive en el instante en que la vivencia sucede. La plenitud derivada de experimentar la totalidad del instante fugaz que se pasea frente a los propios ojos está asociada a la apología del vacío y a la búsqueda honesta de la expulsión de contenidos innecesarios en nuestra cosmovisión.

Según Dale Carnegie, escritor y empresario estadounidense, podemos hacernos felices si actuamos como si lo fuéramos. Eso no es una superficialidad, siempre y cuando se considere que toda actuación conlleva soltar lo que no es afín con el rol actuado. La felicidad sucede en la percepción de las cosas y el significado que se genera a partir de lo que sucede, no en lo que efectivamente acontece. Cioran, el filósofo rumano, reconoció que “un filósofo solo puede evitar la mediocridad mediante el escepticismo o la mística, esas dos formas de la desesperación frente al conocimiento” (2012: 49), aludiendo con ello que la linealidad en el pensamiento y la conclusión de que se es sabio no muestra más que la equivocación de quien, creyéndose libre, solo se ata a un conjunto de ideas.

## 5. El vacío fecundo libera de la univocidad

El vacío, cuando es permitido y vivido con aceptación, se vuelve fecundo, preñado de sentido, es un vacío que llena. Debido a la multiplicidad de posibilidades que contiene, deviene en aceptación de la variedad, contradice las posturas univocistas y enaltece la sana polivocidad.

En tal coyuntura de enfrentamiento a la linealidad se rompen la tradición de los sistemas totalitarios o absolutistas que controlan el proceso de discernimiento de los individuos. Cuando el vacío es vivido con sabiduría contiene la aceptación de las alternativas y la ruptura de la secuencia impositiva de una obligatoriedad. Entendido así, el individuo advierte que no existe una manera forzosa de realizar las cosas, que la idea de un deber ser es ilusoria y que las estructuras que forjan legalismos sociales, morales o educativos son una ficción de la cual hay que vaciarse.

Cuando se vive el vacío se modifican las interpretaciones sobre lo que significa el éxito, una buena posición o la fama superlativa; también se confrontan los paradigmas organizacionales e, incluso, se visualizan nuevos alcances de desarrollo personal en el área laboral. La experiencia del vacío rompe con la credulidad ciega depositada en las recetas o manuales sobre cómo deben hacerse las cosas o cómo debe pensarse. La persona que realiza una apología del vacío va más allá de la superficie visual, se concentra en las entrañas de lo que su alrededor le muestra; a la vez, busca desmenuzar lo que se le dice y lo que observa, sabe desconfiar pertinentemente de lo que se afirma de otros o de lo que otros señalan de él mismo. Séneca aludió que “todo lo mejor que hay para el hombre está más allá del poder humano: no se puede dar ni quitar” (1996: 47). Es por ello que la experiencia es valiosa por ser propia, porque no es una compra o regalo de otros, a diferencia de los prejuicios o los dogmas. El que vive el vacío es capaz de eliminar prejuicios, deja a

un lado las predisposiciones (al menos la mayor parte de ellas) y se encuentra interesado en lo que no se ve a primera vista porque sabe cabalmente que las apariencias pueden engañar a un ojo novato.

En ese sentido, quien logra aliarse con el vacío es capaz de evitar diluirse en la masa global, en los valores ofrecidos mediáticamente, en los estilos de vida propuestos por la mayoría; asimismo, el individuo que acepta el vacío está abierto a la escucha y se forja competentemente en una cautelosa actitud escéptica. Bajo esa postura, el individuo no está a merced de la dirección que se le desee inculcar a través de los medios masivos de comunicación. El apologeta del vacío entiende que el valor de una persona es mayor a lo que se observa, que no solo importan los resultados, que la patria misma es el universo. Cosas contrarias son aprendidas en diversas instituciones educativas cuyas propuestas didácticas están lejanas a la promoción de la crítica al sistema y, por el contrario, se busca adoctrinar a los estudiantes, quienes son vistos como inocentes aprendices que deben adaptarse a una serie de costumbres, formas y modos de actuar que, esencialmente, no les pertenecen.

Visto así, los instructores, profesores y facilitadores, así como los dirigentes de los sistemas educativos, deberían aprender, ellos mismos, que el cerebro no es un vaso por llenar, sino una lámpara que debe ser encendida para forjar luz. Esta afirmación, formulada por Plutarco, filósofo griego, ofrece una pauta particular para la enseñanza, pues no se trata de llenar de contenidos a los individuos, sino de promover el descubrimiento de los propios métodos de aprendizaje, de motivación o inspiración. Lo anterior conlleva el descubrimiento de la propia sensibilidad, proeza lograda solo a partir del sosiego y la paciencia. El vacío permite encontrar la capacidad para formular las propias herramientas y alternativas de creación. Las personas que realmente aprenden lo hacen a través de su propio camino de descubrimiento.

La mayoría de los sistemas univocistas de educación se han centrado en el llenado de contenedores cognitivos; buscan proponer la respuesta concreta, correcta e inamovible, se cierran al hueco que provoca la creación. Los grandes descubrimientos, proezas y hazañas intelectuales se han tenido que realizar a la sombra de esos sistemas, pocas veces gracias a ellos. La notable separación entre la ocupación docente y el desempeño de indagación profesional a través de la investigación muestra que el profesor mismo, en suficientes ocasiones, hace de su labor de enseñanza una repetición de lo ya dicho anteriormente por otros; si el profesor cuenta con cierto dinamismo y habilidades didácticas, ofrecerá distintas formas de presentar la información que posee, pero difícilmente creará conocimiento a través de la investigación si no fue formado para ello.

Concluir que el proceso didáctico es un camino lineal, estructurado disciplinariamente, delimitado por contenidos específicos pre-establecidos, es evidencia de miopía ante el vacío que tal postura supone. Es oportuno partir de una conveniente ruptura con la univocidad que sostiene estos parámetros educativos reproductores y reiterativos. Si este cambio de paradigma no es logrado, se continuará afirmando en el futuro la misma sentencia de Albert Guinon, ensayista francés, quien reconoció que gracias a la educación hay menos analfabetas, pero más imbéciles.

Fundada en el aparato educativo, la idea de la felicidad se transmite culturalmente. Pocos cuestionan la afirmación de que se vive para ser felices. El anhelo de la felicidad se obstruye cuando es enfrentada con el vacío. En ese tenor, entender al vacío como un enemigo de la felicidad solo provoca lejanía del anhelo supuesto. Está claro que el vacío no nos trae la felicidad por sí mismo, pero un vacío vivido sabiamente promueve la ruptura con las ideas univocistas sobre la felicidad. Bajo esa óptica, la felicidad es una *amiga imaginaria* con la que uno se reconcilia al paso de los años, siempre y cuando la apología del vacío sea realizada, se asuman las

carencias, se acepten los límites y se entienda lo que significa ser un humano.

## 6. El vacío fecundo promueve la distinción entre los significados y la verdad oculta en los signos

Si se vive sin la deseable distinción entre la verdad y los significados con los que catalogamos los acontecimientos, será muy probable que el fanatismo, tarde o temprano, aparezca. El caldo de cultivo de las posiciones tajantes en la afirmación de una verdad particular se sostiene cuando no se ha logrado caer en la cuenta de que la verdad misma es un signo antepuesto a la imposibilidad de poseer un control absoluto sobre la naturaleza y la realidad; evidentemente, esto se asocia con el miedo al vacío. Debido a que el control del conocimiento total no es posible, algunos individuos de las distintas etapas de la historia han creído en la posibilidad de una verdad que los provea de una respuesta universal. Sin embargo, la anhelada verdad es únicamente un signo catapultado por la conveniencia de negar el vacío. El deseo de la total objetividad es evidencia de una subjetividad que busca autoafirmarse de manera categórica y autoritaria.

Tal como aconteció en la etapa medieval, en la que se consideró a Dios como el Ser Absoluto por excelencia y se negó a la Nada por entenderla como la antítesis de Dios, suele pasarse por alto la relatividad que está contenida en la búsqueda de la objetividad. El continuo deseo de posesión de una respuesta infalible, incluido el reconocimiento social de una masa servil ante tal posibilidad, perpetúa los intentos de imposición de unos grupos a otros. La notoria ausencia de respeto en los mutuos señalamientos entre los adversarios, lo cual acontece también en los ámbitos de lo moral y lo académico, repercute en la disminución de la disposición a diálogos constructivos y prometedores. Con poca gracia, lo que su-

cede es un rechazo sin concesiones de la argumentación contraria y un aumento del afán de autoafirmación, lo cual atrae aseveraciones impositivas, jactancia intelectual y petulancia académica.

En Occidente usualmente se busca negar el vacío y llenarlo con ansiolíticos, medicamentos o distintos procedimientos alternativos (cuya seriedad y eficacia terapéutica es reducida) que intentan convencer al paciente, ilusamente, de que todo está bien y que la satisfacción existe sin porción de dolor. Individuos portadores de la Verdad, o de las frecuencias energéticas que vienen del más allá, aseguran que poseen el antídoto y exigen exorcizar la racionalidad de los poco cautos. La mayoría de las personas quiere una cura ante el vacío; su error consiste en comprenderlo como un estado de desarmonía que simboliza un mal. Sin embargo, la desarmonía cotidiana no es equivalente a un estado de enfermedad ni a una plaga, virus o veneno del cual haya que cuidarse.

Dicho de otro modo, la desarmonía parcial (que cada individuo contiene cotidianamente) forma parte de la armonía del universo entero. Somos piezas poco lúcidas del cosmos, constituyentes del mismo. Los momentos de vacío, particularizados muchas veces como crisis, son oportunidades de rompimiento con el orden interno problemático. De tal modo, es común la confusión de que la crisis supone desarmonía cuando, más bien, es el indicio de una desarmonía que ya estaba ahí. La crisis, o el vacío implícito ante la insuficiencia de las respuestas usualmente aceptadas, juegan a nuestro favor. La desarmonía estaba implícita antes de que fuera captada. La crisis es un síntoma oportuno de que algo debe cambiarse. De nada sirven aquí las recetas que se otorgan por razón de la autoridad o de la imposición. Bourdieu hizo énfasis en el poder simbólico, “ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen” (2014: 66). Romper con los ídolos no basta, es

necesario desacreditar a quienes los promueven y, mejor aún, la ideología que sostiene su influencia.

Los síntomas de una enfermedad en nuestro cuerpo no son los que deben enfrentarse, sino las causas que los originan. El ingreso de un virus a nuestro organismo es previo a la manifestación de los síntomas; cuando estos suceden nos logran alertar de la presencia de un virus que ya estaba ahí y que transcurrió su periodo de incubación interiormente. Los analgésicos nos han acostumbrado a buscar aminorar los síntomas sin enfrentar el problema de fondo.

La idea de lo correcto es inverosímilmente promovida por sistemas totalitarios que lo contradicen, pues lo correcto es siempre situacional y está sujeto a distintas perspectivas. El dolor es un docto instructor, siempre y cuando seamos abiertos aprendices. Cerrarse al sufrimiento es posponerlo, negar sus atributos es dejar ir la oportunidad de generar una conclusión favorable a pesar de lo desafortunadas que sean nuestras experiencias.

Romper con el orden interno lleva a la crisis y solo partiendo de ella puede obtenerse un crecimiento personal. Todo lo que modifique una estabilidad mediocre es oportuno para la mejora. De esto deriva una significación alternativa, sostenida en la idea de que el vacío es una oportunidad, una condición deseable para la reinención, la novedad, el arrojo y la valentía.

## 7. El vacío fecundo permite percibir un orden distinto a la comprensión común

La vivencia idónea del vacío conlleva la aceptación de un más allá que escapa de la comprensión y que humanamente solo puede intuirse. Ese más allá no es necesariamente la fantasiosa representación que la mayoría de las religiones han hecho de lo que sigue a la vida humana; lejos de eso, el más allá es un orden que no corresponde a la estructuración supuestamente ordenada que el

hombre ha hecho de lo que observa. El más allá no está tras la muerte, es una condición existente en el instante en que todo sucede. Por tanto, apologizar el vacío es reconocer la insuficiencia de las explicaciones terrenas, humanas, cognitivas, así como entrever la posibilidad de un Orden global cuya comprensión se sabe ajena. De tal Orden solo se captan leves y fugaces destellos si la percepción es amplia. En esos menesteres, la ciencia no es por sí misma la respuesta absoluta ni otorga significados definitivos, tal es una labor que el intérprete debe realizar a partir de las herramientas y conocimientos que otorga la ciencia u otras vías alternas. En ese sentido, la religión tiene un efecto negativo si es acompañada de una fe ciega que otorga conformidad gratuita ante la incertidumbre o contenta a las personas con compensaciones estrictamente sentimentalistas. Hay una evidente ocultación de los beneficios del vacío, cuestión acontecida en los distintos estadios de la historia de la humanidad; por ello, el oscurantismo, entendido como la ocultación de las posibilidades, es una obstrucción para el progreso de la conciencia.

La ciencia explica y empaqueta a la realidad en una estructuración instrumental que busca comprensión, la cual es lograda parcialmente. Apasionarse en la búsqueda es distinto a enajenarse con las explicaciones. Si bien es oportuna la pasión, la obsesión por las respuestas suele ser condicionante y deviene en tergiversación de las explicaciones. Ser capaz de encontrar el vacío en los juicios y aceptar la levedad de la comprensión humana permite una auténtica liberación de cargas. En el *Bhagavad Gita* se expresa con claridad que “la sabiduría permanece estable en la persona que no tiene apego por nada, en ninguna situación, que no recibe ni rechaza ninguna cosa, buena o mala que se le presente” (2009: 72); se trata, por tanto, de una actitud de aceptación sin pretensiones, tras reconocer la vacuidad de los apegos mismos.

Es comprensible que la mayoría de las personas considera que una vida en la que se cree en el amor, los sentidos de vida y la existencia del yo es, en cierto modo, más llevadera y sencilla; por ello, no se propone que tales alternativas dadoras de motivos sean negadas o prohibidas, ni que se juzgue a aquel que crea fervientemente en ellas, pero cabe reconocer que tales significaciones están precedidas de un ansioso interés por llenar el vacío.

Relacionarse con otro sin intentar llenarse de él es mucho mejor que amar por sobre todas las cosas a quien satisface nuestra necesidad mientras se le cosifica. Construir sentidos de vida que puedan ser móviles y que no estén exentos de duda y de juicio continuo es más valiente que elegir una sola vez y querer saturar de perpetuidad la fugacidad de cada día, a pesar de que ya no se desee lo mismo. Asumir que la imagen que hemos hecho de nosotros es una efímera representación fallida y que el yo es una especie de ficción necesaria para causar una separación distintiva, aparentemente indispensable, es de mayores alcances que creer fantasiosamente que somos los que suponemos ser. Si se logra relativizar la vivencia del amor, la existencia de sentidos y la idea del yo, en esa proporción se alcanzará también un breve destello de comprensión global; sin embargo, en el momento en que tal comprensión se crea concedida, se esfumará repentinamente. Toda respuesta es una porción de aire que no puede aprisionarse, cuando se cierra el puño es expulsada de nuestro control. De tal modo, la permanencia de una respuesta coincide con el instante en que nos permite saber que se ha ido de la propia mano y que el entendimiento es fugaz.

Rudyard Kipling, novelista inglés, afirmó que viaja más rápido quien viaja solo; no obstante, avanza más prolíficamente quien se sabe parte de una totalidad que en su armonía separa y en la separación une. No solo formamos parte de una totalidad humana, sino cósmica. Esto no implica una explicación mágica de la realidad sino, propiamente dicho, el reconocimiento de la imposibili-

dad de acceso a tal realidad, velada por las representaciones con las que esperamos acceder a ella.

## Conclusiones

El vacío que llena puede reconocerse cuando tiene en su fuente al desapego; a partir de ahí permite la superación de temores, angustias y odios. Igualmente, el vacío referido surge de la aceptación y promueve la liberación de las enajenaciones que surgen cuando la aceptación no acontece. Por tanto, la vivencia sana del vacío se relaciona con una procesual liberación de los criterios unívocos y permite distinguir entre los significados y la verdad detrás de los signos. Si la vivencia del vacío fecunda una posibilidad fructífera se logrará, por ende, percibir un orden ajeno a la comprensión cotidiana; es ahí, en el silencio de toda respuesta, en la insolencia de las explicaciones, en la quietud de todo afán por llenarse, donde la crisis se vuelve un aliado reconstructivo y la ausencia se resignifica en armonía con la esencia vacua desde la cual toda evolución es permitida.

El sufrimiento por el vacío acontece cuando aún no hay un vacío realmente. Las ideas que nos hacen suponer que el vacío es negativo son las que, en principio, tendrían que ser vaciadas. El vacío íntimo, así como la Iluminación, no son metas que deba proponerse obsesivamente un aprendiz; del excesivo afán procede el éxito de las insanas invitaciones a dirigir la vida a partir de recetas y reglamentaciones para el logro de un fin particular. Más que un objetivo, el vacío es una condición a la cual se logra llegar cuando se supera la necesidad de estar ahí.

No hay un ego del cual liberarse o al cual trascender; el ego mismo es una ficción que hemos elaborado para suponernos supremos. Quien afirma que se esfuerza por trascender su ego es desde el ego mismo desde donde habla. Cuando más que un ego

se asume que se es una presencia íntima del cosmos, se deshecha la necesidad de trascender lo material; es ahí cuando se comprende que lo terreno es una habitación, no lo habitado.

El vacío no requiere de ninguna apología. Somos los individuos quienes necesitamos apologizar al vacío para permitirnos, a partir de él, una elaboración alternativa de la propia existencia. No somos mártires del vacío ni existe una omnipotente santidad por cuyo llamado se pueda pretender la osadía de sentirse elegidos. El vacío es y no dejará de estar, no importa si lo queremos negar o aprobar. Si la apología del vacío no es realizada, los daños derivados no pueden atribuirse al vacío como si este tuviese voluntad, sino que son consecuencia de su negación, del temor que nos genera.

## Bibliografía

- Arnau, Juan, 2005, *La palabra frente al vacío. La filosofía de Nagarjuna*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bourdieu, Pierre, 2014, *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires.
- Camus, Albert, 2015, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid.
- Cioran, Emil, 2012, *De lágrimas y de santos*, Tusquets, Ciudad de México.
- Goldstein, Joseph y Jack Kornfield, 2012, *Vipassana*, Kairós, Barcelona.
- Mainländer, Philipp, 2013, *Filosofía de la redención*, S. Baquedano (trad.), Fondo de Cultura Económica, Santiago.
- Nāgārjuna, 2011, *Fundamentos de la vía media (Mūlamadhyamakakārikā)*, Siruela, Madrid.
- Nishitani, Keiji, 2003, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid.
- Séneca, 1996, *Consolaciones a Marcia*, Gredos, Madrid.

S/a, 2009, *Bhagavad Gita*, Consuelo Martin (Ed.), Trotta, Madrid.  
Wilber, Ken, 2010, *Los tres ojos del conocimiento*, Kairós, Barcelona.



*Dossier*

TEORÍAS CRÍTICAS DEL NEOLIBERALISMO



## Teorías críticas del neoliberalismo

En un diálogo que tuvo sitio recientemente en la ciudad de Lyon, Nancy Fraser y Luc Boltanski<sup>1</sup> se formularon la siguiente pregunta: ¿cuál es el objeto de la actual Teoría Crítica de la Sociedad? Si de lo que se trata es de ofrecer medios conceptuales a las luchas sociales de nuestro tiempo, esto es: si queremos comprender el rostro que asume el sistema de explotación y dominación social contemporánea, inevitablemente nos topamos con la realidad del neoliberalismo. Pero al identificar nuestro presente como un tiempo signado por la forma social neoliberal, ¿no se pierde de vista su inscripción esencial en el patrón de acumulación capitalista?

Los textos que componen este dossier presentan lecturas que se mueven alrededor de la inevitabilidad de este debate, toda vez que el pensamiento radical del siglo XXI no desiste de ofrecer una correcta caracterización de nuestro mundo social. Estas variaciones parten del reconocimiento de que hoy en día fenómenos cruciales como el deterioro de las soberanías políticas de los Estados nacionales, la brutal imposición de programas de austeridad fiscal, el crecimiento de las deudas públicas y privadas, la precarización laboral, o la emergencia inusitada de movimientos sociales neofascistas y liderazgos políticos autoritarios, no pueden reducirse a una expresión doméstica de una población específica, sino que revelan

<sup>1</sup> (2016), *Dominación y emancipación*, Capital Intelectual, Buenos Aires.

una lógica que atraviesa distintas realidades coyunturales, modulándose de forma singular en cada caso. “Neoliberalismo” parecería ser así un nombre, acaso *el nombre*, que permitiría sintetizar todo eso, a condición de preguntarse entonces qué es aquello singular que el nombre invoca.

Pero cuando queremos responder a esta cuestión, lo que nos aparece es su inevitable heterogeneidad constitutiva: histórica, puesto que contamos con una larga duración en la que reconocemos mutaciones estructurales desde la década de los setentas hasta nuestros días; y geográfica, puesto que no se ha expresado de la misma forma de este lado y de aquel del Atlántico, ni tampoco ha forjado su poder por las mismas vías al Sur y al Norte de nuestra región.

El modo en que la teoría crítica contemporánea ha respondido a esta “identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico” permite a su vez reflejar en sí misma la conflictividad inmanente al objeto de sus cavilaciones. En efecto, una de las determinaciones fundamentales de la actual Teoría Crítica de la Sociedad es su apertura a una diferencia que atraviesa todos los aspectos en los que su conceptualidad se edifica.<sup>2</sup> Es cierto, ella se origina en la búsqueda de un programa de investigación multidisciplinar cuya principal virtud era la potenciación mutua de la filosofía y las ciencias sociales.<sup>3</sup> Pero aun cuando la pluralidad de voces nutría su riqueza epistemológica, sólo es en la actualidad que la diferencia se expresa activamente como diferimiento ilimitado: en términos de funda-

<sup>2</sup> Esto lo ha remarcado con precisión Robin Celikates, (2021), “La actualidad de la crítica”, en A. L. Prestifilippo y S. M. Roggerone (comps.), *Crisis y crítica. Intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación*, IGG-CLACSO, Buenos Aires.

<sup>3</sup> Cf. Max Horkheimer, (1988), “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, en *Gesammelte Schriften B. 3 (1931-1936)*, Fischer, Frankfurt am Main.

mentación teórica, porque ya no teme a los diálogos entre tradiciones filosóficas heterogéneas como el marxismo, el estructuralismo, la deconstrucción o la biopolítica; pero también en cuestiones de género, nación, raza o clase por parte de quienes asumen la posición de enunciación que denominamos *crítica*. Las teorías críticas del presente no se dejan hablar bajo ningún aspecto por un sujeto singular.

El presente dossier asume estas cuestiones meta-teóricas como condiciones fundamentales de su indagación acerca del presente. Los trabajos que lo integran pretenden ayudar a pensar aspectos de la actual fase neoliberal del sistema capitalista, como pueden ser la economía de mercado, la política democrática, las distintas formas actuales de dominación, las manifestaciones culturales, la ideología, así como la violencia que constituye los procesos de subjetivación contemporánea. A tales fines, las y los autores recurren a perspectivas teóricas diversas, que hoy podemos incluir sin reparos en el repertorio bibliográfico de la escena filosófica contemporánea, como las que ofrecen Jürgen Habermas, Louis Althusser, Jacques Lacan o Michel Foucault.

Esa heteroglosia filosófica es justamente la que permite, sin presuponer falsas síntesis que borren las persistentes fricciones lógicas y políticas entre las perspectivas, un enfoque integral del neoliberalismo contemporáneo. Este enfoque requiere para su logro de una diferenciación materialista de los niveles y las instancias en las que se sostiene, muchas de las cuales no coinciden entre sí sino que dan lugar a un desarrollo desigual y combinado.

Las teorías críticas que aquí se presentan asumen como una premisa de su despliegue este desafío.

AGUSTÍN LUCAS PRESTIFILIPPO  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA



# Habermas y el Neoliberalismo

## Habermas and the Neoliberalism

Ezequiel Ipar

Universidad de Buenos Aires, Argentina

ezequielipar@conicet.gov.ar

Resumen: La teoría de Habermas no se ocupó directamente del neoliberalismo, pero cuando se analiza su obra se percibe que muchos de los conceptos de este gran “marxista académico” han estado dirigidos a estudiar (y combatir) los efectos duraderos de las transformaciones neoliberales. Desde el punto de vista de la crítica al neoliberalismo, su ética del discurso y su teoría de la democracia pueden ser consideradas como un intento por abrir el horizonte normativo desde el cual confrontar contra la apropiación instrumental e individualista de las instituciones de la libertad y la democracia modernas. Esta reconstrucción en el ámbito de una normatividad todavía posible para nuestras sociedades sirve de contrapeso y permite estudiar los modos en los que el neoliberalismo se sobrepone a sus crisis y enfrenta a sus críticos. La curiosa existencia-zombi de la política neoliberal, su supervivencia a pesar de sus contrastables efectos destructivos y depredadores, la dificultad para llevar a la práctica verdaderas alternativas democráticas a ese neoliberalismo, todos estos problemas forman parte de la teoría crítica en la que Habermas persevera desde hace más de cuarenta años. En este extenso recorrido,

Habermas ha dejado el rastro de una verdadera teoría del neoliberalismo contemporáneo que aquí nos proponemos revisar de una manera esquemática y provisoria.

Palabras clave: Jürgen Habermas, teoría crítica, neoliberalismo, democracia, ideología.

Abstract: Habermas's theory did not deal directly with neoliberalism, but when one analyzes his work one can see that many of the concepts of this great "academic Marxist" have been directed at studying (and combating) the lasting effects of neoliberal transformations. From the point of view of the critique of neoliberalism, his ethics of discourse and his theory of democracy can be seen as an attempt to open the normative horizon from which to confront the instrumental and individualistic appropriation of the institutions of modern freedom and democracy. This reconstruction in the realm of a normativity still possible for our societies serves as a counterweight and allows us to study the ways in which neoliberalism overcomes its crises and confronts its critics. The curious zombie existence of neoliberal policy, its survival despite its contrasting destructive and predatory effects, the difficulty of implementing true democratic alternatives to that neoliberalism, all these problems are part of the critical theory in which Habermas has persevered for more than forty years. In this long journey, Habermas has left the trail of a true theory of contemporary neoliberalism that we propose here to review in a schematic and provisional manner.

Keywords: Jürgen Habermas, Critical Theory, Neoliberalism, Democracy, Ideology.

Recibido: 15 de enero de 2021

Aceptado: 23 de enero de 2021

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v13i27.593>

## 1. Introducción

A pesar de las apariencias, no es fácil definir al neoliberalismo y mucho menos entender su funcionamiento específico. Sabemos que es un tipo de capitalismo, pero se resiste a la comprensión porque implica combinaciones extrañas de determinaciones económicas, políticas y culturales, promovidas por formas novedosas de coerción y una sorprendente capacidad para generar consensos sociales que operan sobre las creencias de fondo que mantienen la vida social. La teoría de Habermas no se ocupó directamente del neoliberalismo, pero cuando se analiza su obra se percibe que muchos de los conceptos de este gran “marxista académico” han estado dirigidos a estudiar (y combatir) los efectos duraderos de las transformaciones neoliberales. Desde los artículos de coyuntura, que sigue publicando con el ímpetu de un polemista incansable, centrados en el futuro de la Unión Europea bajo las políticas de austeridad neoliberales (Habermas 2009, 2015), hasta su sociología crítica (Habermas 1975, 1987a, 1987b), vemos que siempre se ha interesado por abordar las consecuencias patológicas del tipo de modernización social que promueve el neoliberalismo.

Desde el punto de vista de la crítica al neoliberalismo, su ética del discurso (Habermas, 1994) y su teoría de la democracia (Habermas, 2005) pueden ser consideradas como un intento por abrir el horizonte normativo desde el cual confrontar contra la apropiación instrumental e individualista de las instituciones de la libertad y la democracia modernas. Esta reconstrucción en el ámbito de una normatividad todavía posible para nuestras sociedades sirve de contrapeso y permite estudiar los modos en los que el neoliberalismo se sobrepone a sus crisis y enfrenta a sus críticos. La curiosa existencia-zombi de la política neoliberal, su supervivencia a pesar de sus contrastables efectos destructivos y depredadores, la dificultad para llevar a la práctica verdaderas alternativas democráticas a

ese neoliberalismo, todos estos problemas forman parte de la teoría crítica en la que Habermas persevera desde hace más de cuarenta años. En este extenso recorrido, Habermas ha dejado el rastro de una verdadera teoría del neoliberalismo contemporáneo que aquí nos proponemos revisar de una manera esquemática y provisoria.

## 2. Una verdad muy simple y una coyuntura propicia

Sabemos que el término neoliberalismo se usa para nombrar muchas cosas, en algunos casos muy diferentes. En primer lugar, usamos el concepto neoliberalismo para referirnos a esa teoría económica que, desde los trabajos de Menger (1884) y el nacimiento de la escuela austríaca (Mises, 1984), se encarga de actualizar la teoría económica clásica a partir de un fuerte giro subjetivista y una teoría del valor que descansa en la teoría de la elección racional. Esta inflexión de la teoría económica, cuya historia ha sido largamente discutida, nace en realidad con una doble cara. Por un lado, estos autores miran hacia el pasado glorioso de los economistas clásicos del siglo XVIII y pretenden defenderlos de sus detractores del siglo XIX, reafirmando en pleno siglo XX una teoría cuasi-naturalista del funcionamiento del sistema económico capitalista. Con la otra cara de sus trabajos miran al presente en crisis, desbordado por los desafíos de la lucha de clases y el demoledor proceso hiper-inflacionario alemán posterior al fin de la primera guerra. Frente a estas emergencias, lo que van a proponer son una serie de medidas monetarias, financieras y fiscales que luego se transformarían en el modelo del paquete ortodoxo en materia de política económica.

De la implicación de la escuela austríaca en los combates de su tiempo y de su idealización de la época clásica del capitalismo, surge el segundo significado al que se refiere habitualmente el término neoliberalismo, esto es, su frondosa doctrina ideológica. Esta ya no viene construida a partir de axiomas y leyes generales sobre el

funcionamiento de la economía, sino de interpretaciones y exhortaciones que surgen al calor del combate contra la escuela histórica (Schmoller, 1875). En este combate, la doctrina neoliberal lucha contra cualquier orientación del pensamiento social que pretenda negar la verdad última de la antropología del *homo oeconomicus* o que pretenda sugerir en el plano de la política económica y social un desvío con respecto a los ajustes auto-poiéticos de los intercambios de mercado capitalistas. El nudo de esta doctrina surge del combate contra esos desvíos, que siempre aparecen descriptos con un afán prescriptivo y sancionatorio, confrontando sobre todo con las explicaciones históricas de los procesos económicos y con las reflexiones que pretenden discutir el papel de las instituciones políticas y sociales en el desarrollo del capitalismo. Como para estos autores el desvío más importante de su época con respecto a las reglas del mercado capitalista siempre fue el socialismo, todos los motivos y las representaciones que organizan esta doctrina ideológica neoliberal tienen como sello de fabricación una obsesión anti-socialista que no encuentra ningún límite razonable.

Estos discursos teóricos y estas narraciones ideológicas que circulaban en el mundo cultural europeo desde fines del siglo XIX pueden estudiarse desde diferentes prismas. Existe el prisma del economista, que quiere poner a prueba la verdad o la falsedad de las teorías abstractas de los autores de la escuela austríaca. Este abordaje no va más allá de las discusiones específicas en materia de teoría económica y queda asociado a lo sumo a las controversias que despertaron a lo largo de la historia los programas políticos que se suelen deducir de las enseñanzas de la “nueva escuela clásica”. También existe el prisma del historiador de las ideas económicas, que sitúa a estos autores y sus descubrimientos en una narración, en un despliegue de la evolución –más o menos polémica– de esta influyente rama de las ciencias sociales, asignándole al neoliberalismo un protagonismo académico hacia comienzos del siglo XX y

un sorprendente vigor práctico a partir de los años 80, de la mano de las políticas de Reagan y Thatcher. Finalmente, existe la interrogación del genealogista de las pretensiones de racionalidad, que se interesa por el neoliberalismo como si se tratara de otra estructura discursiva y otra estrategia de poder que consigue erigir socialmente un régimen de verdades universales. Esta perspectiva también se interesa por los modelos de subjetividad que producen performativamente esos discursos que se presentan como racionales.

Reseñamos brevemente estas tres miradas para mostrar de qué modo Habermas sigue un camino distinto. Él aborda al neoliberalismo fundamentalmente con el prisma del sociólogo crítico que, atento a la particularidad de los dilemas de su época, se interesa fundamentalmente por los usos contemporáneos de los textos del neoliberalismo, en un contexto en el que estaba en juego la resolución de los impasses de eso que Habermas llama –con una expresión que no está exenta de ironía– capitalismo “domesticado democráticamente”. El neoliberalismo aparece bajo este prisma como una estrategia política, un programa económico y un llamado a refundar las bases culturales de la sociedad que se conectan entre sí a partir de su capacidad para explotar las inconsistencias de la regulación democrática del capitalismo. Esto va de la mano de algo que promueven como una verdad muy simple. Esta simple verdad establece que los intercambios libres realizados en el mercado por individuos auto-interesados son superiores a cualquier otro modo de organización social, tanto en términos de eficiencia, como en términos morales y políticos.

### *Los límites del Estado de bienestar*

Con el paso del tiempo a nuestro favor, resulta interesante entonces revisar el diagnóstico de los problemas del capitalismo democrático de fines de los años 70, que configuran la coyuntura sobre la que

se monta el auge del neoliberalismo que todavía estamos viviendo. Habermas llega a este diagnóstico con un arsenal conceptual ya consolidado y con una lectura anticipatoria de las tendencias históricas y las fuerzas sociales en conflicto. La imagen conceptual que usa para describir este proceso es la de un pacto que se rompe, desde diferentes lugares, inclusive por el peso de su propio éxito. Ese pacto era el que había logrado dos grandes objetivos históricos: morigerar o suprimir las crisis recurrentes del capitalismo liberal y conciliar las garantías de rentabilidad para las inversiones de capital con políticas sociales amplias que actuaban amortiguando los costos de la explotación capitalista y dándoles seguridades a los trabajadores a cambio de su lealtad dentro del sistema. Gracias al Estado social el capitalismo había logrado abandonar su tendencia natural a producir recurrentemente crisis económicas, pero lo había hecho al precio de desplazar esas tensiones y esas fuerzas negativas hacia el ámbito de la política y la cultura, que quedaban encargadas de renovar periódicamente el pacto entre capitalistas y trabajadores. Lo que se podía prever a partir de este modelo teórico era que, inclusive frente a la inexistencia de una crisis económica, el pacto social del Estado de bienestar quedara sometido a importantes presiones y crisis de legitimidad, debido a la sobrecarga que adquiriría el gobierno del Estado y a su incapacidad para resolver los problemas estructurales que el capitalismo le impone al conjunto de la sociedad (Habermas, 1975).

Para describir con precisión el contexto de aparición del neoliberalismo como voluntad de poder Habermas va a tirar de la punta del hilo que había quedado establecida en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. A diferencia de los economistas heterodoxos, que describen la crisis del modelo del Estado de bienestar a partir de los problemas inflacionarios o de los acontecimientos imprevistos vinculados a la crisis del petróleo, el análisis de Habermas se centra en las contingencias políticas que atravesaba el

pacto del capitalismo democrático (Habermas, 1983c). Lo más importante de este análisis lo encontramos en la atención que le presta a los costos de ese modelo de capitalismo, en la sensibilidad conceptual que conserva para seguir escuchando el sufrimiento que quedaba silenciado bajo la legitimación que proveía el Estado capitalista reformado:

Desde la perspectiva subjetiva del ciudadano del sistema económico, el compromiso del Estado social consiste en que se gane lo suficiente y se obtenga la suficiente seguridad social para poder reconciliarnos con las tensiones de un trabajo más o menos alienado, con las frustraciones de una función más o menos neutralizada como ciudadano sin más, con las paradojas del consumo de masas, por ejemplo, durante las vacaciones anuales explotados por los circuitos turísticos; con el fin de reconciliarse con la miseria de una relación clientelista con las burocracias. Este compromiso aparece ahora amenazado por dos lados. Evidentemente, la política económica neokeynesiana ya no alcanza a asegurar el crecimiento que es necesario para garantizar el pleno empleo y detener los conflictos causados por la redistribución. Los signos más claros de este compromiso que, por así decirlo, se ha quebrado, son reducciones de los ingresos reales de la masa de la población, paro y pobreza para una minoría creciente, quiebras de empresas y, al mismo tiempo, mejoras en las condiciones de inversión y también tasas de beneficios creciente para una minoría muy reducida (Habermas, 1983b: 49).

Dos cargas del compromiso del Estado de bienestar destacadas por Habermas en este análisis aparecerán luego como blancos estratégicos de la doctrina neoliberal, que exalta naturalmente el papel del sujeto individual en cualquier contexto social. En primer lugar, la relación clientelista con el sub-sistema administrativo del Estado

que se encarga de aplicar las políticas de seguridad social. Esta relación, necesaria para organizar sistemas de redistribución económica en sociedades complejas, va borrando en su propio desarrollo histórico la dimensión ética y la vitalidad política de las luchas que fueron necesarias para imponer criterios básicos de justicia social al interior de una sociedad capitalista. Cuando ciertos niveles de igualdad se alcanzan en sociedades que se siguen reproduciendo a partir de la desigualdad, los mecanismos administrativos a los que recurre el Estado para garantizar esa igualdad en el acceso a bienes económicos comienzan a dejar de despertar el interés de los ciudadanos y son percibidos como una captura burocrática de sus demandas y sus auténticos deseos de emancipación. Como el bienestar económico que garantizan las políticas sociales no realiza todas las aspiraciones de emancipación social que están presentes y son estimuladas por la propia democratización del capitalismo, quedan abiertos una serie de desafíos y posibilidades históricas que el aparato administrativo del Estado no puede atender con ninguna de sus caras, ni la cara amable de la protección social, ni la cara fría del Estado planificador.

En segundo lugar, Habermas pone la mirada sobre un tipo de trabajo explotado y alienado, que permanece idéntico en el contexto de un mercado que ofrece, en términos históricos, mejores condiciones salariales. Esta alienación, vivida subjetivamente en la fábrica industrial, se extendía también al tiempo libre y al espacio público. Con este diagnóstico Habermas seguía atento al concepto de industria cultural de Adorno y Horkheimer. No habría que olvidar que, en principio, lo que en realidad le ofrece al sujeto el modelo del capitalismo regulado es una salida compensatoria: seguridades económicas a cambio de la reproducción de un sacrificio y una pérdida de autonomía que este debe aceptar sin romper las condiciones del pacto. A su vez, como este proceso va acompañado de una reconversión tecnológica que aumenta la productividad del

trabajo, con ella se intensifica la experiencia del carácter injustificado de la ética profesional sacrificial, cuya persistencia irreflexiva depende para los trabajadores de una responsabilidad del Estado social.

Frente a esta doble carga del capitalismo regulado, resultaba razonable pensar que las fantasías neoliberales del individuo soberano podían ser usadas ideológicamente para capturar este doble malestar: por un lado, el malestar que provoca la tutela reguladora del Estado social, con todos sus tentáculos burocráticos intentando dar respuesta a las demandas de justicia social; por otro lado, la experiencia rutinaria de estar anclado en un puesto de trabajo que no permite la auto-realización del sujeto y que responde más a las expectativas sistémicas de la máquina social que a los deseos del individuo que trabaja.

### *La emancipación no es administrable*

Este modelo de regulación del capitalismo no solo resulta costoso en términos subjetivos, sino que también tiene serias dificultades para comunicarse con la creatividad colectiva y las nuevas necesidades de participación social en los asuntos comunes. Habermas detallaba esta situación con mucha precisión, siguiendo una especie de dialéctica de los movimientos sociales de su época:

Me refiero a los problemas que han puesto de relieve los ecologistas, las culturas alternativas, los nuevos movimientos sociales; esto es, los costes de la modernización capitalista y el fracaso de una política de defensa estratégicamente calculada, pero que no se apoya en una voluntad general. Hay dos aspectos que resultan las amenazas más absurdas y los peligros más endiablados a medida que ambos crecen, crecen y crecen: tanto las fuerzas productivas y la riqueza abstracta como las fuerzas destructivas y los arsenales.

Todo esto nos resulta cada vez más absurdo a medida que nuestras capacidades de experimentación, nuestra fantasía, nuestras posibilidades de imaginación, nuestra consciencia de la responsabilidad, nuestro entendimiento, nuestros sentimientos, por ejemplo, la gama que va del amor al odio, renquean detrás de las posibilidades técnicas de dominación y destrucción de la naturaleza y detrás de la complejidad de los entramados sociales. Cuando se trata de la sustancia de los fundamentos, ya sea en la naturaleza, en el medio urbano, en el medio familiar, en la escuela, entonces se dan manifestaciones de carencias y de privaciones en torno a las cuales se constituyen nuevos frentes de conflictos (Habermas, 1983b: 49-50).

Toda cosificación es un olvido, había sostenido Adorno. Y lo que a Habermas le interesa es transformar esa intuición teórica en una de las claves para la sociología crítica de la modernidad. De esa manera, una nueva constelación de problemas surgen cuando de lo que se trata es de lidiar con la experiencia del absurdo al que tiende la modernización social capitalista, que estimula incesantemente el crecimiento, olvidando para qué se crece y a qué costo en términos ecológicos, de oportunidades de vida colectiva malogradas, de represiones subjetivas y de incremento de nuevas fuerzas de destrucción y violencia. Evidentemente, lo nuevo no era este hallazgo teórico sobre la dialéctica de la modernización, que les pertenece a Marx y Weber en diferentes aspectos, sino el nivel de reflexividad sobre el mismo que parecía haber hecho posible el proyecto socialdemócrata de regulación del capitalismo. Ese proyecto había vuelto experimentable en amplias capas de la sociedad ese absurdo de la acumulación económica que se transforma en un fin en sí mismo. Junto con esa experiencia de lo absurdo del capitalismo parecía haber surgido también la oportunidad de la crítica y de una propuesta de transformación. Finalmente, se había logrado

desenmascarar en el plano del debate público la relación que existe entre el crecimiento abstracto de la riqueza y la intensificación de nuevas fuerzas destructivas. Sin embargo, en el momento más alto de la regulación socialdemócrata del capitalismo, se comprobó que el compromiso con el crecimiento económico no permitía traducir políticamente esa reflexividad crítica. Esto implicaba que la socialización de la crítica no encontraba el camino para realizarse a través del Estado en procesos efectivos de transformación social. El mismo bloqueo encontraban la experimentación cultural y la efervescencia del modernismo artístico, cuyos valores asociados a la imaginación, la innovación y la creatividad no tenían ninguna resonancia significativa en la mesa neo-corporativa del capitalismo socialdemócrata.

Así se abría una nueva puerta de entrada para la doctrina neoliberal, que podía volver a ofrecer al mercado como modelo excitante de una sociedad competitiva e innovadora.

### *La dialéctica de la desigualdad*

El tercer aspecto del diagnóstico sobre la coyuntura propicia para el neoliberalismo muestra una gran capacidad de anticipación. Lo que ahora le interesa destacar a Habermas son los riesgos y los efectos ideológicos de un nuevo tipo de crecimiento económico, que iba a generar necesariamente una nueva estructura de clases, con altos niveles de pobreza y exclusión social. Este crecimiento acelerado, que busca maximizar las garantías para la oferta de inversiones productivas, iba a terminar normalizando y volviendo aceptables altos niveles de desigualdad y exclusión social:

Una política económica orientada a la oferta en las condiciones actuales, también ha de resignarse a la existencia de un paro muy numeroso a largo plazo. Ello podría conducir a una nueva seg-

mentación de la sociedad en *ins* y *outs*, en la que los *ins* se componen de minorías sociales privilegiadas que constituyen una mayoría frente a los expulsados del sistema productivo. La mentalidad de una mayoría con conciencia de clase media que se prepara para una separación duradera frente a una minoría muy subprivilegiada es algo que, en algún momento, solo podrá describirse mediante el vocabulario del darwinismo social, un vocabulario que hoy ha revivido sorprendentemente en las conversaciones sobre las élites, en la preparación para la concurrencia y para la imposición (Habermas, 1983: 51).

Claramente esta predicción de comienzos de los 80 se volvió una verdad global según estudios como los de Piketty (2015) y Milanovic (2016). Sabemos que esa diferencia es la que promueven las políticas económicas neoliberales, que reducen las regulaciones al capital y estimulan una competencia global por las inversiones productivas que solo acrecienta la división entre *insiders* y *outsiders*. Pero lo que resultaba inimaginable en ese momento era que la gramática darwinista y la necesidad de justificación de nuevos niveles de las desigualdades sociales pudieran tener tanto éxito. A partir de allí, pudieron inscribirse a través de diferentes narraciones en una ciudadanía que hasta hacía muy poco se había acostumbrado a demandarle al Estado mecanismos para hacer efectivos los derechos sociales. Con esa transformación, la fría ideología liberal volvía a cumplir el mismo papel que había intentado desempeñar durante el siglo XIX.

De la mano de esta necesidad de volver a justificar nuevas diferencias y exclusiones sociales, se incorpora al contexto de aparición del neoliberalismo un tipo particular de supervivencia del tradicionalismo cultural. Este tradicionalismo post-secular se da al interior de sociedades supuestamente constituidas a partir de identidades post-nacionales y post-convencionales:

El segundo ingrediente es el constituido por un tradicionalismo que en la política cultural, educativa y familiar (si bien no en la política de medios de comunicación que afecta de modo inmediato a los intereses económicos) descansa sobre las virtudes secundarias, los pasados gloriosos, el *common sense*, la conciencia histórica ininterrumpida y la religiosidad convencional, esto es en la naturalidad: nada de reflexión y sólidos valores. Por el contrario, la modernidad cultural se considera subversiva. La “renovación espiritual y moral” implica un retroceso a una época anterior al siglo XVIII del que se espera una regeneración maravillosa de las evidencias mismas, una almohadilla tradicional que da buena cuenta de las cargas y en la que siempre fracasan las orientaciones y los controles burocráticos (Habermas, 1983: 51-52).

Aquí aparece otro de los trazos persistentes de la ideología neoliberal: su multifacética pulsión anti-intelectual. Visto desde la consciencia post-tradicional que le daba forma al “capitalismo domesticado democráticamente” de la post-guerra, este rasgo también resultaba sorprendente. Inclusive por su afinidad con las regulaciones tecnocráticas, esta fusión del neoliberalismo con la re-emergencia de un pasado cultural reprimido, montado sobre una ética fuertemente particularista y tradicionalista, no era fácil de diagnosticar en sus comienzos.

### 3. Viejos, nuevos y jóvenes conservadores: la resolución política del neoliberalismo.

Si para definir el concepto de neoliberalismo tenemos que partir con Habermas de una clara exposición de los dilemas del “capitalismo domesticado democráticamente”, el siguiente paso consiste en esclarecer el mecanismo que le va a permitir ser eficaz sobre

esa coyuntura, es decir, el mecanismo que le permite transformar radicalmente la regulación de la economía, promover nuevas formas de apaciguamiento y control de los conflictos sociales y conseguir una legitimidad duradera basada en combinaciones originales de viejas tramas culturales, que se funden con nuevas formas de neutralizar las energías emancipadoras de la cultura. Este último aspecto relativo a las formas de legitimación del neoliberalismo va a ser el foco de nuestra atención. Aun cuando nos detengamos en coordenadas muy generales, estas sirven para esclarecer sorprendentes invariantes de eso que con justicia teórica podemos llamar la lógica cultural del neoliberalismo.

Uno de los aspectos fundamentales que le interesan advertir a Habermas sobre el nacimiento de esta lógica cultural neoliberal es la extraña síntesis que puede ofrecer para darle respuesta a los *impasses* del modelo socialdemócrata de capitalismo. En el largo recorrido de sus análisis sobre esta nueva formación cultural, siempre estuvo clara la idea de que en la base de lo que se trataba era del conservadurismo. Su complejidad provenía de las variaciones de conservadurismo que lograba combinar. Como si se tratara de sinónimos, para Habermas la lógica cultural de esta transformación neoliberal incluía la acción concertada de diferentes tipos de conservadurismo. Para reconstruirla vamos a usar la provocadora tipología que propuso Habermas (1983a) en su clásica intervención en el debate modernidad/postmodernidad, pero la vamos a desplazar del trasfondo filosófico y de la discusión con los grandes nombres de la controversia original. Nos vamos a concentrar en la construcción de una tipología de las orientaciones político-ideológicas que sirven para ensamblar la lógica general de la cultural neoliberal. Hay varios elementos que vale la pena rescatar en estas tempranas intuiciones teóricas, que siguen teniendo una enorme actualidad.

Del neo-conservadurismo la lógica cultural neoliberal extrae sobre todo un imperativo práctico, que va a recubrir a la propia

fuerza que ejerce la dominación capitalista dentro del sistema económico. Este imperativo exige proteger e inmunizar al sistema económico de cualquier influencia o distorsión externa. Es el ideal de la teoría de los sistemas auto-regulados, que en este caso necesitan repeler cualquier influencia por parte de experiencias, deseos y discursos sociales que pudieran articular demandas no generadas dentro de las reglas del propio sistema. En términos teóricos, el neo-conservadurismo instituye la inmunidad del sistema económico frente al mundo de la vida de los ciudadanos, de modo tal que se neutralizan las pretensiones de validez de cualquier demanda o crítica orientada a obtener otros resultados distributivos u otras formas de organización del sistema económico. En su implicancia ideológica, el imperativo neoconservador busca desacreditar el poder comunicativo de los ciudadanos cuando este pretende ejercer una influencia sobre la economía. Este propósito se logra a través de un discurso admonitorio que advierte que cualquier límite a la acumulación capitalista va a producir necesariamente un resultado negativo en el largo plazo para la sociedad.

Como sabemos, este mandamiento neoliberal se repite con una sorprendente rigidez desde la época de la revolución neo-conservadora de Reagan y Thatcher. A modo de ejemplo, que cualquier lector podría multiplicar por su cuenta, voy a citar a un candidato a presidente argentino de centro derecha, que enuncia este imperativo –apenas implícito bajo la forma de una enunciación disyuntiva– con una notable sobriedad: “Cuanto más reglas menos inversiones. Cuanto más intervenciones menos productividad. Cuanta más creatividad [presión] fiscal más desvíos”.<sup>1</sup>

Esta avanzada neoconservadora implicaba por lo tanto el abandono del dualismo que había caracterizado al capitalismo re-

<sup>1</sup> Carta de Roberto Lavagna: *Llegó la hora, no más excusas*. Publicada en sus redes sociales: <https://twitter.com/RLavagna> (26/XII/2020).

gulado, que podía llegar a una solución de compromiso con las demandas democráticas, mientras conservaba los estímulos y las garantías para la reproducción de la acumulación capitalista. Su ideal sistémico establece un capitalismo irreformable desde afuera, cuya legitimación depende de discursos que oscilan entre la teoría económica (más o menos fundamentada), las prescripciones farmacológicas en materia de política y una doctrina que exalta los valores de un hiper-individualismo en las masas.

Al poner bajo la lupa a esta rama neoconservadora de la lógica cultural neoliberal encontramos una determinación que es esencialmente negativa, dado que lo que indisimuladamente se busca es anular, rechazar, desarmar o bloquear el poder que pueden constituir los ciudadanos en el mundo de la vida. En los términos de la *Teoría de la Acción Comunicativa* se trata, por un lado, de un desanclaje del sistema económico con respecto al mundo de la vida (Habermas, 1987b: 366 y ss.), que va a implicar una desorganización de la sociedad civil (Offe, 1985) y un menoscabo en la subjetividad. Cuando se desprende de sus compromisos normativos, este sistema económico le quita recursos y garantías al desarrollo de la personalidad, y suprime los órdenes legítimos que coordinaban diferentes interacciones valiosas para la sociedad. Aquí el neoliberalismo avanza rompiendo la mesa de negociación de intereses contrapuestos y reduciendo al mínimo posible la influencia de la opinión pública en los asuntos económicos. Lo que promueve es un sistema económico transformado, que necesita menos anclajes en la sociedad y los sujetos para garantizar sus mecanismos auto-productivos, debilitando de este modo dos de los recursos más frágiles de la modernidad: solidaridad y sentido.

En la polémica que Habermas sostuvo con Foucault (Habermas, 2008), también habría que incluir esta discrepancia sobre los efectos y la lógica general de los discursos neoliberales. Foucault había menospreciado, de un modo apresurado y siguiendo

solo “el orden del discurso”, la dimensión negativa de la lógica del poder neoliberal, fundamentalmente porque no encuentra en la destrucción de los mecanismos de regulación del Estado social ningún material que le resulte relevante. Contra ese dogmatismo del carácter siempre afirmativo del poder, la teoría de Habermas permite pensar de qué modo el neoliberalismo se institucionaliza desinstitucionalizando potencialidades expresivas y comunicativas de la ciudadanía, silenciando las fricciones de la acumulación capitalista. El neoliberalismo es en este sentido un corte, una ruptura de los lazos que trasladaban –con todas las distorsiones del caso– la voz de los ciudadanos hacia los mecanismos que dirigen el sistema económico.

Con respecto a los jóvenes conservadores, su aporte específico dentro de la lógica cultural neoliberal consiste, sin dudas, en la exaltación de la imaginación irreverente, la innovación tecnológica y la creatividad individual, todo eso que parecía estar ausente del modelo socialdemócrata (o keynesiano) de regulación social. Es fácil encontrar en los jóvenes neoliberales que habitan la cúspide del capitalismo digital muchas coincidencias con este trazo de la cultura posmoderna que consiste en la supresión o la oposición al ámbito de lo normativo, sobre todo de la normatividad moral y política que observan como un obstáculo anacrónico que limita sus fuerzas creativas y su voluntad de poder. Lo que los jóvenes neoliberales toman de los jóvenes conservadores es el espíritu de rebeldía contra las formas alienantes de la modernidad económica y política. Son promotores de un tipo de desalienación del sujeto que lucha contra todo paradigma cultural universalista, que iguala y homogeneiza lo que debe permanecer diferente.

Para llevar hasta sus últimas consecuencias estas críticas, los jóvenes neoliberales también invocan el espíritu del modernismo estético, el disfrute de una vida que juega todo el tiempo con el azar y las experiencias subjetivas más disruptivas. Pero su singula-

ridad consiste en que invocan estas fuerzas rebeldes para reintroducirlas en el mundo del trabajo, como si fuera viable emanciparse del proyecto de vida que emana del trabajo alienado de la gran industria a través de excitantes y extenuantes jornadas de trabajo en los laboratorios creativos del capitalismo digital. En este aspecto, el neoliberalismo también se nutre de la crítica artística a las obligaciones sociales clásicas de la modernidad, pero lo hace de una manera paradójica, reencauzando hacia el propio sistema económico esas fuerzas críticas, diluyéndolas en un reencantamiento del viejo mundo laboral del capitalismo, desbordado ahora por las imágenes ideológicas de “imaginación, innovación y creatividad”. Habría que pensar a esta operación siguiendo a Benjamin como una estetización de la explotación capitalista, en la que los aumentos de productividad y el crecimiento irreflexivo de la riqueza abstracta aparecen estimulados por un vitalismo tecnológico saturado de artificios estéticos.

Frente a un problema semejante de la cultura moderna, Adorno utilizó un concepto que resultaría útil retomar en nuestro contexto particular, el concepto de pseudo-actividad (Adorno, 1997: 794 y ss.). Este concepto le servía para interrogar la capacidad que tiene el capitalismo para estimular en los sujetos la sensación de estar inmersos en un mundo lleno de acciones incesantes. Ese mundo en constante movimiento le comunica al sujeto la falsa representación de que él está en el centro de la actividad, de que finalmente ese vértigo de actividad incesante depende de fuerzas que le pertenecen.<sup>2</sup> Si trazamos una analogía entre el concepto de Adorno y los análisis teóricos de Habermas, podemos hacer surgir el concepto de pseudo-subjetivación, para dar cuenta de esta determinación de la cultura neoliberal en la que se imitan los motivos de la subje-

<sup>2</sup> Para Adorno, esta representación ilusoria de la pseudo-actividad creaba en los sujetos una auténtica fábrica de la decepción y el resentimiento.

tivación artística al interior de un agobiante mecanismo de reclutamiento de la nueva fuerza de trabajo. La pseudo-subjetivación depende de la promesa de una desalienación de la individualidad con respecto al mundo del trabajo industrial y la servidumbre del Estado, pero que se realiza disciplinadamente dentro de los límites y las reglas del capitalismo desorganizado.

Hacer de la propia vida una obra de arte es algo que comparten Jeff Bezos o Mark Zuckerberg con los modernistas del siglo pasado. Pero esta aventura singular, que abraza al individuo que toma riesgos y se pone siempre entre los primeros para experimentar e innovar, exige hacer a un lado la reflexión moral, desentenderse de los conflictos del mundo del trabajo, de la exclusión, de la precariedad y en general de las viejas cuestiones que la clase trabajadora había tratado con el horizonte normativo de la justicia social. Este es el reverso del capitalismo creativo, que los jóvenes neoliberales aceptan sin culpas. El modelo subjetivo no deja de ser un modelo compensatorio, solo que ahora cambian los términos y es el endurecimiento frente al sufrimiento de los semejantes el que pasa a ser compensado por la experiencia extática del mundo de la innovación y la creatividad sin límites. Lo que Habermas intentó mostrar desde que comenzó con esta crítica a los “jóvenes conservadores” era que esta separación de los valores del modernismo estético con respecto a una modernidad política y moral que podía ser revisada, iba a conducir a una fusión de esa gestualidad rebelde con la lógica del capital. Y eso es lo que, casi 40 años después, observamos en todo su esplendor en la cultura de los jóvenes neoliberales, que admiran el más allá de los viajes a las estrellas mientras se olvidan de cualquier reflexión moral sobre sí mismos.

A esta combinación los viejos conservadores le aportan un tipo de rechazo más decidido frente a la reflexión crítica y una activa promoción de valores sociales arcaicos. Como los nuevos conservadores imponen una racionalidad que provoca des-anclajes del

sistema económico con respecto al mundo de la vida y los *jóvenes conservadores* se caracterizan por la evasión frente a los dilemas morales, son los viejos conservadores los que cubren ese vacío normativo y esa ausencia de sentido. Trabajando en la retaguardia de esta construcción ideológica, apuntan a regenerar los viejos lazos sociales que derribó el proceso de modernización cultural. De allí que la comprensión del mundo social que le aportan al neoliberalismo aluda insistentemente a la idea de una gran desposesión y una pérdida incalculable de los valores que suponen que hicieron grande a sus sociedades en el pasado y que deberían volver a recuperar su fuerza vinculante para garantizar el único futuro dentro del capitalismo con el que pueden reconciliarse.

El neoliberalismo encuentra de este modo una alianza estratégica con un tipo de identidades tradicionales que no debería sorprender, porque el prefijo “neo” perfectamente puede implicar la novedad de lo más antiguo, de lo que había quedado en un pasado remoto, sobre todo cuando se trata de reforzar los valores de la propiedad, las jerarquías sociales y el orden doméstico (Brown, 2019: 89 y ss.). A su vez, la “regeneración cultural” que se remonta al universo de valores y representaciones del mundo “anteriores al siglo XVIII” preparan el componente autoritario del neoliberalismo, que podemos observar con claridad en los movimientos políticos que luchan contra los derechos de las mujeres, de la diversidad sexual, de las clases sociales desfavorecidas o los que se oponen a las políticas anti-racistas. En todos estos casos se esgrimen efectivamente valores naturalizados que pretenden defender el valor de la vida de los embriones, de las identidades sexuales consagradas por la religión y así con el resto de sus contraposiciones. Lo “natural” aludido por este tipo de conservadurismo depende de su rechazo a la ampliación del principio igualitario de la normatividad moderna. Ese es el material cultural con el que los viejos conservadores no pueden reconciliarse y por eso proponen un proceso histórico que

debería desarrollarse invirtiendo la secuencia de los derechos de Marshall: luchar ferozmente contra los derechos sociales que consideran un despilfarro, buscar limitar los derechos de participación política que consideran peligrosos y tolerar los derechos civiles básicos exclusivamente allí donde no pongan en riesgo la propiedad y la familia. El principio práctico que guía a esta orientación de la cultura neoliberal dice sin culpas: no somos, ni podemos, ni debemos ser iguales.

#### 4. Para concluir: neoliberalismo o democracia.

Cuando reconstruimos los elementos de la teoría de Habermas sobre el neoliberalismo vemos trabajando la potencialidad de una sociología crítica, inspirada por una densa arquitectura conceptual y una preocupación aguda por el presente político. Su punto teórico más consistente lo provee sin dudas la ambición de su programa sociológico, que todavía quiere ofrecer conceptos que permitan dar cuenta de la relación entre economía, política y cultura en sociedades capitalistas complejas, atravesadas por una superposición de crisis históricas que son difíciles de calibrar dentro de una misma representación de la sociedad. En el estudio del neoliberalismo esta ambición teórica implica analizar el devenir de un sistema económico capitalista que busca perseverantemente zafarse de su domesticación democrática y diluir las tradiciones culturales modernas en una versión estrecha de la racionalidad. Dentro de este movimiento histórico, los discursos ideológicos neoliberales cumplen papeles muy precisos: resignifican los costos del capitalismo para los sujetos, socavan la legitimidad de los proyectos transformadores encarnados en el Estado de bienestar, monopolizan las imágenes y las proyecciones racionales que abren el horizonte del futuro, vuelven aceptables formas de desigualdad social creciente y justifican un modelo de sociedad de incluidos y excluidos.

Las tres posiciones que Habermas diagnosticó tempranamente siguen configurando la lógica cultural del neoliberalismo a partir de combinaciones que son particulares, por lo que siempre debemos estudiar los casos empíricos para entender las variaciones contemporáneas de este tipo de capitalismo. En muchas oportunidades estas posiciones se renuevan a partir de plexos culturales diferentes, se intensifican en sus luchas o asumen nuevos papeles. Pero podemos reconstruir un movimiento general que sirve para pensar la situación actual a escala global, que es la auténtica escala del neoliberalismo. Sin dudas, el neo-conservadurismo es el motor de esta experiencia histórica, porque es la posición que reorienta todas las instituciones jurídicas y políticas, poniéndolas al servicio de la inmunización de un sistema de explotación económica acelerado, que busca neutralizar cualquier interferencia democrática crucial. Esta inmunización bloquea también cualquier posibilidad de realizar aprendizajes históricos por parte de las sociedades, porque su modelo de integración solo conecta mercados de consumo con procesos productivos globalizados a través de la mediación de un mercado financiero inexpugnable. Lo hemos visto en la reciente crisis financiera global del año 2008: lo único que se termina imponiendo es la recomposición de los circuitos del dinero. Confrontado con la trama política y cultural –que ha quedado en pie– del “capitalismo domesticado democráticamente”, el neo-conservadurismo solo avanza promoviendo nuevos des-anclajes entre ese sistema económico y el mundo de la vida de ciudadanos que se sienten cada vez más desorientados e impotentes.

Este concepto de des-anclaje del sistema requeriría un análisis más extenso, pero sabemos que implica no solo una desconexión con respecto a los valores y las normas legítimas de una sociedad, sino también una pérdida de fuerza motivacional en los sujetos. Para decirlo de otra forma, la programación neo-conservadora del neoliberalismo no puede generar –mucho menos hoy, luego de la

crisis—convicciones profundas y ámbitos de intereses compartidos que vuelvan a inscribir en tanto sujetos a los miembros de ese sistema social. Al menos esto es lo que creía Habermas con respecto al poder universal pero limitado del dinero como medio de intercambio social. En su teoría, inclusive allí donde logra colonizar esferas de la vida social construidas a través de la comunicación intersubjetiva, el dinero siempre encuentra el límite infranqueable de la falta de sentido, porque confronta directamente al sujeto con el absurdo de la acumulación de capital como un fin en sí mismo. En este punto empiezan las preguntas que nos deja abiertas nuestro presente ideológico, porque evidentemente las otras dos posiciones neoliberales cumplen un papel crucial frente a esta falla en la programación del sistema. Pero antes de pasar a eso, quisiera señalar una duda con respecto al poder de vínculo del dinero. Tal vez algo de la crítica que conocemos desde Marx hasta Habermas sobre los efectos sociales de la abstracción del dinero haya cambiado con el dinero digital y las tecnologías personalizadas que tiene asociadas. Surge allí una posibilidad que para el sistema neoliberal no sería trivial. Formulada como preguntas dirían así: ¿podrá el algoritmo financiero personalizado cumplir el papel que no pudo cumplir hasta aquí el dinero, transformándose en el organizador autónomo de todos los intercambios sociales, prescindiendo de la política, la cultura y la subjetividad?, ¿hasta dónde puede llegar la colonización de otras esferas de la vida sin subvertir de raíz su naturaleza socio-cultural?

Dejando a un lado el posible retorno de controles autoritarios, las otras alternativas que se dibujan en el horizonte para el neoliberalismo son los anclajes que le proveen la cultura de los jóvenes neoliberales y las orientaciones político-ideológicas de los viejos conservadores. De la cultura de los jóvenes conservadores depende la posibilidad de seguir encendiendo en los sujetos la ilusión de la autonomía, la creatividad y la innovación, a pesar de que lo hagan

sobre un futuro imposible, en el que conviven armónicamente la explotación capitalista y la pseudo-subjetivación. En esta situación, los viejos conservadores construyen la retaguardia móvil, que siempre puede volver a ocupar un papel protagónico resacralizando la libertad de los propietarios y agitando el látigo de los valores tradicionales que habían sido erosionados por la modernidad política y cultural. Su cruzada anti-igualitaria no para de crecer.

Cuando se esclarece el contenido de este plexo político-cultural se ponen de manifiesto de un modo más nítido los elementos anti-democráticos del neoliberalismo. Finalmente, lo que tienen en común la neutralización de la política que llevan a cabo los neo-conservadores, la indiferencia frente a los asuntos normativos que promueven los jóvenes neoliberales y la violencia de los valores anti-igualitarios de los viejos conservadores, es su rechazo de las prácticas y las instituciones de la democracia. Esta es la dialéctica que siempre le interesó demostrar a Habermas, ya que en las tres posiciones que conforman su lógica cultural lo que se tiende a suprimir es la formación libre de una voluntad política con capacidad de incidir y la posibilidad de que la experimentación y la innovación social tengan un fundamento democrático. Para enfrentar esta deriva acelerada, el lado crítico y la indagación normativa de su teoría han intentado –con diferente fortuna– mostrarnos los trazos generales de otro proyecto de sociedad, en el que la democracia no es solo un contrapeso de un sistema económico omnipotente, sino una nueva forma de vida cuyos posibilidades históricas todavía no han sido realizadas.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor, 1997, *Kritische Modelle III*, en *Gesammelte Schriften X*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Brown, Wendy, 2019, *In the Ruins of Neoliberalism. The rise of antidemocratic politics in the west*, Columbia, Nueva York.
- Habermas, Jürgen, 1975, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, 1983a, “La modernidad: un proyecto inacabado”, en *Ensayos Políticos*, Península, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, 1983b, “Después del camino: Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy”, en *Ensayos Políticos*, Península, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, 1983c, “La nueva oscuridad de la política social y el agotamiento de las energías utópicas”, en *Ensayos Políticos*, Península, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, 1987a, *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 1987b, *Teoría de la acción comunicativa II*, Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 1990, “Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida”, en *Pensamiento Postmetafísico*, Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 1991, “La revolución recuperadora”, en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 1994, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Planeta, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, 2005, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 2008, “Aporías de la teoría del poder”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires.

- \_\_\_\_\_, 2009, *Europe The Faltering Project*, Polity Press, Cambridge.
- \_\_\_\_\_, 2015, *The Lure of Technocracy*, Polity Press, Cambridge.
- Ipar, Ezequiel, 2018, “Neoliberalismo y neoautoritarismo”, *Política y Sociedad*, t. 3, núm. 55, pp. 825-849.
- Menger, Carl, 1884, *Irrthümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*, Höler, Viena.
- Milanovic, Branko, 2016, *Global inequality: A new approach for the age of globalization*, Harvard University Press, Cambridge.
- Mises, Ludwig von, 1984, *The historical setting of the Austrian school of economics*, Arlington House, Nueva York.
- Offe, Claus, 1985, *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics*, MIT Press, Cambridge.
- Piketty, Thomas, 2015, *El capital en el siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Schmoller, Gustav von, 1875, *Die soziale frage: Klassenbildung, Arbeiterfrage, Klassenkampf*, Duncker & Humblot, Berlín.



# Reproducción y lucha de clases. Bosquejo de una lectura althusseriana del neoliberalismo

## Reproduction and Class Struggle. Outline of an Althusserian Reading of Neoliberalism

Gisela Catanzaro  
CONICET-Instituto Gino Germani, Argentina  
giselacatanzaro@yahoo.com

Natalia Romé  
Universidad de Buenos Aires, Argentina  
romenatalia@yahoo.com

Resumen: A partir de un breve recorrido por tres perspectivas importantes para el abordaje crítico del llamado “neoliberalismo”, el artículo identifica una vacancia común en su caracterización como momento pos-hegemónico del capitalismo, como racionalidad de gobierno de las subjetividades o como articulación hegemónica. En todos los casos se trata de análisis que, basándose en la detección de un rasgo de la formación social neoliberal –la lógica del Capital, del Poder, o de las articulaciones políticas–, encuentran serias dificultades para pensar su inscripción en la complejidad sobredeterminada de la totalidad histórica. A partir de esa lectura, se propone una revisita de la *Teoría de la Reproducción Social* formulada por Louis Althusser hacia fines de los años sesenta, y se pone el foco en la pregunta por el complejo de relaciones, tendencias

y tensiones que le confieren su consistencia contradictoria y su historicidad heterogénea a una formación social. Este proceder da lugar a la intelección de procesos estructurales de larga duración, pero a través de los rodeos imprescindibles por los aspectos concretos en que esas tendencias existen y sin los cuales sus determinaciones económicas devienen abstractas: la coyuntura ideológica entendida como el complejo de dispositivos, formaciones discursivas, prácticas y formas interrelativas que dan existencia concreta y a la vez modulan la duración/transformación de un orden dado de relaciones, y los procesos de subjetivación política de sus contradicciones, en su contingencia sobredeterminada. El abordaje propuesto permite caracterizar al neoliberalismo como un proceso coyuntural, inestable pero determinado. Con esta matriz teórica se bosquejan, finalmente, algunas conjeturas generales para comprender las circunstancias concretas de la coyuntura neoliberal argentina de los últimos años.

Palabras clave: neoliberalismo, Louis Althusser, reproducción social, sobredeterminación, ideología.

Abstract: Based on a brief review of three important perspectives for a critical approach to so-called “neo-liberalism”, the study identifies a common vacancy in its characterization as a post-hegemonic capitalism; as a specific rationality; or as a hegemonic articulation. Despite their differences, these analyses are based on the detection of a single feature of the neoliberal social formation –the logic of Capital; Power or political articulations– and find extremely difficult to conceptualize its inscription in the overdetermined complexity of the historical totality. Based on this reading, a revision of the Theory of Social Reproduction formulated by Louis Althusser towards the end of the 1960s is proposed, focusing on the question of the complex of relationships, tendencies and tensions that confer its contradictory consistency and heterogeneous historicity to a social formation. This allows the intellection of

long-lasting structural processes, but through the essential detours of the concrete aspects in which these tendencies exist and without which their economic determinations become abstract: on the one hand, the ideological situation, understood as the complex of devices, discursive formations, practices and interpellation forms that give concrete existence and at the same time modulate the duration/transformation of a given order of relations; on the other hand, the processes of political subjectivation of its contradictions, in its overdetermined contingency. This approach allows us to characterize neo-liberalism as a conjunctural process, unstable but determined, and –finally- to sketch out some general conjectures in order to understand in a complex way the concrete circumstances of the Argentinean neoliberal situation in recent years.

Keywords: Neoliberalism, Louis Althusser, Social Reproduction, Overdetermination, Ideology.

Recibido: 9 de noviembre de 2020

Aceptado: 15 de diciembre de 2020

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v13i27.580>

## Introducción

**E**n una mirada panorámica a las aproximaciones críticas del mundo contemporáneo más relevantes y difundidas en la actualidad se destacan, esquemáticamente, tres perfiles teóricos enraizados en tradiciones de pensamiento diversas y a partir de las cuales lo neoliberal resulta caracterizado como un singular tipo de racionalidad, como una nueva hegemonía política o, bien, como un emergente pos-hegemónico de la recomposición de la explotación de clase bajo el capitalismo luego de la crisis económica de la década de 1970. Ninguna de estas perspectivas ha dejado de destacar los efectos des-democratizadores y potencialmente autoritarios

del neoliberalismo, pero mientras en la primera el foco analítico de impronta foucaultiana recae en la eficacia de cierto gobierno de las prácticas signado por el imperativo de la auto-capitalización para la producción y reproducción de subjetividades normativas, la segunda ha enfatizado –en el marco de la tradición gramsciana– el papel de los antagonismos y luchas políticas en la configuración de una nueva hegemonía que se quiere “pos-política”, y la tercera los efectos social y políticamente disolventes del despliegue desregulado de la lógica del capital, donde la explotación asumiría una renovada literalidad.

Estas constituyen perspectivas relevantes en una escena teórica e interpretativa cuya vitalidad, como veremos en el primer apartado, no parecería del todo ajena a una activa reinterpretación de los conceptos centrales de la tradición del pensamiento crítico materialista. Sin embargo, un discurso teórico o analítico, capaz de articular sus diversos énfasis en una pregunta por la totalidad compleja que los aloja, resuena hoy extrañamente anacrónico. Antes que en los conceptos considerados aisladamente, lo extemporáneo de una invocación a la reproducción, la lucha política y las contradicciones de clase parece venir de la incómoda vecindad de estos términos en un mismo marco conceptual, es decir, de su coexistencia en un tipo de lectura del presente que apuntara a una conceptualización simultánea de las escisiones internas existentes en formaciones sociales específicas, de las condiciones de la perdurabilidad de estas últimas en el tiempo, y de su transformación.

Tal es el caso de la conjunción teórica de los conceptos de reproducción, lucha política y contradicción de clase característica de los esfuerzos de conceptualización de las formaciones sociales capitalistas tardías como totalidades complejas sobredeterminadas que Louis Althusser elaboró fundamentalmente en las décadas de los años 60 y 70 del siglo pasado, y que analizaremos en el segundo apartado. Ese esfuerzo teórico no solo habilitaría hoy una lectura

crítico-ideológica de ciertos *impasses* existentes en las aproximaciones contemporáneas al neoliberalismo sino que ayudaría a superar su fragmentación característica, tejiendo una trama común en la que confluyeran elementos destacados por esos diversos énfasis analíticos.

Esa confluencia no podría darse, sin embargo, al modo de una unificación de las perspectivas existentes. Desde la “perspectiva de la reproducción” se trataría más bien de conjunciones tensionadas y dispuestas a hacer crujir sus conceptos más propios en favor de una tematización de la complejidad; concretamente: en favor de una tematización del modo –sobredeterminado– en que en cada caso la explotación de clase es afectada en su centro por la reproducción de mecanismos de poder relativamente autónomos, y estos por prácticas de subjetivación política que, a su vez, solo abstractamente podrían ser consideradas como invenciones de la política, indiferentes tanto a la perpetuación de la explotación como de la dominación.

La hipótesis de lectura de la que aquí partimos sostiene que al margen de esa sobredeterminación resultan ininteligibles una serie de procesos que han venido teniendo lugar en las formaciones sociales capitalistas durante las últimas décadas tanto a nivel global como regional y particularmente en el caso de Argentina. Si la tesis de una esencia inherentemente autoritaria de la “razón neoliberal” no permite comprender las luchas por la democratización emergentes en muchos países de la región atravesados por procesos de neoliberalización, tanto en términos económicos como políticos, la comprensión de ese autoritarismo como un síntoma de la impotencia ideológica de las clases actualmente dominantes cede a un diagnóstico de primitivización de las condiciones de explotación, en el que la materialidad y especificidad de la ideología tienden a diluirse. ¿Permitiría acaso una teoría del neoliberalismo como racionalidad consumada –y no como una tendencia en conflicto

activo con otras— explicar la emergencia de procesos políticos expresamente anti-neoliberales durante las últimas décadas en varios países latinoamericanos? ¿Sería posible asociar, en estas latitudes, las emergencias autoritarias a una literalización del capitalismo que habría sido ajena al tipo de organización societal impulsada por corrientes identificadas con el liberalismo? Si el neoliberalismo fuera expresión de un capitalismo decadente, ¿cómo es que persiste, reproduce y adquiere sentido desde el punto de vista de los individuos-sujetos que sostienen hoy —y están incluso dispuestos a militar— sus configuraciones más extremas? ¿Cómo se explicarían los intensos fenómenos de conflictividad política y movilización sindical que se viven en países como Argentina a la luz de diagnósticos generales de despoltización, apatía, desmovilización y sustitución de los sujetos colectivos por un individualismo pleno? A la inversa: ¿cómo explicar el fracaso de proyectos democratizadores a partir de una intelección abstractamente política de los mismos? Si el foco exclusivo del análisis recae en estas articulaciones políticas pos-neoliberales ¿no se pierde de vista el modo en que de hecho se ven afectadas por las condiciones de reproducción de la explotación capitalista? Las páginas que siguen procuran recuperar algunos elementos de la teoría althusseriana a fin de empezar a pensar lo que de otro modo se asemeja más bien a una serie de enigmas insondables.

### Tres aproximaciones críticas al neoliberalismo

El primero de los enfoques cuyos señalamientos no deberían ser pasados por alto en una consideración teórica crítica del actual estado de neoliberalización de nuestras sociedades resulta muy claramente representado por Wolfgang Streeck en *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia* (2017). A través de cierta actualización del andamiaje conceptual provisto por

el materialismo histórico, el neoliberalismo resulta caracterizado a partir de un conjunto de políticas económicas desreguladoras distintivas, según Streeck, de una fase del capitalismo cuyas clases dominantes habrían perdido su vocación hegemónica y que potenciaría sus tendencias hacia la autodestrucción, desatando procesos altamente disolubles desde un punto de vista social y desdemocratizadores desde un punto de vista político (Streeck, 2017: 41). Como paradójico efecto de la liberación del capital a su propia lógica a partir de los años setenta, el capitalismo viviría hoy una “vida de ultratumba” (Streeck, 2017:15) traducida en la generalización de “un modo de vida infra-institucionalizado” (Streeck, 2017 :55) y un tipo de “sociedad infra-gobernada” (Streeck, 2017: 55).

Si bien este diagnóstico resulta fundamental para iluminar el papel que las políticas neoliberales desregulatorias jugaron en el relanzamiento del capitalismo durante el último tercio del siglo pasado –lo cual suele omitirse cuando se habla solo del primer término, sin referencia al segundo– y para ayudarnos a pensar sus paradójicas consecuencias, su definición del modo de producción padece de un cierto reductivismo económico en cuyo marco los mecanismos coercitivos e ideológicos –sintetizados por el autor como “palos y zanahorias” (Streeck, 2017: 16)– tienden a ser pensados de un modo simplificado e instrumental, como si constituyeran un mero añadido a las políticas económicas y que, eventualmente, podrían llegar a suprimirse. Bajo estos supuestos, el análisis crítico tiende a reduplicar paradójicamente la imagen economicista y pos-ideológica que –sobre todo durante la década de 1990– las fuerzas políticas promotoras del neoliberalismo insistieron en proyectar respecto de sí mismas, pero además encuentra serios límites para explicar por qué y de qué modo las supuestas tendencias decadentes consiguen no obstante una alta eficacia ideológica y política. Al ser caracterizadas las formaciones sociales neoliberales como sociedades “infra-institucionalizadas”, “infra-

gobernadas” o anómicas se pierde de vista aquello que –dicho en una terminología cara al posestructuralismo más vigente– el neoliberalismo *produce*: valores, relaciones subjetivas afectivas con los mismos y formas de socialización propiamente neoliberales, sobre las cuales pondrá el foco del análisis su interpretación como un tipo de “racionalidad” específica.

Al partir del concepto acuñado por Foucault como parte de su cuestionamiento al concepto de ideología (2000), Wendy Brown (2005 y 2015) focaliza precisamente en esos mecanismos productivos y piensa al neoliberalismo como una racionalidad por la cual se generaliza el principio de la competencia y se introduce un novedoso régimen de subjetivación –ligado a la expectativa de que toda acción pueda ser sometida a una consideración en términos de beneficio y siguiendo un cálculo de utilidad– que mina seriamente la posibilidad de constitución de una subjetividad autónoma. Antes que simplemente sobrevivir en una situación de anomia y/o amoralidad generalizadas, la vigencia y reproducción de la dominación vendría ligada en la actualidad a un sumamente activo, potente y paradójico trabajo de moralización totalitaria de la vida social que sería propio de la racionalidad neoliberal y que habría arrasado con el mismísimo sujeto autónomo en su capacidad para concebir y cuestionar la “necesidad” socialmente impuesta. Si bajo la idea de poshegemonía el capitalismo contemporáneo parece impotente para codificar, la noción de “racionalidad neoliberal” sugiere la contrafigura especular de un universo donde todo ya ha sido codificado en un mismo sentido por una razón sin lado de afuera ni contradicciones y que solo resta describir en su objetividad omnipotente. Esa unilateralidad termina convirtiendo a una aproximación relevante para dimensionar ciertas determinaciones estructurales que operan sobre el presente en una perspectiva que de algún modo duplica las tendencias paranoicas y a la vez reconciliadas predominantes en él, diluyendo la cuestión de la reproduc-

ción de las condiciones de producción capitalistas en una crítica de la dominación o de “el poder” en general, y dejando además intacta la auto-representación del neoliberalismo como una fuerza ilimitada. Brown deja, en efecto, sin tematizar el modo concreto en que “esas transformaciones normativas del neoliberalismo son determinadas por las historias políticas nacionales, se superponen con otros regímenes de subjetivación políticos y se articulan o transforman determinados núcleos de sentido de las democracias realmente existentes” (Wegelin, 2017: 14). Y es esa ausencia la que, como ha señalado Etienne Balibar (2013), hace que en su análisis de las potencias normativas del neoliberalismo estas aparezcan absolutizadas: frente a ellas no hay nada y las huellas que los conflictos políticos dejan en las instituciones vigentes se vuelven ilegibles pese a todo para su crítica de la razón neoliberal.

Contra las tentaciones de diagnósticos que, ya sea mediante el despliegue de la lógica del capital o a través del concepto de racionalidad neoliberal, resultan en una concepción totalizante del poder, parece conveniente retomar otras perspectivas críticas que, paradas en el campo del postmarxismo y en diálogo con algunos elementos de la teoría del discurso foucaultiana, han puesto el foco en la lógica antagónica de la política, con el objetivo de volver pensables los procesos y dinámicas propias de la configuración de fuerzas políticas, aglutinamientos y antagonizaciones que permiten abordar la escena contemporánea en clave de las tensiones y contradicciones que hacen a la condición controversial de cada coyuntura. En este sentido, el aporte realizado por la teoría política de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2005a) entre otros desarrollos atentos a la inherencia conflictual de toda unidad social, ofrecen algunos elementos para pensar críticamente el neoliberalismo. Esta perspectiva compartiría con la anterior el énfasis político, pero en lugar de una racionalidad inexorable e inherentemente antidemocrática, afirmaría la condición precaria y antagónica del

neoliberalismo, entendido como articulado plural, contingente e inestable de alianzas particulares, forjadas en procesos litigiosos de subjetivación política.

El intento de emancipación del pensamiento de “la política” de su subordinación a lo social por parte del marxismo, y la comprensión de esa politicidad en términos de una operatoria formal de articulaciones discursivas, que Laclau ensayó a partir de los años ochenta, tienden a diluir la complejidad de las determinaciones históricas operantes en las formas concretas de subjetivación y articulaciones políticas posibles. El desajuste clásico entre la estructura económica (modo de producción) y la formación social concreta en la que esta existe históricamente como su causa ausente —que Laclau había trabajado en los setenta (1978)— es reformulado en los términos del desajuste entre una formación discursiva y el campo de la objetividad discursiva. A partir de considerar al discurso como el “terreno primario de constitución de la objetividad como tal” (2005: 92), la pregunta por la política como problema de la conflictividad constitutiva de toda formación social y de la lucha de clases, es reemplazada por una concepción de la política como lógica diferencial/equivalencial de composición identitarias, cuyos límites radican menos en la índole discursivista del planteo que en su consideración restringida de los vínculos entre discurso e historia. Divorciada del complejo ensamble de relaciones que la constituyen desde su exterior, una formación discursiva asume la forma de una interioridad fenomenológica, ofreciendo una versión depurada y formalista de las luchas históricas, abstraídas de la complejidad histórica de las configuraciones y procesos de significación que restringen y determinan en las escenas concretas el juego contingente.

Los análisis de los procesos sociales y políticos contemporáneos parecen encontrarse, de este modo, en una situación de enclausamiento e incomunicación paralizante. De un lado enfoques de

raigambre marxista que, si bien empiezan por definir a lo neoliberal como un relanzamiento del capitalismo en los 80, en realidad tienden a reducirlo a la aplicación de un conjunto de medidas económicas y arrojan un diagnóstico de desnudamiento de la dominación, anomia o regresión en el que prima todo lo que el neoliberalismo destruye y que, consiguientemente, no pueden más que asombrarse al comprobar que a pesar de todo dure. De otro lado, enfoques que resaltan la productividad del neoliberalismo como una racionalidad política pero que paradójicamente lo idealizan como una forma de dominación omnipotente situada más allá de todo conflicto político. Mientras los primeros se hacen la pregunta por las condiciones sociales y los efectos del capitalismo neoliberal pero no pueden pensar su productividad ideológica, las críticas a la “dominación” neoliberal dan cuenta de su posibilidad de perpetuación a través de la producción de identidades normativas, pero sus preguntas por “el poder y sus formas de ejercicio” no solo disocian esa productividad de la reproducción social bajo el dominio de una clase, sino que tampoco interrogan las correlaciones de fuerzas políticas en sociedades concretas. Estas últimas parecían constituir, por el contrario, el objeto de análisis propio de las perspectivas hegemónicas que, no obstante, tal como hemos visto a propósito de Laclau, suelen reducir a la política a un plano discursivo en el que el proceso histórico tiende a volatilizarse debido entre otras cosas a la ausencia de una conceptualización positiva de las múltiples determinaciones concretas y desniveladas que definen a una coyuntura singular. En este sentido, una perspectiva del neoliberalismo como hegemonía incurre en un reduccionismo político que solo encuentra lo que de antemano va a buscar. Si a diferencia de la perspectiva encarnada por Wendy Brown, se trata de un politicismo que ontologiza el “conflicto” y pone el énfasis en la precariedad del orden, al igual que en la perspectiva de la racionalidad se produce aquí, finalmente, una exacerbación del proble-

ma de la “dominación”, disociado del problema de la reproducción material de la sociedad.

Como veremos en el próximo apartado, el doble desviacionismo que podría constatarse en las perspectivas hasta aquí reseñadas, se aproxima a las posiciones economicistas y politicistas que Althusser criticaba en la década de 1970; al punto de que podríamos incluso sostener que su existencia disociada constituye un síntoma de la ausencia de una teoría compleja de la sociedad como la que él aspiraba a producir. Apoyándonos en esta conjetura podemos acercarnos a la teoría althusseriana de la reproducción social, a fin de buscar en ella algunos elementos que nos permitan superar el impasse en el que se encuentran los abordajes actuales sobre el neoliberalismo. En contraste con el politicismo, la clave de la teoría althusseriana de la reproducción social radica en su esfuerzo de integración del análisis de la dominación política en una teoría de las formaciones sociales capitalistas que produce a la vez conceptos para el análisis ideológico de las formas específicas en que se perpetúa conflictivamente la dominación en el capitalismo contemporáneo a pesar de los efectos materialmente desintegradores que tiene la implementación de las políticas económicas neoliberales. Debido a esto último, su abordaje permite también sortear las tendencias economicistas de las teorías marxistas del neoliberalismo que, aún cuando lo caractericen como una dominación de clase, privan a aquello que consignan como ideología de un desarrollo histórico propio, asumen su reductibilidad a otros procesos sociales y, por ello mismo, necesariamente subestiman su eficacia y productividad específicas.

## Sobre la Reproducción

A la luz de las aproximaciones al neoliberalismo que hemos reseñado, la perspectiva althusseriana presenta, en efecto, un doble des-

ajuste, de objeto y de método: repone una pregunta por lo histórico-social que plantea la necesidad de una elaboración teórica de conjunto formulada en el campo conceptual marxista, y concibe a esa teorización como una intervención crítico-ideológica en una coyuntura precisa que trabaja sobre y se reconoce afectada por las representaciones dominantes en ella.

Sin ser nueva, la urgencia de una conceptualización justa de la totalidad social es formulada con todas las letras en un texto póstumo de Althusser del cual hasta hace relativamente poco solo conocíamos un extracto publicado en *La Pensée* bajo el título de “Idéologie et appareils idéologiques d’État”: *Sur la reproduction* (2011). En este volumen, escrito entre 1969 y 1970, Althusser sostiene que para poder pensar cómo es que se reproducen/transforman las relaciones de producción/dominación, estamos obligados a replantear una vieja cuestión: ¿qué es una sociedad? Considerada tanto sobre el fondo de los análisis de las transformaciones económicas operadas en un capitalismo pos-keynesiano y presuntamente “pos-político”, como así también respecto de las descripciones de la politicidad neoliberal que hemos revisado, esta resulta sin duda una preocupación extraña e incluso anacrónica, con su aspiración a la totalidad y a la “comprensión de conjunto” de lo social. Pero semejante “desfase” en relación a lo más contemporáneo podría constituir un signo de su potencia cognitiva en un doble sentido. Por una parte, como generadora de una conceptualidad capaz de superar las tendencias a la fragmentación del análisis –que tienen como su contracara la absolutización de las dimensiones consideradas– gracias a la tematización de la existencia articulada y de la incidencia diferencial de las diversas prácticas en una formación social concreta; por otra parte, en tanto *crítica* o, más precisamente, “lectura sintomática” de nuestro presente teórico, permitiría poner en relación las obsesiones y los olvidos de una contemporaneidad que o bien tiende a pensar la política como ya perdida

para un presente “pos-hegemónico”, o bien quiere pensarla “directamente” y “en sus propios términos” como si la “racionalidad” o la “hegemonía” de lo neoliberal fueran independientes de o ajenas a la reproducción de las condiciones de explotación en el capitalismo. Frente a ambas, la pregunta althusseriana por la sociedad habilita una reflexión dialéctica sobre la “autonomía relativa de las superestructuras” por la cual la política aparece a la vez como una dimensión singular e irreductible de las formaciones sociales que tiene su propia historia y conflictividad interna, y como falsa en su pretensión de independencia. Dicho en otros términos, la pregunta por la sociedad dispara en Althusser un pensamiento de la reproducción/transformación de lo socialmente dominante solidario del concepto de totalidad sobredeterminada, en el cual la “autonomía de lo político” asume una doble valencia crítico-ideológica, como ilusión proyectada por la ideología jurídico-política burguesa, y como aquello que el materialismo vulgar desconoce; como lo invisibilizado y lo fetichizado a la vez.

Esta conceptualización resulta sumamente relevante para nuestro abordaje actual de lo neoliberal porque si en oposición a un diagnóstico de la dominación desnuda nos recuerda que no hay “sobrevida” posible del modo de producción capitalista al margen de un intenso trabajo (superestructural) de reproducción de las condiciones de la producción, demarcándose de un pensamiento de lo específicamente político nos plantea simultáneamente la necesidad de tematizar la productividad política en su forzada coexistencia con la reproducción social. Pero la “perspectiva de la reproducción”, al margen de la cual, dice Althusser, todos los hechos aparecen necesariamente deformados (Althusser, 2011: 82) no se presenta a sí misma como un principio teórico alternativo, impoluto y ajeno al error que permitiría ver las cosas en su verdad como si se sencillamente se tratara de abrir los ojos por primera vez. Antes que una posición primera, radicalmente autónoma de la

mirada, el “punto de vista” de la reproducción es, simultáneamente, repetición de una vieja (“¿qué es una sociedad?”), producción de una conceptualidad faltante, y crítica de lo falso, esto es, respuesta a determinadas representaciones de la sociedad constituidas en función de las “evidencias” en las que se perpetúan formas de desconocimiento de la estructura social asociadas a las necesidades de reproducción de las relaciones de producción basadas en la explotación.

En el texto *Sur la reproduction*, Althusser refiere extensamente su propio movimiento de conceptualización de lo social a dos conjuntos de representaciones ideológicas vigentes. Por una parte, el “economicismo” despolitizador y tecnocrático que pretende encontrar el fundamento de la organización social existente en las necesidades técnicas de la producción o en el desarrollo de las fuerzas productivas aisladas de las relaciones bajo las cuales ese desarrollo tiene lugar. Por otra parte, el “hiperpoliticismo” que, en Mayo del 68, se plasma en un discurso anarquizante de la rebelión y la revuelta contra el poder en general (Althusser, 2011: 210) que desvincula la transformación política de las luchas contra la explotación económica. Ya sea que el énfasis se coloque en la lógica de la dominación o en el desarrollo de la técnica, en la política o en la economía, el problema es que la complejidad social resulta reductible en estas perspectivas a un hecho social básico que permitiría explicar a partir de sí mismo la complejidad efectiva como un mero derivado de su propio desarrollo, en un movimiento de abstracción que tiene como efecto un concepto expresivo de totalidad al que ya en *La revolución teórica de Marx* Althusser había criticado a propósito de la conciencia hegeliana: “Círculo de círculos, ella no tiene (para Hegel) sino un centro, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su

centro por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellos. Pero este no es el caso” (Althusser, 1999: 82).

Es esa lógica expresiva la que Althusser lee en ciertas consignas del Mayo del 68 donde la represión deviene “el centro de centros, la esencia de la sociedad de explotación de clase capitalista” donde la ideología e incluso el Estado “resulta reductible a la noción abstracta de la represión” (2011: 211). Y a ella responde elaborando teóricamente el concepto de Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) que son simultáneamente 1) instancias donde se garantiza la reproducción de las condiciones de la explotación; 2) diversos de los Aparatos Represivos del Estado (ARE) en tanto producen efectos de subjetivación y el conjunto de evidencias en que se desarrollan las prácticas cotidianas sin apelar directamente a la violencia física sino más bien a rituales de reconocimiento; 3) instancias de reproducción/transformación de la ideología dominante en tanto cristalizaciones de la lucha de clases, y 4) uno de los lugares privilegiados donde esa lucha se desarrolla.

Contra las evidencias de la represión, el concepto de AIE busca reponer la complejidad de los mecanismos de la dominación en el doble sentido de su diversidad irreductible (ARE/AIE, ambos en plural) y también de las incoherencias y desajustes internos existentes entre los aparatos ideológicos, cuyas junturas “rechinan” (Althusser, 2011: 170 y 233). Paralelamente, donde el tecnocratismo/economicismo ve una lógica de la producción, primera y desnuda, que solo con posterioridad se complejizaría en superestructuras simbólicas, sistemas jurídicos y conflictos políticos que eventualmente “reaccionan” sobre la base, Althusser lee otra suerte de mito de los orígenes absolutos que se constituye al disociar ilegítimamente la existencia de una formación social de su duración en el tiempo (Althusser, 2011: 196). A pesar de lo que sugiere esta lógica lineal del antes y el después, “la reproducción no es más que la condición de la existencia continuada de la producción”

(Althusser, 2011: 160), y la “reacción” de la superestructura “no es en absoluto una reacción puesto que la superestructura mantiene con la base la relación específica de reproducir las condiciones de funcionamiento de la infraestructura” (Althusser, 2011:195).

A partir de estos señalamientos la “perspectiva de la reproducción” queda determinada en tres aspectos claves para nuestra lectura. En primer término, la perspectiva de la reproducción es crítica de la ideología. De la conceptualización de la existencia material y la eficacia histórica de la dimensión ideológica en su irreductibilidad a otras (económicas, políticas, cognitivas, estéticas, etc.) se sigue la exigencia para la perspectiva crítica materialista de una ruptura con las formas ideológicas dominantes que, en una coyuntura específica, asedian al pensamiento teórico y tienden al empobrecimiento del diagnóstico subsumiéndolo a representaciones que operan un necesario opacamiento de la complejidad histórica y contradictoria del todo social.

En segundo término, la perspectiva de la reproducción es un pensamiento de la sobredeterminación y un conocimiento de la totalidad compleja. El concepto de reproducción no se emplaza en los términos de una oposición entre economía y política con el fin de establecer una sustancia última de la sociedad, sino contra cierta forma de concebir lo económico y lo político como “centro de centros” de lo social, y como instancias internamente puras, no contaminadas o “afectadas” en su esencia por los otros de sí mismas con los cuales se encuentran enlazados en la especificidad de una cierta relación. Si en el primer aspecto la perspectiva de la reproducción se muestra ante todo como respuesta crítico-ideológica, en este segundo aspecto lo hace como perspectiva de la sobredeterminación, según la cual nunca accedemos a ningún elemento simple y primero.

En tercer lugar y en relación con lo anterior, el “punto de vista de la reproducción es el punto de vista de la lucha de clases”

(Althusser, 2011: 251) en términos marxistas, es decir, apunta a una comprensión de la conflictividad social como irreductible “a una suma de enfrentamientos puntuales o limitados a tal o tal otra ‘esfera’ (economía, política, ideología)” y evita asimismo una ontologización del conflicto “en general”, orientándose en cambio a una conceptualización de las luchas sociales efectivas como parte de un proceso de conjunto en cuyo marco los conflictos revelan una capacidad de incidencia desigual (Althusser, 2011: 184). No obstante, el planteo althusseriano introduce a su vez transformaciones relevantes en muchos de los conceptos claves de la tradición marxista y en el modo de pensar su articulación.

Una de esas transformaciones se asocia a la nueva centralidad del concepto de formación social capitalista, a cuya luz el “modo de producción” se devela como incapaz de explicar por sí mismo la complejidad de los conflictos de una formación social, en la cual existe siempre más de un modo de producción. Aún asumida en su estricta lógica económica, toda formación social se encuentra tramada por contradicciones inherentes a un modo de producción pero también por contradicciones propias de la articulación jerárquica entre modos de producción heterogéneos.

Otra de esas transformaciones, referida a la introducción del concepto de sobredeterminación, apunta a la idea de explotación capitalista que, según Althusser, tampoco puede ser asumida como un punto de llegada de la ciencia marxista de la sociedad como si se tratara de un dato básico o de un principio absoluto. La explotación nunca se da “desnuda”, “antes” de unas relaciones de producción que, bajo la forma de títulos jurídicos, intervendrían solamente más tarde “para justificar y sancionar jurídicamente la detención de medios de producción y productos” (Althusser, 2011: 80). Contra esta imagen de una explotación anterior y desnuda que postula a las mediaciones como redundantes, posteriores, y – en consecuencia– básicamente eliminables, la perspectiva de la re-

producción muestra de qué manera aquella, para llegar a ser lo que es, siempre tiene que pasar por algo que no es directamente explotación. Por caso, en las sociedades capitalistas avanzadas, tiene que pasar por el derecho, el Estado y las declaraciones de la igualdad que, a su vez, en el argumento de Althusser son ilusorias y simultáneamente no lo son. Si el prejuicio de la igualdad vehiculiza la desigualdad estructural, a la inversa, la desigualdad –efectiva– está investida de la imaginación de la igualdad: habla “en nombre de” una igualdad que, en su lucha, las “masas populares” deben “tomar al pie de la letra” (*prendreaumot*), tomándole la palabra a la democracia burguesa allí donde la revuelta querría –en cambio– omitir ese segundo nivel y quedarse con la inmediatez de una homogénea dominación (Althusser, 2011: 147).

En tanto perspectiva de la lucha de clases, la perspectiva de la reproducción concibe a los aparatos de Estado burgueses como encargados de garantizar las condiciones de reproducción de la explotación capitalista no solo mediante la represión sino fundamentalmente mediante la constitución de los sujetos requeridos a tal efecto. Pero bajo esa misma perspectiva, la reproducción se revela como objeto de un incesante litigio y la solidez de la dominación como una “armonía rechinante” (Althusser, 2011: 174). Siendo los aparatos de Estado (particularmente en el nivel ideológico) a la vez escenarios y efectos de esa lucha, ellos permiten comprender al Estado más allá de la definición “idealista-instrumentalista-burguesa” que lo presenta como un “puro instrumento de la dominación y de la represión al servicio de los objetivos, es decir, de la voluntad consciente de la clase dominante” y cuya contraparte es una “concepción idealista (humanista) burguesa de las clases sociales como ‘sujetos’” (Althusser, 2011: 108).

De esta triple modulación de la “perspectiva de la reproducción” como perspectiva de la lucha de clases, pensamiento de la sobredeterminación, y crítica de la ideología, pueden derivarse al-

gunos requerimientos althusserianos para una lectura del momento actual.

1) La intelección del complejo de relaciones y procesos de la formación social capitalista en su coyuntura neoliberal no podría seguirse del desarrollo de las tendencias inmanentes a la lógica económica del capital, ni de la descripción de una doctrina exitosa o una “lógica” de gobierno de las conductas, sino que requiere una elaboración atenta a las modulaciones específicas de lucha de clases en una formación social que, en sus formas concretas, solo existe sobredeterminada por una multiplicidad de contradicciones de índole ideológica, política, etc.

2) Esa elaboración exige el sostenimiento de *la pregunta por la totalidad social* en su consistencia compleja y contradictoria. Incluso allí donde no es posible localizar contendientes políticos fuertes e identificables o contradicciones ideológicas. Esto se debe al efecto general de conjunto de un complejo de contradicciones, a cuya forma específica asisten singularidades económicas, ideológicas y políticas, ellas mismas contradictorias, por más totalizante que se muestre su eficacia. Por otra parte, una crítica del neoliberalismo en términos de racionalidad que le prestara una suerte de consistencia espiritual a la “lógica de la dominación” y enfatizara unilateralmente la incidencia efectiva de los procesos de unificación imaginaria de la experiencia social conforme a las necesidades de la reproducción social, necesariamente perdería de vista su desajuste constitutivo y la objetividad contradictoria (Balibar, 1993) y no clausurada de las formaciones históricas, así como los desajustes propios de la inscripción de los individuos en los dispositivos de subjetivación, cuyas lógicas de interpelación, por apoyarse en la economía inconsciente, fallan estructural e irremediablemente.

3) Es preciso, entonces, perseverar en el concepto de ideología, que es el único capaz de tematizar la articulación compleja entre realidades psíquicas y dispositivos histórico-sociales de acomoda-

ción a la reproducción social asumiendo su doble desajuste: el que resulta del resto inconsciente de todo proceso de identificación subjetiva, y aquel derivado de las tendencias contradictorias que se libran en el espacio material de los dispositivos de subjetivación. Esas contradicciones nos obligan, a su vez, a reconocer las potencias diferenciales de lo imaginario para la práctica política: no solo su irreductibilidad, sino su eficacia específica y situada en relación con la coyuntura en la que las formaciones imaginarias se sobredeterminan con un complejo heterogéneo de discursos y prácticas (Romé, 2019).

4) En cuarto lugar, la perspectiva althusseriana reclama que la crítica se desarrolle como análisis de una coyuntura específica, en la que quede expuesta la precariedad de un poder sometido a procesos políticos conflictivos, pero evitando simultáneamente una reducción coyunturalista, que aplane la trama compleja de temporalidades heterogéneas que prestan al caso su densidad y concreción históricas. Si bien las perspectivas que ponen el foco en el conflicto asumen esa inestabilidad constitutiva de la duración, no logran conectar las dinámicas políticas con las determinaciones que confluyen en su coyuntura, ontologizando su condición contingente. Esto tiene consecuencias fuertes con respecto a la ponderación de las fuerzas en pugna, el alcance o limitación de su potencia y las jerarquías y desigualdades que determinan la “contingencia” de sus articulaciones y prohíben la disolución de los tiempos largos de las regularidades tendenciales en los tiempos cortos de las maniobras estratégicas y tácticas.

## Para concluir. El caso argentino: neoliberalización y crisis del humanismo en la periferia del capitalismo tardío

Un abordaje que tome rigurosamente en cuenta, en su consistencia histórica y sobredeterminada, el problema de la reproducción social, debe

sospechar de toda consideración de un Neoliberalismo “en general” y localizar, en cambio, los niveles y alcances de su condición coyuntural como parte de la transformación procesual del equilibrio que permitió la duración y reproducción ampliada del capitalismo, en el marco de la larga y agónica crisis de su momento imperialista. Este tránsito hacia un grado mayor de concreción permite conectar los procesos “globales” con una posición determinada en la división internacional del trabajo y una específica constelación de relaciones políticas y formaciones ideológicas que esta trae consigo pero que resultan a su vez tensionadas en el derrotero histórico de sus contradicciones nacionales y regionales específicas, así como el de las luchas concretas que tienen allí su lugar.

Emplazada en este marco, la coyuntura política argentina más inmediata, representada por la experiencia macrista, puede ser problematizada en su apariencia de un puro efecto de ingenierías políticas acertadas, sin tener que ser por ello comprendida como mera “expresión” de un momento punitivista o especialmente autoritario del Capital global. La restitución de la complejidad de determinaciones que en ella se condensan, permite leer los procesos largos en los que se cimienta la eficacia ideológica, es decir afectiva e inconsciente, de los discursos y prácticas impulsados por esa fuerza política, a la vez que las singulares contradicciones que la causan: no solamente las más abstractas “de clase”, ni las más “políticas” entre soberanías estatales y tendencias globales, sino las propias de la desigualdad centro-periferia.

Al partir de un consenso amplio –aunque disímil en sus periodizaciones largas (Brown, 2018; Murillo, 2008) o cortas (Davies, 2016; Berardi, 2017)– respecto a la actual coyuntura neoliberal global como una coyuntura tendencialmente des-democratizadora y autoritaria, es preciso interrogar las determinaciones específicas de esa condición: sus contradicciones concretas y las luchas políticas singulares que tensionan de modo inmanente la textura dominante de sus formaciones ideológicas, a la vez que explican

su tendencial eficacia. Así, los rasgos identificables en la reciente coyuntura argentina que pueden sintetizarse como marcas de una transformación ideológica inmanente al proceso de neoliberalización desde una discursividad tecnocrática, desapasionada, consumista y globalizante —en los años noventa— hacia interpelaciones basadas en la domesticidad del núcleo íntimo, la imaginación punitiva y la llamada culpabilizadora al ajuste sacrificial como expiación de un pasado de excesos populistas (Catanzaro/Stegmayer, 2019), convocan un complejo de genealogías contradictorias sin las cuales su sola descripción se vuelve abstracta.

El neoliberalismo argentino tiene un momento acontecimental con la última dictadura militar iniciada en 1976 en la que confluyen las medidas de liberalización financiera, reprimarización económica y libre mercado, con el recrudescimiento de las funciones represivas del Estado y su retiro de las políticas regulatorias y de cuidado. Esa “presentación en sociedad” tuvo muchos de los rasgos segregacionistas, xenófobos, racistas, hiperpatriarcales y reaccionarios que, abstraídos de la complejidad material de las relaciones sociales, hoy son considerados inéditos y sorprenden a muchos analistas. Tramada tempranamente con los procesos de expansión extractiva del capital financiero y la irracionalidad del endeudamiento, esa lógica autoritaria concitó también disposiciones afectivas basadas en el terror y la culpabilización. Así, ella encuentra más regularidades que “novedad” en la larga historia imperialista, e incluso hunde sus raíces en las relaciones coloniales. Pero del mismo modo que esta tesis no basta para dar cuenta de sus modulaciones específicamente neoliberales, el carácter “jurídico-político” de los comienzos del proceso de neoliberalización en las experiencias dictatoriales de Sudamérica resulta anecdótico si no se restituye la densidad de sus vínculos con las contradicciones propias de las relaciones centro-periferia y las luchas políticas asociadas a ellas: los movimientos tercermundistas, los procesos de radicalización de

masas y las luchas de liberación nacional, que tuvieron lugar entre fines de los años cincuenta y comienzos de los ochenta. Es como respuesta reaccionaria a esa contratendencia abierta en el marco de la crisis de acumulación imperialista que se entienden las formas específicas de violencia dictatorial del primer neoliberalismo, sus aspectos internacionales y sus dinámicas sistemáticas y masivas de disciplinamiento social.

Tales contradicciones y antagonismos políticos específicos permiten entender la contingencia sobredeterminada del capitalismo neoliberal autoritario periférico en su comienzo, pero también las dinámicas contradictorias de su duración, convocando otras genealogías que ritman los diversos momentos del proceso de transformación neoliberal con las renovadas formas de lucha y resistencia antiimperialista que volvieron a manifestarse en los años noventa, con la experiencia zapatista y el llamado “Caracazo” y, a principios del nuevo siglo, con la llamada “Guerra del agua” en Bolivia y el estallido popular argentino en diciembre del 2001. Estos episodios marcan la singularidad del neoliberalismo latinoamericano, heterogéneo y desajustado, y de subjetivaciones políticas que traman lo nuevo y lo arcaico en específicas formas estratégicas y tácticas de lucha, como las del MAS en Bolivia, el kirchnerismo en Argentina, el antiimperialismo militar en Venezuela, etc. No se trata de meros “intersticios” o “reacciones combativas” de orden secundario, ni de puros efectos de articulaciones tan contingentes como demiúrgicas, sino más bien de procesos de subjetivación sobredeterminada de las tendencias contradictorias de la reproducción social en coyunturas específicas.

Ese mismo carácter concreto impone límites históricos a sus potencias articuladoras: los límites propios de un campo de lucha marcado por la dominancia ideológica neoliberal. Más justo que caracterizar como “post-neoliberales” a los procesos progresistas recientes (Sader, 2008) resulta pensarlos como procesos de subjeti-

vacación contra-tendenciales, que no necesariamente constituyen ni una “etapa otra” que la neoliberal, ni una “identidad política anti-neoliberal”. En su tendencia unificadora la ideología dominante es también efecto de esas luchas, y simultáneamente afirma su eficacia en su capacidad para desconocerlas. Las contra-tendencias son todavía abstractas si no se piensan sus tensiones con las tendencias ideológicas dominantes que, al marcar sus límites y posibilidades, trabajan coadyuvando a la duración del proceso de neoliberalización a pesar de los antagonismos que lo obstaculizan.

Ahora bien, por un lado y paradójicamente, la dimensión pertinente para el análisis de la coyuntura neoliberal en sus aspectos ideológicos exige situarse en una genealogía aún más larga, que podríamos caracterizar como la crisis de la formación ideológica humanista, que se extiende a los albores de la consolidación del sistema-mundo capitalista. Esa crisis opera en el nivel de lo que podríamos considerar el régimen de historicidad que marca la experiencia contemporánea del tiempo histórico como una absolutización del presente y como una mutación de la metáfora de la línea a la del círculo, que ha sido caracterizada como experiencia presentista (Traverso, 2018; Ré, 2020), pos-utópica (Catanzaro 2019) y totalitaria (Romé, 2016, 2020). Esa crisis del humanismo, que en parte dejó expuesto el costado mítico de un “progreso” y una “reconciliación” enhebrados con la perpetuación del dominio, las asimetrías sociales y la explotación de la naturaleza externa e interna, es también la crisis del proceso contradictorio de subjetivación popular-democrática en el espacio público contra la aristocracia y la superstición. En este marco puede entenderse la tendencial zozobra de la “ideología jurídica” que permite a los aparatos jurídicos formales funcionar con la idea de que todos somos libres e iguales “por naturaleza” (Althusser, 2011: 103-104). La decadencia de esa ideología jurídica occidental en sus componentes de imaginación igualitaria, deja intacto no obstante el complemento moral del de-

ber, la obligación y la necesidad del castigo que se revitaliza en la ideología emprendedora y de meritocracia dominante naturalizando la competencia y la diferenciación social como principios vitales de lo humano. Y es esta naturalización de la desigualdad que produce subjetivaciones sacrificiales con deberes pero sin derechos, la que permite comprender el papel estratégico y las tremendas resistencias que las luchas por los derechos adquieren –como contratendencia– en las sociedades latinoamericanas contemporáneas. Los procesos democratizadores latinoamericanos de este último siglo revisten un doble “peligro”: como contratiempo de las tendencias des-democratizadoras iniciadas en los setenta y como contratendencia ideológica en el marco de la crisis del humanismo.

En efecto, en la historia reciente argentina, la experiencia post-apocalíptica y presentista del tiempo histórico lleva, además, las marcas de la post-dictadura que da tonos a la vida común con un empobrecimiento de la imaginación y un debilitamiento de las memorias de las izquierdas de masas y la cultura revolucionaria de los sesenta y setenta (Schwarzbock, 2015). En este sentido, el fenómeno político-ideológico neoconservador representado por el macrismo debe leerse también como reacción al contra-tiempo abierto por los gobiernos progresistas de principios del siglo XXI, para reinscribir esa sensibilidad postdictatorial de la destrucción normalizada, sumisa y autoritaria a la vez, con renovada violencia. De allí los rasgos anti-soberanistas que caracterizaron a la narrativa macrista extendida desde 2015 diferenciándola de los nacionalismos supremacistas europeos y estadounidenses. Su retracción hacia la interioridad y la domesticidad, es decir, hacia formas supuestamente pre o pos-políticas de pertenencia, retoma las tramas discursivas neocoloniales producidas por el plan sistemático de transformación de la matriz cultural implementado durante la última dictadura militar, con su restauración moral familiarista y su recuperación de la prosa simultáneamente xenófoba y subordinada

a los poderes centrales característica de la “generación del 80”, en la paradoja ideológica de un proyecto “modernizador-reaccionario” que conecta culpabilización y endeudamiento.

Disociado de la crisis del humanismo que en el plano ideológico permea la inflexión neoliberal del capitalismo a nivel global, el autoritarismo más o menos explícito de la experiencia macrista asume la apariencia de una aberración puramente local o periférica en la que vuelve a confirmarse la presunta excepcionalidad del totalitarismo para el capitalismo “normal”. Paralelamente, disociado de la genealogía dictatorial y la historia colonial en la que se engaza ese autoritarismo, queda invisibilizada la fibra estructuralmente violenta y antidemocrática que marca la existencia concreta del capitalismo en nuestros países e invisibilizadas las luchas políticas suscitadas en su contra. La lectura de esa experiencia autoritaria como una coyuntura sobredeterminada destotaliza ambos gestos, persistiendo en la pregunta por la complejidad del caso, saturado de tensiones y tramado en temporalidades heterogéneas que fuerzan a pesar de todo su apertura hacia el porvenir.

## Bibliografía

- Althusser, Louis, 1999, *La revolución teórica de Marx*, Marta Harnecker (trad. e intro.), Siglo XXI, México.
- \_\_\_\_\_, 2011, *Sur la Reproduction*, Etienne Balibar (prefacio), Jacques Bide (intro.), Prensas Universitarias de Francia, París.
- \_\_\_\_\_, 2019, *Escritos sobre la historia. 1963-1986*, Carolina Collazo, Pedro Karczmarczyk y Marcelo Starcenbaum (trad.), Polvora-Doble Ciencia, Santiago de Chile.
- Balibar, Etienne, 2013, *Ciudadanía*, Rodrigo Molina-Zavalía y Adriana Hidalgo (trad.), Buenos Aires.

- Brown, Wendy, 2005, “Neoliberalism and the End of Liberal Democracy”, en *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, pp. 37-59.
- \_\_\_\_\_, 2015, *Undoing the Demos. Neoliberalism’s Stealth Revolution*, Zone Books, Nueva York.
- \_\_\_\_\_, 2018, “Neoliberalism’s Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century Democracies”, *Critical Times*, núm. 1, enero, pp. 60-79.
- Catanzaro, Gisela y Stegmayer, María, 2019, “The New Neoliberal Turn in Argentina: Omnipotence, the Sacrificial Mandate, and the Craving for Punishment”, Pedro Rolón Machado (trad.), *Critical Times*, núm. 2, abril, pp. 133-158.
- Davies, William, 2016, “El nuevo neoliberalismo”, *New Left Review en español*, núm. 101, septiembre-octubre, pp. 129-143.
- Foucault, Michel, 2000, *Defender la sociedad*, Horacio Pons (trad.), Fondo de cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto, 1978, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, 2005, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires / México.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, 2004, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Ernesto Laclau (versión de), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires / México.
- Murillo, Susana, 2008, *Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañón / Susana Murillo*, CLACSO Ediciones, Buenos Aires.
- Pêcheux, Michel, 2016, *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, Mara Glozman, Pedro Karczmarczyk, Guadalupe

- Marando y Margarita Martínez (trad.), CCC Ediciones, Buenos Aires.
- Romé, Natalia, 2016, “El presente totalitario de la ideología neoliberal”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 21, num.74, julio-septiembre, Universidad de Zulia, pp. 99-110.
- \_\_\_\_\_, 2019, “¿Hay algo allá afuera? Gravitación del problema althusseriano de la temporalidad en la teoría pecheutiana de los procesos discursivos”, *Fragmentum*, vol. 54, julio-diciembre, 223-258.
- \_\_\_\_\_, 2020, “The normalization of barbarism”, *Crisis and Critique*, vol. 7, núm. 3, Lujbiana, noviembre, pp. 259-270.
- Ré, Carolina, 2020, “Sobre la temporalidad diferencial o el advenimiento del desajuste”, en Carolina Collazo y Natalia Romé (comps.), *Asedio del Tiempo. Estudios políticos althusserianos*, CLACSO / IIGG, Buenos Aires.
- Sader, Emir, 2008, *Refundar el Estado. Posneoliberalismo en América Latina*, CLACSO / Ediciones CTA, Buenos Aires.
- Streeck, Wolfgang, 2017, *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*, José Amoroto, Álvaro García Ormaechea, Juanmari Madariaga y Ethel Odriozola (trad.), Traficantes de sueños, Madrid.
- Traverso, Enzo, 2018, *Melancolía de izquierda: marxismo, historia y memoria*, Horacio Pons (trad.), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires / México.
- Wegelin, Lucía, 2017, “El neoliberalismo, ¿racionalidad o ideología? Interrogaciones epistemológicas sobre lo que se cifra en el nombre”, presentado en las *Jornadas de Sociología*, UnCuyo, Mendoza.



# Semblante, discurso y simulacro en la escena contemporánea

## Semblance, Discourse and Simulacrum in the contemporary scene

Mandela Indiana Muniagurria  
Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales,  
IIGG/CONICET  
mandelaindiana@icloud.com

Miguel Ángel Rossi  
CONICET, IESYP de PAT/ Universidad de Buenos Aires,  
Facultad de Ciencias Sociales  
mrossi@lorien-sistemas.com

Resumen: El presente trabajo tematiza la centralidad de la imagen en la contemporaneidad, atendiendo a la problemática del lazo social desde el psicoanálisis lacaniano. En este sentido, a partir del anudamiento borromeano entre los registros real, simbólico e imaginario, se interroga acerca de la distinción entre semblante y simulacro, así como también sobre las implicancias que para el lazo social tiene la apelación a una idea de pura imagen desembarazada de inscripción discursiva.

Palabras clave: semblante, simulacro, psicoanálisis, imagen, discurso.

Abstract: The present work thematizes the centrality of the image in contemporaneity, attending to the problem of the social bond from a Lacanian perspective. Parting from the Borromean knot between the

real, symbolic and imaginary registers, the article will tackle the distinction between semblance and simulacrum, as well as the effects that the idea of a pure image without discursive inscription may have for the social bond.

Keywords: Semblance, Simulacrum, Psychoanalysis, Image, Discourse.

Recibido: 14 de noviembre de 2020

Aceptado: 30 de diciembre de 2020

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v13i27.586>

## I

En su repetición inmediata o metaforizada, en sus efectos y en su discursividad, hay un concepto que tiene en la contemporaneidad una evidente relevancia. El concepto es el de *imagen*. Redes sociales en las que la escritura está casi ausente, publicidad, estética, culto a la belleza. Tanto en su apelación constante, como en las críticas de su predominio, la imagen constituye la forma predilecta del decir contemporáneo, la forma más frecuente de la presentación de sí y de la evocación al otro (Bassols, 2017; Leserre, 2018; Miller, 2009). Señalar su centralidad no equivale a indicar el peso del significante “imagen”, que seguramente lo tenga. Más bien, se trata de demarcar su primacía en tanto modo de aprehender, pensar, idear y hasta de ser en el mundo.

Además de su significación más cotidiana, vinculada a lo figurativo, la imagen evoca una serie de nociones muy oídas en los campos de las ciencias sociales y las humanidades: imaginario, imaginación, imaginarización. Términos que indican, con sus torsiones y desacoples, que la instancia de la imagen y de lo imaginario tienen un rol ineludible en la constitución del lazo social, de la

vida en común, del ser con otros.<sup>1</sup> Para el psicoanálisis lacaniano, la imagen es fundamental en la formación del yo,<sup>2</sup> en la medida en que se figura como la representación alienada, totalizada y totalizante al mismo tiempo; unificante y cerrada, siempre amenazada con la ruptura, con el resquebrajamiento o la disgregación. No es un mero reflejo o copia (distorsionada o literal) del objeto que representa, sino ese lugar que le ofrece al sujeto una figuración sin fallas, discontinuidades o agujeros. Por eso, formulaciones tales como “yo”, “comunidad”, “cuerpo” o “nación”, en tanto instancias de unidad o incluso de homogeneidad, pueden pensarse como apelaciones imaginarias.

La imagen es poderosa y atrapante, ya que no supone la mortificación propia del registro simbólico, la castración: el significante representa algo ausente, implicando pérdida, tachadura, falta de significado último. Sin embargo (y por ello mismo), el reverso de una totalidad imaginada suele ser devastador: una realidad despedazada o desagregada. En todo caso, se trataría de una homogeneidad fuerte y lábil al mismo tiempo, amenazada constantemente por su ruptura. Lejos de ser constituida por el yo, la imagen es constituyente de aquél, lo cual revela un plano activo de lo imagi-

<sup>1</sup> Existen múltiples desarrollos en las ciencias sociales acerca de la instancia de la imagen para la conformación del campo social, tales como los verificados en la obra de Cornelius Castoriadis (1993), Merleau-Ponty (2010), Sartre (2005; 2006), entre otros. Hacemos esta mención con el fin de ubicar la pertinencia del abordaje psicoanalítico sobre este punto.

<sup>2</sup> Aquí debemos distinguir al “yo” imaginario del sujeto en cuanto este último emerge como efecto del lenguaje en la medida en que toma, para representarse parcialmente, un rasgo del gran Otro entendido como el lugar o garantía del registro simbólico. Esta relación de alienación y separación al significante —que es distinta de la alienación a la imagen—, se inscribe en el terreno de la falta, de la castración y la división subjetiva por la cual hablamos y somos hablados por otros. Sobre la identificación simbólica al rasgo unario en tanto transporte de la diferencia (*vid.* Lacan, 2009).

nario en la conformación del cuerpo, y desanda al mismo tiempo una tradición en la cual la imagen es un mero reflejo de las cosas.

En este sentido, la novedad del fenómeno en cuestión estaría, no tanto en la apelación a la imagen –eso, como señalábamos más arriba, es constitutivo de todo ordenamiento, estructura o identidad–, sino más bien en una imaginarización de lo real (Mankoff, 2018: 23), para decirlo con la distinción de los registros lacanianos sobre los que volveremos más adelante. En otras palabras, se indica una pretensión de atrapar en la imagen aquello que es inasimilable o, más aún, una presentación de la imagen como lo real mismo; la construcción de una hiperrealidad. Como veremos en nuestro trabajo, se trata de una torsión que declara la muerte de los semblantes en su intento de atrapar lo real, tal como si pudiese existir una realidad sin semblante. Aquí cabría una diferenciación importante entre lo real, en sentido laciano, y la realidad, que siempre es una construcción simbólico-imaginaria. De allí que el semblante no se opone a la verdad o falsedad, sino a lo real laciano, aquello que escapa a ser apresado por la significación.

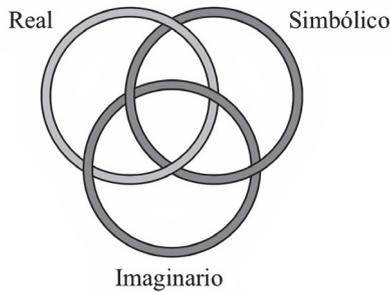
Asumiendo que el psicoanálisis es un modo de lectura que, dirigiéndose hacia aquello que no cuadra, habilita un pensamiento sobre los bordes o agujeros de todo discurso que se pretenda totalizante, el presente trabajo busca elaborar un análisis crítico de la primacía de la imagen en la contemporaneidad. Por ello, los interrogantes que aquí ensayaremos partirán de la noción laciana de semblante, como figura simbólica con investidura imaginaria, y su distinción del simulacro. Se tratará de indicar las apoyaturas simbólicas e imaginarias que, respectivamente, tienen cada una de esas categorías, con el objeto de pensar las implicancias y los reversos de la imaginarización, así como también de indicar el rol de sostén que cumple el orden significativo en toda figuración imaginaria. Estos reversos serán leídos especialmente a la luz del anudamiento predominante entre imaginario y real en la contemporaneidad,

desde el que, por una parte, el otro deviene siempre una amenaza y, por otra, se da un “empuje a la literalidad” (Bermúdez *et. al.*, 2018: 116), evidenciado en las múltiples transformaciones del cuerpo que posibilitan las tecnociencias.

En un primer apartado, nos abocaremos a introducir sucintamente los registros imaginario y simbólico, haciendo especial énfasis en las consideraciones del ultimísimo Lacan (Miller, 2014) acerca del necesario anudamiento de los tres órdenes y su imposibilidad de pensarlos separadamente, implicando a veces una mayor o menor preponderancia de algunos de sus anudamientos específicos. Más adelante, nos ocuparemos de la categoría de semblante, desarrollada por el psicoanalista francés fundamentalmente en su Seminario 18, intitulado *De un discurso que no fuera del semblante*, pero marcando su ligazón con el orden discursivo, objeto de su seminario anterior, *El reverso del psicoanálisis*. Distinguiremos la operación del semblante de un simple enmascaramiento para señalar su dimensión capital en tanto inscripción en un orden simbólico, tal como se piensa en relación con los procesos de sexuación. Hacia el final, ensayaremos una lectura del simulacro como paradigma de la imaginarización de lo real, atendiendo a la proliferación de identidades sexuales y la primacía de la autopercepción. Sin obturar este último nivel, que es constitutivo y fundamental para la subjetividad, formularemos una serie de interrogantes acerca de las implicancias que algunas de sus modulaciones conllevan para la constitución del lazo social, así como también para la formulación de sujetos colectivos. Interrogarse, en otras palabras, si una imagen porta por sí sola significación o si, por otra parte, es sobre y a partir de un encadenamiento signifiante que se posibilita la inscripción en un orden simbólico, la articulación de un lazo con otros y otras, la constitución de identidades menos homogéneas, pero no por eso amenazadas por el riesgo de su disgregación.

## II

Si partimos del nudo borromeo —al que Lacan recién apela a partir de su Seminario 19 ...*O peor*— para introducir los tres registros es porque, entre otras razones, este permite dar cuenta de su articulación simultánea, y al mismo tiempo, irreductible. En otras palabras, porque muestra que ninguno de los tres órdenes tiene absoluta autonomía respecto de los otros, sino que deben ser pensados en su anudamiento, tal como se observa en la figura:



En su estructuración, el nudo es indicativo de lo necesario de su atadura ya que, tal como señala Lacan (2012), si uno de los cordones se cortara el conjunto entero se dispersaría. Al mismo tiempo, es posible observar que ningún orden prevalece sobre el resto, sino que la articulación es triple, de mutua implicación (Miller, 1999). Ello no supone que sean homogéneos, que no comporten una particularidad específica e irreductible, como ya anticipamos, pero sí que están necesariamente articulados: es imposible abordar cualquiera de los círculos sin advertir que se encuentran conectados

entre sí.<sup>3</sup> Sin embargo, es preciso señalar que esta demarcación doble de la co-constitución y de la irreductibilidad no siempre estuvo acentuada del mismo modo, sino que se trata de una elaboración que aparece en sus últimos trabajos. En efecto, y como señala Miller (2004), es posible encontrar distintos momentos a lo largo de su trayectoria, donde se observa un acento distinto sobre cada uno de los registros, con efectos notables en las concepciones de goce, significante, objeto, o incluso en la dirección de la cura.

El nudo borromeo, en rigor, es una formalización de la (no) ontología. La negación no responde meramente a un criterio estilístico o poético, sino que evidencia que la experiencia está siempre atravesada por una hiancia o agujero, que no solo resiste a toda simbolización o representación imaginaria, incluso a su formulación bajo el “no hay” real, sino que se trata de un vacío irreductible e incolmable en el plano ontológico, en el que Lacan ubica al objeto *a*. Ahora bien, este elemento topológico permite acorralar ese vacío (Charaf, 2019), situarlo y funcionalizarlo: lo encierra y, al mismo tiempo, distribuye y administra los modos de operar de los registros en torno a él y entre sí, sus entrecruces y solapamientos. Para decirlo rápida y anticipadamente, el registro imaginario produce imágenes de totalidad que buscan taponar ese agujero disonante, el registro simbólico opera bajo el orden del significante que introduce la representación y la diferencia, y lo real pone de relieve, una y otra vez, la imposibilidad de esas operaciones, la persistencia del sinsentido o, en otras palabras, de la hiancia estructural (Miller, 2004). Es en virtud de esta estructuración que podemos abordar cada uno de los registros, como también la noción de semblante

<sup>3</sup> Como señala Roque Farrán, es necesario “acentuar la heterogeneidad de los registros contra cualquier tentación a la Hegel de totalización homogeneizante, por lo cual no hay unidad, reconciliación o síntesis dialéctica del conjunto; al contrario, hay tensiones debido a la irreductibilidad y no dominio absoluto de uno sobre otro” (2009: 72).

y su distinción del simulacro. Así, lo imaginario es pensado, por caso, como anticipábamos en la introducción, en tanto lugar de elaboración de imágenes –de completitud– que se sostienen sobre un entramado simbólico-discursivo que lo precede y lo constituye.

Lacan aborda este registro a partir del estadio del espejo, momento en el que se constituye el yo desde la identificación especular. Su escrito, *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, cuestiona la configuración de la identificación en tanto alienación a un otro, partiendo de la escena en la que el bebé se ve reflejado en el espejo, así como también ante el ocultamiento y desocultamiento ante la mirada. Dos son los términos clave en este desarrollo: prematuración y anticipación. Ambos indican que en la constitución de la subjetividad, y desde el principio o incluso antes de ella, hay una falta. Esto implica sostener, a su vez, que más que identidad hay identificación, es decir, que uno nunca es igual a sí mismo sino que siempre hay diferencia, más-que-uno. Veamos.

El bebé se encuentra en un estado de prematuración, por lo menos, en un doble sentido. Aunque bañado por el lenguaje –es decir, hablado y simbolizado por la cultura desde antes de su nacimiento– se encuentra en un momento pre-verbal, y en el que los signos que le vienen del otro le resultan enigmáticos y hasta intrusivos. Por otra parte, esta vulnerabilidad también es biológica, en tanto el cachorro humano no sobrevive sin el amor ni el cuidado material de otro, no puede valerse, ni alimentarse, ni sostenerse físicamente más que a partir de otros que lo precedan. Tampoco tiene control ni noción de su cuerpo en tanto totalidad: este se percibe fragmentado, un juego de partes sin coordinación ni unidad.

En este sentido, la imagen que devuelve el reflejo especular en el otro tiene un rol fundacional, ya que es a partir de ella que el yo emerge en tanto tal. Ahora bien, esta identificación imaginaria funciona en cuanto es anticipatoria: la figura de su cuerpo que se

refleja en el espejo —que por cierto es más ficticio que literal, ficción que viene de la presencia de otro— le permite al niño anticipar una completitud cerrada, acabada, tratándose de una antelación de la imagen por sobre lo motriz. En palabras de Lacan, esta imagen especular “asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia (...) manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto” (2003a: 87).

Esta figuración del cuerpo como imaginario echa por tierra cualquier interpretación que lo piense como natural. En efecto, pensar la “pura desnudez” resulta imposible: el cuerpo siempre está revestido de una imagen que permite “presentarnos y ocultar lo horroroso del cuerpo” (Baudes de Moresco, 2011: 34). Ese reverso despedazado del imaginario ilusorio puede ser ubicado en el cruce con lo real al que más arriba hacíamos mención, es decir, con lo real del cuerpo. Sin embargo, y como fue indicado, es el registro simbólico el que funciona como sostén de la identificación especular, ya que solo en la medida en que el Otro está presente en la escena —Otro simbólico, distinto del otro con minúscula, objeto de la alienación identificatoria— es que esta se posibilita. En efecto, hay un soporte simbólico porque la escena misma lo es: “espejo”, “otro”, “mirada”, “palabra”, “yo”, todos términos que cumplen un rol en la medida en que están investidos simbólicamente, ocupando un lugar en la cadena significante.

En cierto sentido, el orden simbólico es anterior al sujeto puesto que este es un efecto del lenguaje, entendido como un conjunto de normas, mandatos, disposiciones éticas, leyes culturales, etcétera. El sujeto en tanto tal emerge porque lo preexiste un entramado discursivo que lo aloja, lo nombra y lo soporta, y que al mismo tiempo le permite establecer lazos sociales. Pero indicar su carácter

de “efecto” no implica pensarlo como mero producto de una operación simbólica de subjetivación, sino más bien como su falla, es decir que el sujeto es su producto fallido o no totalmente concretado. Este es producido por el orden simbólico representado bajo la figura del gran Otro, del cual toma un significante con el que se identifica. Pero tal como indica Lacan, si “un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante” (2003c: 779), esto necesariamente implica que la representación siempre es parcial, siempre se da en el entre, nunca puede ser total. En este sentido, la introducción al orden del significante supone un costo, una libra de carne a pagar que tiene por efecto un sujeto dividido.

Lo que se establece en el seno del orden simbólico es una escisión, la imposibilidad de una relación estable entre un significante y un significado último, convirtiéndose el primero en un sustituto que intenta completar, siempre parcial y contingentemente, el vacío en la estructura. Dicho de otro modo, allí donde el gran Otro funciona como garante, como autoridad de la enunciación simbólica, también hay una barra, una falta, puesto que no hay ningún significante que escape al juego siempre metonímico de la significación, no hay metalenguaje, no hay Otro del Otro. Por ello mismo, cuando el sujeto pretende encontrar en el Otro la respuesta sobre su propia identidad, este no tiene respuestas para ofrecerle (Lacan, 2003).

Algunas de las implicancias políticas y sociales que podrían extraerse de estos supuestos, serían, principalmente, la imposibilidad de un fundamento último de lo social, tal como lo ha destacado el posfundacionalismo (Marchart, 2009), el carácter siempre abierto y contingente de las identidades sociales —que ha signado las discusiones del posmarxismo— (Laclau/Mouffe, 2006) y la imposibilidad de pensar la interpelación ideológica como operación cerrada y exclusivamente productiva (Zizek, 2003). El registro simbólico está estructurado alrededor de una imposibilidad, un “más allá

[...] un núcleo real, un meollo traumático”, un centro que es asimismo “un elemento extraño [...] que no puede ser simbolizado, integrado al orden” (Zizek, 2003: 177). En este sentido, lo real no es nouménico o presimbólico (en un sentido kantiano), como presuponen algunas lecturas (Butler, 2007), sino más bien aquello que solo se percibe a través de sus efectos simbólicos; a través de la inviabilidad de su inscripción pura con la que trastabilla toda representación. Inviabilidad que no es lo mismo que impotencia: es precisamente porque hay representación, que se habilita el infinito campo de las identificaciones imaginarias, las metáforas y metonimias, sin que haya un sentido prefijado de antemano.

En este sentido, lejos de implicar una prescindencia del orden imaginario, es a partir de la articulación de ambos registros –decir, de lo simbólico y lo imaginario– que se habilita la sutura –parcial– del campo de representación, la fijación de identidades, el revestimiento de totalidad a las articulaciones simbólicas. Como veremos, en este entrecruzamiento se puede ubicar la categoría de semblante.

### III

El anudamiento de los registros muestra que toda forma de la experiencia está siempre agujereada, incluso y sobre todo al nivel del ser. Lo real, en tanto imposible, descompleta las representaciones simbólicas o imaginarias, hace fracasar toda pretensión de pura representación. Al nivel del semblante, esto tiene muchas implicancias.

Desde la primera clase del Seminario 18, Lacan (2011) insiste en distinguir la noción de semblante del simple artificio o constructo, entendido como la exhibición de algo falso, opuesto a lo verdadero o auténtico. Este no es un mero aparentar en el sentido del engaño, sino que constituye el acto mismo de mostrarse, de

darse a ver. No se define por algo más, no es semblante de otra cosa sino que vale, importa por sí mismo en la medida en que implica hacer semblante [*faire semblant*], presentarse e, incluso, ser ante otros.

Por ello mismo es que el semblante no es necesariamente algo “producido”, o al menos no lo es en el sentido de lo engañoso de la producción o del constructo. Como indica Lacan al comienzo del seminario, el semblante es una elaboración necesaria para darse a ver o mostrarse ante la mirada, que desanda cualquier oposición entre falso y verdadero o, más aún, entre “artificio” y “naturaleza”. Es ese velo simbólico-imaginario no es un mero aparentar, sino el único modo bajo el que se puede presentar el ser hablante [*par-lêtre*]. Que la verdad tenga “estructura de ficción” (Lacan, 2008: 176) implica, a riesgo de caer en la repetición, que no hay sino ficción. Sostener lo contrario implicaría suponer que detrás del velo del semblante habría efectivamente una Cosa a descubrir, a develar, pudiendo dar finalmente con “lo verdadero de lo verdadero” (Miller, 2009: 21). Sin embargo, eso no significa que no haya más allá —o más acá— de las representaciones —lo real es prueba de ello—, pero sí que ninguna de ellas puede ofrecer una metáfora que escape a esa imposibilidad.

Si semblante y verdad están anudados es precisamente porque no existe verdad sino echando mano a una estructura ficcional. Lo que no implica, al mismo tiempo, que verdad y semblante sean homologables, pero sí que puedan pensarse en una relación de ocultamiento. Si el semblante es el modo necesario y constitutivo del mostrar, una vez más, sostener que hay una verdad por fuera del orden del semblante, supondría creer en cierta instancia de “lo natural” limpio de lenguaje, de imagen, de metaforizaciones<sup>4</sup>. El

<sup>4</sup> Esta cuestión cobra especial relevancia en la actualidad, donde proliferan sintagmas y enunciaciones sobre “lo natural” como aquello contrapuesto a “lo

punto es que allí donde se habla de naturaleza, como indica astutamente Lacan, también está operando una conjugación simbólico-imaginaria: arco iris, trueno, cortejo animal, meteoro, constelaciones; todas muestras que ofrece el psicoanalista francés para dar cuenta de que en ella los semblantes abundan. Es precisamente porque en la naturaleza no opera la estructura que resulta inviable pensarla como lo real, ya que este último solo “aparece como consecuencia de lo imposible” (Miller, 2009: 14).<sup>5</sup> En suma, la naturaleza nunca es anterior a lo simbólico, no lo precede, nunca está desnuda, ni es posible aprehenderla en bruto, sino que es siempre ya ese “pizzarón” (Lacan, 2011: 48) en el que se han escrito significantes y leído sentidos.

Pero no solo en la naturaleza impera el semblante. Si atendemos el título del Seminario 18 –*De un discurso que no fuera del semblante*–, veremos que en él se incluye otro término a cuya articulación con el semblante Lacan se abocará en las primeras clases: *discurso*. En efecto, “estar en el semblante” no es un “hacer como si” o “pasar por” sino un modo de “regular el lazo social” (Bermúdez *et. al.*, 2018: 116), es la condición de posibilidad de una inscripción simbólico-discursiva que determina toda posición subjetiva. El nombre del seminario, explica Lacan, es la formulación de una pregunta cuya respuesta está incluida en el interrogante mismo: la fórmula de la negación presupone la existencia de aquello que se niega por lo que, en rigor, el discurso sí es del orden del semblante y, un discurso que no fuera de ese orden, es decir, que atrapara

construido” o “alterado”, por ejemplo, en los universos de la alimentación, los tratamientos médicos y sanitarios en general, la apariencia, la estética, etcétera.

<sup>5</sup> Como indica Miller, “que haya semblante en la naturaleza no implica que haya real. Realidad, toda la que se quiera, ¡pero no real!” (2009: 14).

definitivamente lo real, que marcara un fundamento y garantía, como sabemos, es imposible.<sup>6</sup>

En este sentido, el semblante es el “objeto propio con el que se regula la economía del discurso” (Lacan, 2011: 18), el objeto que se produce en él, que lo administra y lo regula y que “tiene por efecto un sujeto” (Thompson, 2014: 572). Esto implica que el semblante –en tanto articulador del discurso– nunca es individual sino que es aquello que hace lazo social; lazo del que el sujeto en tanto tal, más que causa u origen, siempre es efecto.<sup>7</sup> Entonces no solo es un modo del mostrarse, sino más bien el modo del mostrarse ante otros; modo de inscribirse en una trama significativa. Las palabras inaugurales del seminario son bien indicativas de esta dimensión intersubjetiva: “*De un discurso* –no es el mío” (Lacan, 2011:9), anticipando lo que vendrá unas páginas más adelante, a saber, que un discurso no pertenece a un particular, sino que “se funda en una estructura” (2011: 10).<sup>8</sup> Del mismo modo, así como no hay primero un sujeto y luego un discurso, tampoco hay hechos por fuera de este orden,<sup>9</sup> cuestión que pone de relieve las consecuencias que el lenguaje tiene sobre la experiencia.

<sup>6</sup>El juicio de atribución no prejuzga en nada la existencia, mientras que la sola posición de una *Verneinung* implica la existencia de algo que es precisamente lo que se niega. *De un discurso que no fuera del semblante* plantea que el discurso, como acabo de enunciarlo, es del semblante” (Lacan, 2011: 19).

<sup>7</sup>Como indicara Lacan en su inédita Conferencia de Milán del 12 de mayo de 1972: “El discurso ¿qué es? Es lo que, en el orden... en la disposición de lo que puede producirse por la existencia del lenguaje, tiene la función de lazo social” (Lacan, 1972).

<sup>8</sup>La fundación del discurso en una dimensión estructural no implica que el sujeto no sea, como señalábamos al principio, su efecto real, es decir, la imposibilidad de la estructura de producirlo, subjetivarlo acabadamente.

<sup>9</sup>Solo que si a propósito hablé de artefacto, es porque para el discurso no hay nada de hecho, si puedo decirlo así, no hay ningún hecho más que por el hecho de decirlo. El hecho enunciado es a la vez el hecho de discurso. Esto es lo que

Esta articulación con el discurso cobra especial relevancia en lo que respecta a la sexuación, ya que Lacan ubica al semblante en el seno mismo del “ser hombre” o “ser mujer”. Distinta de toda biología u atribución cromosómica, la sexualidad es pensada a partir de la distribución binaria –y discursiva– de los sujetos en hombres y mujeres, desde la edad temprana, e incluso antes de su nacimiento. Si el semblante es “hacer creer que hay algo allí donde no hay” (Miller, 2009: 18), con las posiciones sexuadas sucede algo similar: se trata de un juego de ubicaciones que, lejos de tener significados unívocos, gira siempre en torno a un parecer que es siempre para otro u otra.<sup>10</sup> En efecto, retomando la articulación entre semblante y naturaleza, Lacan recupera la idea de cortejo del mundo animal, pero indica que, a diferencia de este, la posición sexuada en tanto semblante en el universo de los seres hablantes se mediatiza en y a través del discurso.

Que el encuentro sexual esté mediado por el significante tiene implicancias, nuevamente, en múltiples niveles. Por un lado, supone que la sexualidad es una experiencia traumática para el sujeto que le impide asumir acabadamente una identidad sexual, por lo que nunca hay certidumbre plena sobre la misma (Zupančič, 2013; Copjec, 2006); el semblante no llega a decirlo todo del goce de cada quien, que es siempre singular y, por lo tanto, real. Al mismo tiempo, conlleva una incompletitud que se verifica en la ausencia de relación o acto sexual, es decir, de correspondencia o complementariedad entre los sexos. Por otro lado y en tanto mediación, la discursividad comporta la presencia de un tercero, el falo simbólico.

designo con el término *artefacto* y, por supuesto, es lo que se trata de poner en su lugar” (Lacan, 2011: 12).

<sup>10</sup> “La identificación sexual no consiste en creerse hombre o mujer, sino en tener en cuenta que hay mujeres, para el muchacho, que hay hombres, para la muchacha” (Lacan, 2011: 33).

Como significante, el falo administra el goce sexual y se distribuye de forma diferencial para las posiciones femenina y masculina. Tal como lo indica Lacan en *La significación del falo*, la “comedia” de los sexos supondrá relaciones específicas con este que “girarán alrededor de un ser y de un tener”, que “tienen el efecto contrariado de dar por una parte realidad al sujeto en ese significante, y por otra parte irrealizar las relaciones que han de significarse” (2003b: 674). Un ser, identificado a la posición femenina, y un tener, a la masculina, que girarán siempre en torno a un parecer, es decir, a un hacer semblante de hombre y de mujer, ambas posiciones discursivas.<sup>11</sup> Es preciso señalar, asimismo, que la irrealización de la complementariedad entre ambas posiciones, se exhibe también en relación al falo: visto desde la posición femenina, es el hombre quien tiene el falo y, al revés, la primera es el recordatorio de la castración del segundo; el recordatorio de que, en verdad, no lo tiene. Sin embargo, es el falo en tanto significante el que ordena el juego entre semblantes de hombre y de mujer, permitiendo que una parte del goce sexual se sostenga en el orden del discurso. En este sentido, el semblante es aquello que habilita un hacer con eso que no se tiene, un hacer por y a pesar del núcleo traumático que supone la asunción de una posición sexuada. Por supuesto que no lo hará sin tropezar, en la medida en que el goce, siempre singular, es precisamente aquello que “no sirve para nada” (Lacan, 1991:11), es decir, ese punto de repetición que siempre se

<sup>11</sup> Más allá de las relecturas críticas que puedan establecerse sobre del abordaje lacaniano de la diferencia sexual como binaria –aunque no identificada con una dimensión biológica o anatómica–, lo que nos interesa remarcar es que toda posición sexuada estaría signada por el semblante. En este sentido, es relevante enfatizar que a partir de las fórmulas de la sexuación, las posiciones masculinas o femeninas son lugares que se alcanzan, es decir, que se deviene –no se es– hombre o mujer. El punto estaría en interrogar acerca de la multiplicidad de modos de estar en el semblante y la posibilidad de su ampliación, independientemente de lo biológico o anatómico.

figura como *plus*, que produce malestar y cuya inaprehensibilidad no cesa nunca de no-escribirse.

#### IV

Cuando al principio del trabajo indicábamos la triple articulación del nudo borromeo lo hacíamos precisamente para pensar los distintos modos en que los anudamientos se constituyen, bajo qué especificidades, qué administraciones y qué órdenes. Es en este sentido que nos interesa pensar en qué medida se da en la contemporaneidad, a partir de ciertos discursos, una conjugación entre lo imaginario y lo real –a través de amarres simbólicos– o, más aún, la puesta en escena de una imagen que pretende acceder a lo real o suplantarlos enteramente.

Si el semblante es el modo siempre enmascarado del mostrarse, el simulacro implica el borramiento de lo imitativo, de la mímica o de la parodia, es decir, el borramiento de la referencia. No se trata de una figuración de la realidad que, contra todo impedimento, se muestre cerrada o saturada. Ese, podríamos sostener, es el modo necesario en que operan las representaciones fantasmagóricas, ya que estas solo pueden funcionar sosteniendo la posibilidad de la universalidad, la creencia y la fe en que ese es el modo de simbolizar, y no meramente uno más entre otros.

Ello no ocurre con el simulacro. Esta es una forma de la figuración que no es tal, movida por la aspiración de exhibir lo real encarnado; es la sobrerrepresentación que termina por menoscabar los fundamentos de la representación misma, arribando a una duplicación de lo real, bajo la espera de su mostración más clara, más pura, sin distorsión. Esa es la tesis de Jean Baudrillard en *Cultura y simulacro* [1977], donde advierte que la realidad solo se muestra en la posmodernidad bajo la forma de la hiperrealidad, a partir de “una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir,

de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias” (1987: 7). El autor realiza un diagnóstico de época en relación la primacía de la simulación que exalta el detalle más microscópico –e insignificante a la vez– y señala que, sin embargo, ello no ha implicado una ganancia de perspectiva o de profundidad respecto de la realidad, sino más bien, al revés. En un exceso de transparencia, el simulacro evidencia una mostración hiperdefinida de la realidad que porta una “fascinación intrínseca eternamente deslumbradora” (1987: 12) y que privilegia lo visual por sobre otros sentidos. Al mismo tiempo, la simulación imposibilita la emergencia de la representación, de la mirada, de un modelo o de la referencia: “al contrario que la utopía, la simulación parte del principio de equivalencia, de la negación radical del signo como valor, parte del signo como reversión y eliminación de toda referencia” (1987: 13). Aquellos discursos de inspiración científica que imperan en la actualidad se muestran desembarazados de metáforas, bajo la ostentación de una objetividad que parecería no caer en el engaño del semblante. Sin embargo, y como señala Miller (2009) siguiendo a Lacan, los desengañados, aquellos que suponen que pueden prescindir de los semblantes por haberse topado con su carácter metafórico, yerran de todas formas ya que, por más desengañados que estén, lo real sigue allí.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> “Destaquemos lo que implica el título de Lacan ‘Les non-dupes errent’ [‘Los desengañados se engañan o los nombres del padre’]. ¿Quiénes son los desengañados? ¿De qué están desengañados? Están desengañados de los semblantes; por conocerlos como tales, creen poder prescindir de ellos. Sin embargo, no utilizar los semblantes es estar engañado de otra manera. Por otra parte, y debido justamente a su desengaño, el desengañado yerra, si me permiten, no está en su lugar real, no vuelve al mismo sitio” (Miller, 2009: 15).

Por supuesto, y como intentamos desarrollar más arriba, la dimensión de representación simbólica e imaginaria no se puede erradicar de la experiencia de los seres hablantes; no podemos prescindir de ella incluso cuando esté más desprestigiada o devaluada. Las referencias simbólicas funcionan y ordenan la vida en común. El paradigma del simulacro que instaura la idea de la pura imagen como modo privilegiado del decir supone una imaginización de lo real, en detrimento de la metaforización –de investidura imaginaria– que tiene efectos múltiples y de gran envergadura.

Hay dos interrogantes que podrían plantearse en este sentido. En primer lugar, si acaso esta simulación de una hiperrealidad que entiende a lo real “como aquello de lo cual es posible dar una reproducción equivalente” (Bermúdez *et. al.*, 2018), no termina por ser un movimiento de obturación de la imposibilidad, de taponamiento de aquello que la metáfora no puede subsumir en el semblante,<sup>13</sup> a modo de respuesta ante el aparente desengaño acerca de la “irrealidad” de lo simbólico. Por otra parte, si la creciente aspiración por lo puro, natural, objetivo y limpio de toda falsedad no tiene efectos sobre los lazos sociales. En efecto, si el semblante tiene una valía, es precisamente porque nos brinda algunas coordenadas para vincularnos con el Otro, porque sienta las bases para un lazo social que no esté exclusivamente signado por la agresividad especular, por una visión del otro como amenaza, sino más bien como sustento necesario para ser en el mundo.

<sup>13</sup> Algunos trabajos recientes (Córdoba *et. al.*, 2017; Bermúdez *et. al.*, 2018) encuentran en la proliferación de identidades sexuales un intento –del orden del simulacro– por rectificar y nombrar el goce sexual, en detrimento de la posición sexuada como semblante, buscando “ajustar la anatomía a lo que se considera una particularidad de goce” (Bermúdez *et. al.*, 2018: 115). Si bien no es el objeto de indagación de este escrito, es posible interrogarse en este sentido acerca del modo en que la lógica del capital se nutre de la multiplicidad de identidades sexuales como si de mercancías se tratase.

Sin dudas, hay un agujero en toda operación simbólica e imaginaria que se verifica, también, en el orden del semblante. Esto significa que, por más que el sujeto sea un efecto del discurso, siempre será un efecto real por cuanto nunca queda completamente “atrapado” en él. Hay un resto mortificante introducido por la representación, que a lo largo de la enseñanza de Lacan tomará distintos nombres –entre otros, goce, objeto *a*, *sinthome*–, un imposible no aprehensible en el orden del sentido. Por eso mismo, el simulacro es el opuesto del semblante, es aquello que pretende pronunciarse sobre lo real o, más aún, presentarse como lo real mismo, suponiendo prescindir de lo metafórico y, por lo tanto, de su anudamiento a lo simbólico. Creer que una imagen puede mostrar, decir, imaginar lo real no solo constituye un imposible, sino que además tiene efectos visibles cuando esa –supuesta– pura imagen muestra su reverso, un cuerpo que no es tal como fue imaginado; un real devastador; una realidad despedazada.

Sin establecerse aquí una crítica u oposición a lo imaginario –que por cierto, como intentamos exponer, es fundamental e imprescindible por ser expresión misma de la experiencia–, repensar y recuperar la categoría de semblante en tanto conjugación de los tres registros, atendiendo a sus bordes, sus imposibles y agujeros, quizás pueda habilitar otras lecturas sobre los modos de subjetivación política y social más allá de las encerronas hiperindividualizadas e individualizantes que circulan en detrimento de la inscripción discursiva.

## Bibliografía

- Bassols, Miquel, 2017, “El cuerpo, lo visible y lo invisible”, en Luis Tudanca, Paula Gil, Ruth Gorenberg, Graciela Rodríguez de Milano (comps.) *Lo imaginario en Lacan*, Grama, Buenos Aires.
- Baudrillard, Jean, 1978, *Cultura y Simulacro*, Kairós, Barcelona.
- Butler, Judith, 2007, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.
- Charaf, Darío, 2019, *Ética de lo imposible*, Modesto Rimba, Buenos Aires.
- Baudes de Moresco, Mercedes, 2011, *Real, Simbólico, Imaginario: Una introducción*, Letra Viva, Buenos Aires.
- Bermúdez, Silvia, Casali, et. al., 2018, “Todos trans”, en *X Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXV Jornadas de Investigación XIV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Castoriadis, Cornelius, 1993, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Buenos Aires.
- Copjec, Joan, 2006, *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Córdoba, María de Los Angeles, et. al., 2017, “La clínica psicoanalítica hoy, las sexualidades contemporáneas. Cross dressing y transexualidad”, en *IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Farrán, Roque, 2009, “Lógica del nudo borromeo: Un paradigma del corte estructural. Notas para una filosofía psicoanalítica”,

- Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 22, pp. 67-80.
- Mankoff, Sonia, 2018, “Sujetos vigilados y vigilantes en la sociedad de control”, *Lapso. Revista anual de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana*, núm. 3, pp. 19-23.
- Marchart, Oliver, 2009, *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto y Mouffé, Chantal, 2006, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques, 1972, “Conferencia en Milán del 12 de Mayo de 1972”, Olga Mabel Máter (trad.), versión inédita.
- \_\_\_\_\_, 1991, *El seminario de Jacques Lacan, Libro XX, Aún (1972-1971)*, Paidós, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, 2003a, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I, Siglo XXI*, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, 2003b, “La significación del falo”, en *Escritos II, Siglo XXI*, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, 2003c, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos II, Siglo XXI*, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, 2008, *El seminario de Jacques Lacan, Libro XVI, De un Otro al otro (1968-1969)*, Paidós, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, 2009, *El Seminario, Libro IX, La identificación*, Buenos Aires, versión inédita.
- \_\_\_\_\_, 2011, *El seminario de Jacques Lacan, Libro XVIII, De un discurso que no fuera del semblante (1971)*, Paidós, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, 2012 *El seminario de Jacques Lacan, Libro XIX, O peor (1971-1972)*, Paidós, Buenos Aires.

- Laurent, Eric, 2016, *El reverso de la biopolítica*, Grama, Buenos Aires.
- Leserre, Lucas, 2018, “Una selfie para ser feliz”, en Inés Sotelo y Lucas Leserre (comps.), *Psicoanálisis orientación lacaniana: recorrido del goce en la enseñanza de Jacques Lacan*, JCE Ediciones, Buenos Aires.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2010, *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Miller, Jacques-Alain, 2004, *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, 2009, *De la naturaleza de los semblantes*, Paidós, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, 2010, *Extimidad*, Paidós, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, 2014, *El ultimísimo Lacan*, Paidós, Buenos Aires.
- Sartre, Jean Paul, 2005, *Lo imaginario*, Losada, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, 2006, *La imaginación*, Edhasa, Barcelona.
- Milner, Jean-Claude, 1999, *Los nombres indistintos*, Editorial Manantial, Buenos Aires.
- Thompson, Santiago (2014). “La categoría lacaniana de semblante”, en *VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Žižek, Slavoj, 2003, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Zupančič, Alenka, 2013, “Diferencia sexual y ontología”, en Ana Cecilia González y Begonya Saez Tajafuerce (eds.), *Ser-para-el-sexo. Diálogos entre filosofía y psicoanálisis*, Ediciones S&P, Barcelona.



# Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo: entre una arqueo-genealogía de las formas del gobierno contemporáneo y la historia de la gubernamentalidad\*

## Foucauldian Interpretations of Liberalism and Neoliberalism: Between an Archeo-Genealogy of the Forms of Contemporary Government and the History of Governmentality

Marcelo Raffin  
Conicet-Instituto Gino Germani  
raffinmarcelo@yahoo.com

\* Este artículo constituye una difusión de resultados parciales de mis investigaciones en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina y en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Agradezco particularmente a Iván Dalmau la lectura atenta del manuscrito, los comentarios realizados y el intercambio fructífero. Asimismo, el artículo retoma algunas de las ideas presentadas en “La noción de política en la filosofía de Michel Foucault”, en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, núm. 29, junio de 2018, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, y en presentaciones en reuniones científicas realizadas durante los últimos años.

Resumen: Este artículo pretende analizar las líneas centrales de los desarrollos que Michel Foucault propone sobre el liberalismo y el neoliberalismo en términos de una arqueogenealogía de las formas del gobierno contemporáneo y de la historia de la gubernamentalidad, lo que le permitirá afirmar que el liberalismo y el neoliberalismo constituyen las formas ontológico-políticas extremas de la gubernamentalidad contemporánea. En consecuencia, este artículo tiene como objetivos dar un cuadro de situación de las categorías y las herramientas que Foucault elaboró y propuso sobre esas problemáticas y destacar la potencialidad de esos aportes para el trabajo de diagnóstico y la interacción con nuestra actualidad, sopesando, al mismo tiempo, algunos “límites” de ese análisis.

Palabras clave: Foucault, liberalismo, neoliberalismo, gubernamentalidad, gobierno.

Abstract: This article intends to analyze the main outlines of the developments proposed by Michel Foucault about liberalism and neoliberalism in terms of an archeo-genealogy of the forms of contemporary government and of the history of governmentality, which will enable him to argue that liberalism and neoliberalism constitute the extreme ontologico-political forms of contemporary governmentality. Therefore, this article aims at giving an overview of the categories and tools elaborated and suggested by Foucault about these problems and underlying the potentiality of these contributions for the diagnosis work and the interaction with our present, assessing, at the same time, certain “limits” to this analysis.

Keywords: Foucault, Liberalism, Neoliberalism, Governmentality, Government.

Recibido: 9 de diciembre 2020

Aceptado: 29 de diciembre de 2020

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v13i27.584>

## Introducción

1978 constituye un año clave en la producción foucaultiana: Foucault comienza a dictar el núcleo duro de sus cursos dedicados a la biopolítica y la gubernamentalidad, pronuncia su conferencia sobre la función de la crítica ante la Sociedad Francesa de Filosofía, hace su experiencia japonesa, viaja en dos oportunidades a Irán –lo que se traducirá en una serie de artículos y entrevistas sobre los levantamientos populares en ese país–, concede su entrevista a Duccio Trombadori, en la que concentra buena parte de los puntos fuertes sobre sus ideas y sobre la política contemporánea, y continúa su análisis sobre la biopolítica y la gubernamentalidad, que presentará finalmente en enero del año siguiente, en la segunda parte del curso iniciado ese año en el *Collège de France*. Pero, a mi entender, es sobre todo la redefinición que propone de su análisis del poder en términos de gobierno y contra-conductas, apoyadas en la resistencia, la crítica y la libertad, lo que perfila claramente su investigación sobre la biopolítica y la gubernamentalidad en ese momento, como cuestionamiento de la racionalidad vigente en tanto racionalidad neoliberal. Así, en el curso *Nacimiento de la biopolítica* (1979), que continúa las líneas centrales de investigación desarrolladas el año anterior en *Seguridad territorio, población*, el liberalismo y el neoliberalismo son presentados por Foucault como las formas ontológico-políticas extremas de la gubernamentalidad contemporánea, inscriptas en una “historia de la gubernamentalidad” y una arqueo-genealogía del gobierno como tecnología de poder. En este sentido, Foucault mismo señala que su estudio del liberalismo y el neoliberalismo se inscribe en un

análisis más amplio de la biopolítica, como su marco general. De hecho, sostiene que solo una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá captar qué es la biopolítica (2004b: 24). De ahí que presente el liberalismo como la puesta en práctica de un nuevo arte de gobernar que nace en el siglo XVIII pero que es, sin embargo, todavía contemporáneo y que constituye, por lo tanto, nuestra realidad inmediata y concreta, en su transformación en neoliberalismo. Si destaco que el liberalismo y el neoliberalismo son presentados por Foucault en el curso de 1979 como las formas ontológico-políticas extremas (una expresión que no fue empleada por Foucault)<sup>1</sup> de la gubernamentalidad contemporánea, no estoy queriendo decir con ello que haya algo así como una “ontología” en el sentido tradicional de la metafísica en el pensamiento foucaultiano, sino que lo que quiero indicar es que esas formas políticas se traducen en ciertas formas de vida. Recuérdese que el propio Foucault plantea, unos años más tarde, su proyecto crítico como una “ontología crítica de nosotros mismos” en términos de una “ontología” histórica del presente, lo que habilita, en mi opinión, la referencia al uso del término “ontología” en relación con el pensamiento de Foucault en tanto diagnóstico crítico sobre el liberalismo y el neoliberalismo como racionalidad gubernamental contemporánea.

En consecuencia, en este artículo, pretendo analizar las líneas centrales de los desarrollos que Foucault propone sobre el liberalismo y el neoliberalismo en términos de una arqueo-genealogía de las formas del gobierno contemporáneo y de la historia de la gubernamentalidad, lo que le permitirá afirmar que el liberalismo y el neoliberalismo constituyen las formas ontológico-políticas extremas de la gubernamentalidad contemporánea. Por lo tanto, este

<sup>1</sup> En forma coincidente con este enfoque acerca de la producción de formas humanas de la gubernamentalidad liberal y neoliberal *vid.* Lorenzini, 2018; Dalmau, 2018, 2019 y 2020.

artículo tiene como objetivos dar un cuadro de situación de las categorías y las herramientas que Foucault elaboró y propuso sobre esas problemáticas y destacar la potencialidad de esos aportes para el trabajo de diagnóstico y la interacción con nuestra actualidad, sopesando, al mismo tiempo, algunos “límites” de ese análisis.

La idea de presentar una “arqueo-genealogía” del liberalismo y el neoliberalismo en Foucault (en términos de formas del gobierno contemporáneo y de una historia de la gubernamentalidad) responde a la necesidad de enfatizar la relación que el propio filósofo establece entre la genealogía y la arqueología como marco teórico-metodológico con el que trabaja en las investigaciones sobre dichos objetos. Haciendo una observación general sobre sus investigaciones, Foucault enfatiza que este procedimiento de análisis respecto de la economía política como régimen de verdad propio del liberalismo, remite al mismo problema que se había planteado respecto de la locura, la enfermedad, la delincuencia y la sexualidad, donde pone en evidencia la relación que siempre había establecido en sus trabajos, entre regímenes de verdad y formas específicas del ejercicio del poder y la producción concomitante de ciertos saberes y de ciertas formas “humanas” (2004b: 21). En este sentido, Foucault dice explícitamente:

El desafío de todas estas empresas a propósito de la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad y de aquello de lo que les hablo ahora, es mostrar cómo el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real aquello que no existe y lo somete legítimamente a la división de lo verdadero y lo falso (2004b: 22).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Excepto que se indique lo contrario, la traducción es mía.

Es esta “crítica política del saber”, en la que –como señala Dalmau– la genealogía recupera los “ecos” de la arqueología en términos de la relectura del archivo de las ciencias humanas, la centralidad de las nociones de saber y práctica discursiva y la problematización de la genealogía como un método de trabajo filosófico enraizado en la historia (2018 y 2019: 173), la que preferimos denominar más ajustadamente en función de las indicaciones foucaultianas, como “arqueogenealogía”.<sup>3</sup>

Ciertamente, el análisis foucaultiano del liberalismo y el neoliberalismo ha dado lugar, especialmente durante los últimos años, a una serie de producciones, en particular, a partir de la publicación de los cursos de 1978 y 1979, en el año 2004, que presenta diferentes interpretaciones. Por un lado, un número considerable de trabajos que destacan una perspectiva crítica de Foucault sobre las formas del liberalismo y el neoliberalismo y, por el otro, en un sentido cuantitativamente menor, estudios que, por el contrario, señalan una opción política por las formas del liberalismo y el neoliberalismo por parte de Foucault, aunque basándose en una interpretación parcial, fragmentaria e interesada de esos mismos desarrollos teóricos. Estos últimos análisis establecen un vínculo entre el interés de Foucault por el liberalismo y el neoliberalismo y razones coyunturales de la política interna francesa (en particular, las controversias de la izquierda francesa, especialmente referidas a la “crisis del socialismo”) como de la política internacional, tanto europea como mundial, que atienden a la división bipolar del mundo y a la contienda entre los bloques oriental y occidental. Entre los trabajos que componen el *corpus* de análisis de la inter-

<sup>3</sup> En el mismo sentido de la necesidad de una perspectiva “arqueogenealogía”, se pronuncia Méndez al señalar particularmente que el curso de 1979 despliega un juego sumamente dinámico entre la arqueología y la genealogía que permite un profundo cambio de “mirada” sobre el neoliberalismo y su crítica (Méndez, 2020). *Vid.* también Mascaretti (2014).

pretación foucaultiana del liberalismo y el neoliberalismo, destaca, entre los del primer conjunto interpretativo a Lemke (2003 y 2016), Oksala (2013), Laval (2018), Blengino (2018), Dalmau (2018 y 2020), Méndez (2020), Salinas Araya (2020), el dossier “Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo” del número 8 de *Dorsal. Revista de estudios Foucaultianos* (2020) y con matices Lemm y Vatter (2014) (una compilación con posiciones diversas), Audier (2015) y Castro (2018) y entre los del segundo grupo, a Kervégan (2007), de Lagasnerie (2012), Dean (2014), Zamora (2014) y Behrent (2014).

Teniendo en cuenta los trabajos que componen el *corpus* de bibliografía secundaria recién mencionado y los desarrollos foucaultianos en la materia, creo necesario subrayar que Foucault adopta claramente una postura crítica sobre la gubernamentalidad neoliberal contemporánea en forma decididamente contraria a quienes ven en él un pensador a favor del liberalismo o el neoliberalismo (en particular, Kervégan, 2007; de Lagasnerie, 2012; Dean, 2014; Zamora, 2014, y Behrent, 2014), que se traduce en la necesidad expresada por el filósofo francés de atacar los puntos de apoyo de la gubernamentalidad neoliberal como racionalidad política presente y de resistir a ella (1994a: 161). De eso se trata esa “realidad inmediata y concreta” que señala y esa racionalidad política presente, cuya arqueo-genealogía crítica expone en los cursos de 1978 y 1979 y que ciertamente había comenzado a cobrar cuerpo claramente en Francia, en Europa y en el mundo desde hacía algunas décadas, pero particularmente durante los años 1970.

En función de los objetivos que este artículo se propone, así como de las líneas de análisis principales del aparato crítico considerado, se abordarán los siguientes puntos: 1) el análisis de las formas del liberalismo y el neoliberalismo en la producción foucaultiana; 2) la inscripción del análisis del liberalismo y el neoliberalismo en los paradigmas de la biopolítica y la gubernamentalidad;

3) las potencialidades y ciertos “límites” del análisis foucaultiano del neoliberalismo, y 4) la indicación de una serie de derivas del análisis foucaultiano del neoliberalismo y la gubernamentalidad como formas paradigmáticas del gobierno contemporáneo, destacando sus potencialidades para interactuar con nuestra actualidad.

## El análisis de las formas del liberalismo y el neoliberalismo

Al realizar la arqueo-genealogía del liberalismo, Foucault señala que hacia mediados del siglo XVIII, en las sociedades occidentales, se constata una transformación radical de la racionalidad del gobierno que va a caracterizar lo que se puede denominar la “razón gubernamental moderna”. Esta transformación consiste en la puesta en práctica de un principio de limitación del “arte de gobernar” los Estados que ya no es extrínseco a través del derecho, como en el siglo XVII, sino intrínseco como regulación interna de la racionalidad gubernamental. ¿Qué es lo que permitió esta transformación radical, esta emergencia de una limitación interna de la razón gubernamental? La aparición de la economía política. De esta manera, todo un plan de acción gubernamental pasará a un nuevo régimen de verdad.

Oksala observa sobre este punto que, con el desarrollo de la economía política, “el gobierno tuvo que limitarse no porque violara la libertad o los derechos básicos de los hombres, sino con el fin de asegurar su propio éxito” (2013: 57). El nacimiento de una nueva racionalidad gubernamental basada en la economía política a partir de mediados del siglo XVIII, permitió poder juzgar las prácticas económicas “como buenas o malas, no en los términos de algún principio legal o moral, sino en términos de verdad: las propuestas estuvieron sujetas a la división entre lo verdadero y lo falso. Según Foucault, la actividad gubernamental entró así en un nuevo régimen de verdad” (Oksala, 2013: 57).

En consecuencia, como sostiene Dalmau, las prácticas gubernamentales en el Occidente europeo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, serán susceptibles de ser analizadas en términos de adecuación e inadecuación a las verdades inmanentes del mercado, cuyo respeto resulta fundamental para el “éxito” del gobierno, consolidándose, de esta manera, lo que Foucault denomina un “gobierno frugal” respecto del mercado (2018: 90). Dalmau afirma entonces que, con esta operación, Foucault elabora una “crítica epistemológica y ontológico-política respecto de la economía política” (2018: 90), en la línea de la imbricación que el propio Foucault señala para caracterizar sus investigaciones, entre lo “epistemológico” y lo “político” (Foucault, 2012: 71-89). Lo que permite poner en cuestión el modo en que históricamente –de forma inmanente a cierta disposición epistémica– se constituyen objetos y posiciones de sujeto. Esto, significa, según Dalmau, que “no se trata de desplegar una crítica normativa que denuncia la ‘falta de objetividad cognoscitiva’ de la ciencia económica, sino de problematizar el discurso de la economía política en vistas a desbrozar qué objetos se constituyeron de modo inmanente a la formación de dicho saber, al inscribirse estratégicamente en ‘lo real’” (2018: 90). Por lo tanto, Foucault sostiene que es esta autolimitación de la razón gubernamental, este nuevo tipo de racionalidad en el arte de gobernar y este nuevo tipo de cálculo que consiste en decir y en hacer decir al gobierno, aquello que recibe el nombre de “liberalismo”.

Foucault presenta una serie de elementos que caracterizan mejor aún el liberalismo, en las notas del manuscrito de la lección inaugural del curso de 1979 (10 de enero), que renuncia a leer pero que fueron incluidas en la publicación definitiva del curso (2004b, 23-24). En estas notas, Foucault sostiene, en primer lugar, que es necesario entender el liberalismo en un sentido muy amplio que comprenderá sobre todo la aceptación del principio de una limi-

tación del gobierno que no es simplemente un derecho externo. Señala, asimismo, que el liberalismo constituye una práctica que limita al máximo las formas y los ámbitos de acción del gobierno y la organización de los métodos de transacción propios para definir esta limitación de las prácticas de gobierno (entre otros, constitución, parlamento, opinión, prensa, comisiones, investigaciones) (2004b: 23).

Al mismo tiempo, Foucault propone tres observaciones fundamentales para definir el liberalismo. En primer lugar, explicitando la inscripción de su análisis en una historia de la gubernamentalidad, afirma que el liberalismo constituye una de las formas de la gubernamentalidad moderna que adoptará dos modalidades desde el siglo XVIII hasta nuestros días: o bien interroga la razón gubernamental o bien interroga los derechos fundamentales. Ambas contribuyen al método de la subordinación gubernamental. La segunda observación refiere al hecho de que la autolimitación de la práctica gubernamental por la razón liberal estuvo acompañada por la fragmentación de los objetivos internacionales y la aparición de objetivos ilimitados con el imperialismo. La razón liberal es entonces correlativa de la activación del principio imperial pero no bajo la forma del Imperio sino bajo la forma del imperialismo y ello en relación con el principio de la libre competencia entre los individuos y las empresas. La tercera observación concierne el establecimiento de la razón liberal como autolimitación del gobierno a partir de una “naturalidad” de los objetos y las prácticas propios de este gobierno. Esta “naturalidad” comprende las riquezas y los individuos en la medida en que están inmersos en relaciones complejas y superpuestas con procesos económicos.

El surgimiento de la economía política durante las últimas décadas del siglo XVIII, con la introducción del principio limitativo en la práctica gubernamental misma, implicó un punto de inflexión fundamental a partir del cual los sujetos de derecho, sobre los que

se ejercía la soberanía política, ya no son considerados como tales y aparecen más bien como una “población” que debe ser administrada por un gobierno. Foucault articula entonces claramente su análisis del liberalismo con la biopolítica al sostener que “es aquí donde encuentra su punto de partida la línea de organización de una ‘biopolítica’” y se pregunta: “¿quién no ve en ello solo una parte de algo mucho más amplio, que [es] esa nueva razón gubernamental?” (2004b: 24). De ahí que Foucault afirme la necesidad de estudiar el liberalismo como marco general de la biopolítica.

Ahora bien, Foucault observa que, desde mediados del siglo xx, fue el neoliberalismo (en sus versiones alemana y estadounidense pero también francesa) quien operó un cierto número de desplazamientos, transformaciones e inversiones con relación a la doctrina liberal tradicional y se impuso como nueva forma de racionalidad gubernamental. Entre esos desplazamientos, transformaciones e inversiones, aparece, de manera paradigmática, el desplazamiento del intercambio a la competencia pura como principio de formalización del Estado y de organización de la sociedad a partir de una economía de mercado. La competencia solo tiene efectos por la esencia que detenta, que la caracteriza y la compone. De esta manera, la competencia constituye un objetivo histórico del arte de gobernar y no un dato de naturaleza que debe ser respetado (Foucault, 2004b: 124). La competencia pura es producida por una gubernamentalidad activa. Foucault dice: “La economía de mercado no sustrae nada al gobierno. Al contrario, indica, constituye el índice general bajo el cual es preciso ubicar la regla que va a definir todas las acciones gubernamentales” (2004b: 125). Por lo tanto, subraya Foucault, es fundamental comprender que para los neoliberales, es necesario gobernar para el mercado más que gobernar a causa del mercado (2004b: 125).

Por ello, para esta racionalidad gubernamental que es el neoliberalismo, el mercado es aquello que es necesario llegar a producir

en el gobierno. La sociedad se formaliza en base al modelo de la empresa, que redefine el “*homo oeconomicus*” como empresario de sí mismo a partir de la noción de capital humano. El *homo oeconomicus* constituye para sí mismo su propio capital, su propio productor y la fuente de sus rentas. Produce simplemente su propia satisfacción. Se llega así a la idea de que la remuneración o la renta está afectada a un “capital humano” que es denominado de esta manera en la medida en que, justamente, “la idoneidad-máquina de la que constituye la renta no puede ser disociada del individuo que es su portador” (Foucault, 2004b: 232). Foucault recuerda aquí, en nota a pie de página, la definición de capital humano dada por Schultz: “La marca distintiva del capital humano es que constituye una parte del hombre. Es *humano* porque está corporizado en el hombre y *capital* porque es fuente de satisfacciones futuras o de ganancias futuras o de ambas” (Foucault, 2004b: 243).<sup>4</sup>

La racionalidad gubernamental neoliberal conducirá igualmente a la emergencia del nuevo campo de la sociedad civil como correlato del arte de gobernar. Así, Foucault señala que la sociedad civil es “un concepto de tecnología gubernamental o, más bien, es el correlato de una tecnología de gobierno cuya medida racional debe ajustarse jurídicamente a una economía entendida como proceso de producción e intercambio” (2004b: 299-300). De este modo, la sociedad civil responde a la pregunta cómo gobernar un espacio de soberanía integrado por sujetos económicos de acuerdo con reglas de derecho.

Contrariamente a como la conceptualizan los teóricos políticos de la primera modernidad, la sociedad civil no constituye un dato histórico-natural que vendría a actuar como base y principio de oposición al Estado y a las instituciones políticas. Pero con ello

<sup>4</sup> *Apud. Investment in Human Capital* (48). Foucault señala, asimismo, que la frase es retomada en la página 161, a propósito de la educación como forma de capital humano.

Foucault no quiere señalar que la sociedad civil sea el producto puro y simple de la tecnología gubernamental moderna y que entonces no tenga una entidad propia, sino que, como ocurre con la locura y la sexualidad, se trata de lo que denomina una “realidad de transacción” o “transaccional” (*“réalité de transaction”, “transactionnelle”*), es decir, como aquello que emerge del juego entre las relaciones de poder y lo que escapa constantemente a ellas, en la interfaz de los gobernantes y los gobernados (Foucault, 2004b: 301).

Como se señaló, Foucault inscribe los desarrollos recién señalados sobre el neoliberalismo como forma de racionalidad gubernamental contemporánea, en dos grandes modelos: el neoliberalismo alemán y el neoliberalismo estadounidense. El modelo del neoliberalismo alemán se encuentra ligado fundacionalmente a la Escuela de Friburgo, a la revista *Ordo* y a un conjunto de pensadores del campo de la economía, la sociología y el derecho, entre los que cabe incluir, entre otros, a von Mises, Hayek, Eucken, Röpke, Böhm, Rüstow y Müller-Armack. Foucault sostiene que esta expresión del neoliberalismo, a la que denomina “ordoliberalismo” (en alusión a la publicación mencionada), se consolida con el fin de hacer frente al nazismo (como “campo de adversidad”) en el que ve un punto de convergencia de distintas formas de dirigismo y planificación económica y de políticas sociales de corte “socialista”. A diferencia del liberalismo clásico, el neoliberalismo en su versión alemana –como ya indiqué–, sostiene que el mercado no constituye un “dato natural” sino que, por el contrario, debe ser producido activamente. De esta manera, los ordoliberales propondrán que hay que gobernar activamente para producir las condiciones del mercado. Esto lleva, como bien analiza Dalmau, a “la problematización del mercado como ámbito que debe ser configurado formalmente a partir de técnicas gubernamentales que promuevan la empresarialización de las relaciones sociales” (que Foucault denomina “política de la sociedad” por referencia a la expresión “*Ge-*

*sellschaftspolitik*”) y a “inscribir en “la realidad” el mecanismo de la competencia” (2018: 92). Aun cuando cualquier intervención en los mecanismos del mercado será impugnada, “se alentarán formas de intervención activas sobre las condiciones de posibilidad del mercado” (Dalmau, 2018: 92).

Foucault señala que un jalón fundamental en la arqueo-genealogía del neoliberalismo está constituido por el Coloquio Walter Lippmann, celebrado en París en agosto de 1938, en la medida en que en él, se definen las propuestas específicas y propias del neoliberalismo (2004b: 138).<sup>5</sup> Antes de desarrollar el análisis del modelo neoliberal estadounidense, Foucault hace una breve referencia al caso francés, en particular, a las políticas implementadas por Giscard d’Estaing.

Por su parte, el neoliberalismo estadounidense, ligado a la Escuela de Chicago, profundizará y radicalizará la torsión producida por el ordoliberalismo. Entre sus representantes, cabe mencionar a von Mises, Hayek, Simons, Schultz, Stigler y Becker. El eje de sus desarrollos girará en torno de la “teoría del capital humano”. Es en este punto donde Foucault desarrolla su análisis sobre la teoría del capital humano y el *homo oeconomicus*. Asimismo, tematiza el paradigma del liberalismo estadounidense a partir de las cuestiones de la delincuencia y la política penal, aplicando la grilla económica a los fenómenos sociales.

En suma, poniendo en perspectiva el análisis que Foucault desarrolla sobre el liberalismo y el neoliberalismo, se puede sostener que el problema central que caracteriza la racionalidad liberal y neoliberal consiste en saber cómo regular el gobierno (“el arte de gobernar”) del comportamiento racional de los gobernados. Ahora bien, es fundamental advertir, subraya Foucault, que ello no quie-

<sup>5</sup> El coloquio fue organizado por iniciativa de Louis Rougier a propósito de la publicación en Francia del libro de Lippmann *An Inquiry into the Principles of the Good Society* (1937) bajo el título de *La Cité libre* (1938).

re decir que otros tipos de racionalidades gubernamentales hayan desaparecido o sean completamente desplazadas. Por el contrario, Foucault enfatiza que desde el siglo XIX, una serie de racionalidades gubernamentales se solapan, se apoyan, se contestan, se combaten unas a otras (artes de gobernar en la verdad, en la racionalidad del Estado soberano, en la racionalidad de los agentes económicos, de manera más general, en la racionalidad de los gobernados mismos) y van a ser objeto de debate político. Es justamente aquí donde Foucault introduce, a modo de conclusión del curso, en sus últimas palabras, una de sus famosas definiciones de la política: “¿Qué es finalmente la política sino a la vez el juego de estas diferentes artes de gobernar con sus diferentes índices y el debate que estas suscitan? Es allí, me parece, donde nace la política” (2004b: 317). Con lo que deja abierto el camino a una transformación posible.

### Gubernamentalidad, biopolítica y neoliberalismo

Como se señaló, Foucault desarrolla su análisis del liberalismo y el neoliberalismo en el contexto de sus investigaciones sobre la biopolítica y la gubernamentalidad. Foucault inscribe entonces su investigación de las formas del liberalismo y el neoliberalismo en el marco de una arqueo-genealogía del gobierno y de una “historia de la gubernamentalidad”. Este objetivo de trabajo constituye un momento fundamental de la producción foucaultiana en la medida en que condensa el marco teórico central desde el que lleva adelante sus investigaciones desde finales de los años 1970 hasta prácticamente su muerte puesto que en él subsume sus desarrollos sobre la producción de la subjetividad en relación con la producción de la verdad atravesada por las prácticas gubernamentales, tanto en términos de sujeción y dominio como de des-sujeción y autoproducción de la vida en base a los propios deseos e intereses, en forma individual y colectiva. Con ello, lo que pretendo decir

es que a partir de las nociones de gobierno y de gubernamentalidad, Foucault podrá desplegar tanto el proyecto de un análisis del poder/gobierno en términos de control y dominación como de creación y disrupción, lo que permite comprender, por un lado, su investigación sobre el liberalismo y el neoliberalismo, pero también, por otro lado, sus estudios sobre la hermenéutica del sujeto y la crítica del presente.<sup>6</sup> Esta manera de interpretar las últimas investigaciones de Foucault, desde finales de los años 1970 hasta su muerte, permite, en definitiva, sopesar el alcance del giro de sus trabajos en el pasaje de una década a otra. A diferencia de lo que sostienen algunos analistas, Foucault no se aleja por completo y de manera sorpresiva de sus investigaciones anteriores, sino que, por el contrario, enfatiza una dimensión que ya se encontraba en ellas pero que ahora desarrolla a pleno (pese a que parte de esos trabajos ya habían comenzado hacia mediados de los años 1970) para leer en el espejo de la antigüedad (clásica o tardía) o de la temprana Edad Media, una serie de cuestiones (entre otras, la inquietud de sí, las máximas morales, la ascesis, la confesión, la dirección de conciencia) que le permitirán responder a problemas del mundo moderno, de su configuración y de sus relaciones. Por ello, creo que es sumamente problemático establecer un hiato entre lo que Foucault realiza durante la segunda mitad de los años setenta y los primeros años de la década de los ochenta del siglo pasado. Antes bien, en mi opinión, cabría interpretar ese momento como un “pasaje” o un “giro” en la producción foucaultiana, que permite al filósofo desarrollar, de manera complementaria, aspectos que forman parte de la misma preocupación: como él mismo lo dice, la relación entre modos de veridicción, técnicas de gubernamenta-

<sup>6</sup> Recuérdese, en este sentido, que el propio Foucault en “El sujeto y el poder” (1982) señala dos sentidos de la palabra “sujeto” en su relación con el poder: sujeto sometido al otro mediante el control y la dependencia y sujeto unido a su propia identidad a través de la conciencia o el conocimiento de sí (1994b: 227).

lidad y prácticas de sí, una relación que, por lo demás, podría señalarse respecto de todas sus investigaciones (2009: 10).<sup>7</sup> En efecto, tomando las palabras de Foucault sobre su propio trabajo en ese momento pero también más de allá de ellas, creo que se puede sostener que sus investigaciones consideradas de forma integral (sobre la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, la economía política) están signadas por la relación entre la producción de la subjetividad, la producción de la verdad –entendida como veridicciones– y las prácticas de poder/gobierno-saber, inscriptas en el entramado de relaciones socio-históricas. Son estos ejes del sujeto, la verdad y el poder –en otras palabras y aun reconociendo los matices semánticos que ellas implican–, los que definen, en mi opinión, las líneas centrales de su pensamiento.

Ahora bien, creo conveniente explicitar qué entiende Foucault por gubernamentalidad como marco en el que inscribe su análisis del liberalismo y el neoliberalismo. En la respuesta que voy a dar, no pretendo hacer un desarrollo exhaustivo del concepto en Foucault, sino destacar las notas centrales que permitan comprender mejor la inscripción del análisis mencionado.

La gubernamentalidad (*“gouvernementalité”*), neologismo acuñado por Foucault, da cuenta de un fenómeno propio y específico de la sociedad moderna: la configuración de la vida (pero también de la muerte y cuyo epifenómeno central está constituido por la ecuación entre la animalidad y la politicidad), en el marco más general de la propuesta foucaultiana de análisis de la producción de la sociedad moderna como correlato del mercado. Así, la gubernamentalidad hace referencia a una relación muy particular entre la vida y el gobierno/poder, por la cual la vida es modelada por el poder, sometida a él, y, sobre todo, configurada de una cierta manera que impide toda otra posibilidad. Asimismo, Foucault en-

<sup>7</sup>Un señalamiento que ya había hecho en el curso del año 1983 (2008: 3-8 y 42).

tiende la sociedad moderna, concretamente, como el resultado de la tensión entre prácticas de veridicción y prácticas de jurisdicción, que remiten especialmente a los mecanismos interno y externo de funcionamiento del mercado, en los ámbitos particulares de la economía y el derecho.

Por esta vía, la noción de gubernamentalidad se relaciona con la de biopolítica como tecnología de poder, que Foucault define como el acontecimiento decisivo de la modernidad que define su lógica en tanto relación del poder sobre la vida a través de la cual el poder da una cierta forma a la vida (considerada tanto de forma individual como colectiva) impidiendo que asuma otras.

Ahora bien, el concepto de gubernamentalidad constituye una categoría clave y compleja en la producción foucaultiana y es formalmente presentado en *Seguridad, territorio, población*. Más aún, constituye el eje de este curso, a punto tal que se lo podría denominar, como el propio Foucault lo dice, “Una historia de la gubernamentalidad” (2004a: 111). En un pasaje de la clase del 1° de febrero de 1978, donde Foucault propone el concepto por primera vez, caracteriza la gubernamentalidad a partir de tres elementos (2004a: 111-112): 1) el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, los análisis y las reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por objetivo principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad; 2) la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede denominar el “gobierno” por sobre los demás (soberanía y disciplina) y que llevó, por un lado, al desarrollo de una serie de aparatos específicos de gobierno y, por el otro,

al desarrollo de una serie de saberes;<sup>8</sup> y finalmente, 3) el proceso, o más bien el resultado del proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media, que se transformó en los siglos xv y xvi en Estado administrativo, fue poco a poco “gubernamentalizado”.

El significado de esta caracterización es fundamental para comprender qué entiende Foucault por gubernamentalidad. La distinción que Salinas Araya (2020) establece respecto de los tres elementos señalados, entre una “genealogía del gobierno” y una “historia de la gubernamentalidad”, es sumamente pertinente para comprender dicha cuestión en Foucault. Salinas Araya afirma que la “genealogía del gobierno” refiere a la “línea de fuerza” entendida como los antecedentes de esa tecnología de poder que Foucault denomina “gobierno” y que no se agota en las instituciones políticas mismas, en tanto que la “historia de la gubernamentalidad” remite al “proceso” por el cual las instituciones políticas (el Estado, las instituciones de gobernanza paraestatal y supraestatal) de la modernidad llegan a gubernamentalizarse (2020: 46).

En función de esta caracterización foucaultiana de la gubernamentalidad y de su subsunción en las dos líneas conceptuales destacadas por Salinas Araya, la primera nota que, en mi opinión, debe ser subrayada, refiere a la arqueogenealogía del gobierno que Foucault opera con esta categoría, reformulando así el análisis realizado hasta el momento sobre la cuestión del poder. De esta manera, la gubernamentalidad remite al problema del “gobierno” entendido, en un sentido general, como “determinación de la con-

<sup>8</sup> En este punto, creo importante subrayar que la afirmación foucaultiana de una gubernamentalidad moderna y contemporánea no debe llevar a asumir la lectura de una suerte de “era” de la gubernamentalidad homogeneizante o totalizante, sino que, por el contrario, en ella coexisten, junto a los dispositivos propios de seguridad y aun bajo su preeminencia, otros de soberanía y disciplina, como Foucault enfatiza claramente, además, en la primera lección del curso de 1978 (2004a: 9-11).

ducta de los hombres”. Foucault sostiene que esta noción tiene su origen en Oriente, en primer lugar, en un Oriente pre-cristiano y, luego, en el Oriente cristiano, bajo dos formas principales: el poder pastoral y la dirección de conciencia. Del análisis de los rasgos específicos del poder pastoral, Foucault propone, con el fin de caracterizarlo, la famosa expresión “*omnes et singulatim*” y, por supuesto, la gubernamentalidad, como doble movimiento del “gobierno de los hombres” en sus dimensiones individual y colectiva, subrayando especialmente el gobierno de la vida de las poblaciones y los dispositivos de seguridad con sus tres caracteres generales: los espacios de seguridad, la relación con el acontecimiento y la normalización.

En consecuencia, en este sentido, el eje del curso de 1978, y también en términos generales, el de 1979, es rastrear la historia del “gobierno” o de lo que se podría denominar “el arte de gobernar” aunque comprendiéndolo, en este caso, en el sentido estricto del ejercicio de la soberanía política (dejando otros aspectos del gobierno como tecnología de poder para las investigaciones posteriores). En particular, Foucault pretende determinar la manera a través de la cual se estableció el ámbito de la práctica del gobierno, sus diferentes objetos, sus reglas generales, sus objetivos de conjunto, con el fin de gobernar de la mejor manera posible, por lo que su investigación se aboca al estudio de la racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política.

Con este objetivo, Foucault desarrollará su análisis del gobierno implementando una herramienta teórico-metodológica que se

<sup>9</sup> Senellart, que estableció la edición del curso de 1978, señala aquí que el filósofo hace alusión a la máxima “*Salus populi suprema lex esto*” cuya primera aparición se encuentra (con un sentido bastante diferente) en Cicerón y que fue retomada a partir del siglo XVI por parte de la mayoría de los teóricos absolutistas. Da asimismo la referencia de Juan, 11, 50 y 18, 14 de *La Biblia de Jerusalén* (Foucault, 2004a: notas 35 y 39 de la lección del 8 de febrero de 1978, 137-138).

opone a un presupuesto fundamental con el que trabajan la sociología, la historia y la filosofía política: suponer que los universales (como el soberano, la soberanía, el pueblo, los súbditos, el Estado, la sociedad civil) no existen. Foucault pretende concentrarse antes bien en la práctica gubernamental tal como ella se realiza, pero, al mismo tiempo, tal como es pensada y racionalizada con vistas a observar, a partir de allí, cómo se pueden construir efectivamente un cierto número de objetos, sobre cuyo estatuto es necesario interrogarse, como el Estado y la sociedad, el soberano y los súbditos, etc.

Ahora bien, el gobierno político en la modernidad se encuadra en la figura del Estado en la medida en que se presenta como una “historia de la gubernamentalidad”, que remite a la segunda nota fundamental de la gubernamentalidad antes señalada. Sin embargo, nuevamente a diferencia de los desarrollos de los teóricos políticos de la primera modernidad (en particular de los siglos XVII y XVIII), y siendo consecuente con su pauta de método, Foucault sostiene que la conformación del Estado moderno y la sociedad civil no se produjo a partir de un movimiento de integración de la sociedad por el Estado o “estatización de la sociedad”, sino, a la inversa, como un movimiento de la sociedad (es decir, el mercado) hacia el Estado o como una “gubernamentalización” del Estado. Esa “gubernamentalización” del Estado tuvo lugar a partir de tres grandes puntos de apoyo: la pastoral cristiana, la nueva técnica diplomático-militar y la policía. Así, Foucault afirma que el Estado es el correlato de una cierta manera de gobernar (2004b: 7).

La “gubernamentalización” del Estado permitió su supervivencia como “Estado de gobierno” producido por efecto interno y externo de la gubernamentalidad. El “Estado de gobierno” es esencialmente definido por la masa de la población, con su volumen y su densidad, el territorio en el que esta se distribuye, y corresponde a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad (po-

blación, territorio y seguridad, como lo enuncia el título del curso de 1978). Es por ello que, en la perspectiva foucaultiana, la noción de gubernamentalidad refiere no solo al “gobierno de los hombres” sino también al Estado mismo, como correlato de una cierta manera de gobernar o “gubernamentalización del Estado”. Como se puede apreciar, los elementos de la caracterización foucaultiana de la gubernamentalidad (de una arqueo-genealogía del gobierno y de una historia de la gubernamentalidad), aun manteniendo su especificidad y sus alcances, terminan por superponerse.

En su análisis de la gubernamentalidad, Foucault distingue, sin embargo, dos momentos fundamentales en su desarrollo: un primer momento, durante el siglo xvii y la primera mitad del siglo xviii, como una primera configuración de la gubernamentalidad con sus dos conjuntos de tecnologías del arte de gobernar —el sistema diplomático-militar y la policía—, que corresponde al “Estado de policía” y a lo que denomina la gubernamentalidad “de los políticos”; y un segundo momento, a partir del siglo xviii avanzado, que corresponde al liberalismo como racionalidad de gobierno, que denomina la “gubernamentalidad de los economistas” (2004a: 354-362).

Estos desarrollos foucaultianos sobre la gubernamentalidad tienen su colofón en las conferencias “*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la razón política”, pronunciadas en la Universidad de Stanford, en octubre de 1979, y publicadas en 1981. En este texto, Foucault condensa los rasgos fundamentales de la gubernamentalidad y los vincula claramente a los desarrollos que desplegará en los años siguientes, especialmente en lo que hace a los problemas de la identidad con relación al problema del “poder individualizante” y de la liberación a través del ataque de la racionalidad política (1994a: 136 y 161). La idea directriz que guía estas conferencias es el gobierno de los individuos por su propia verdad a partir del análisis de los lazos entre la racionalización y el poder.

Estamos aquí, por lo tanto, en este momento de la producción foucaultiana, ante un punto de inflexión fundamental entre dos nociones con las que Foucault concibe la política: una noción ligada a la gubernamentalidad y la biopolítica como modalización de la vida por el poder, es decir, como dominación y opresión, en la que la política aparece completamente ligada a los dispositivos del gobierno sobre la vida, que la hacen adoptar una forma particular y que impiden que se despliegue de otra manera; y otra noción, en sentido contrario, que vincula la política al ejercicio de la resistencia, la crítica y las prácticas de libertad a través de las prácticas de sí y de los otros como gobierno de sí y de los otros, que motoriza la creación y que lleva al viviente a constituirse en sujeto de su propia existencia. En este último sentido de la política, la noción de “contra-conductas” desempeña un papel importante. En efecto, en el curso de 1978, Foucault presenta la noción de “contra-conductas” como acto de resistencia al pastoreo y a la gubernamentalidad, desde el final de la Edad Media y los comienzos de la modernidad hasta el siglo XIX. En cada oportunidad, toma ejemplos diferentes para ilustrar actos de resistencia a partir de contra-conductas concebidas como revueltas de conducta o resistencias de conducta, en el contexto de movimientos que tienen por objetivo otra conducta, frente a la dirección o a la determinación de una conducta impuesta, determinada o inducida por el gobierno. Foucault sostiene entonces que existe una correlación inmediata y fundacional entre conducta y contra-conducta (2004a: 199). Más aún, afirma que la noción de contra-conducta permite analizar “los componentes de la manera de actuar efectivamente de cada quien en el campo bien amplio de la política o en el campo bien amplio de las relaciones de poder” (2004a: 205).

## Potencialidades y “límites” de la lectura foucaultiana del neoliberalismo

El análisis foucaultiano del neoliberalismo constituye una herramienta valiosa para el análisis, la comprensión y la interacción con nuestro presente en base al valor interpretativo, de perspectiva teórico-metodológica y de compromiso político que significó, aun cuando presente algunos “límites” en la medida en que no pudo tener en cuenta ciertos elementos y transformaciones que Foucault no podía ver o prever en razón del condicionamiento temporal de todo pensamiento.

Una de las contribuciones más importantes de ese análisis es la de considerar el neoliberalismo como una racionalidad de gobierno contemporáneo, lo que permitió a Foucault hacer un exhaustivo y consistente análisis de su desarrollo histórico, de sus regímenes de verdad y conocimiento y de sus formas de vida y de producción en términos de lo que elaboró como una arqueo-genealogía de sus formas, que combina las variables ya clásicas de su trabajo de las relaciones de poder/gobierno y la producción de formas humanas y regímenes de verdad enraizadas en la historia y las sociedades.

Ahora bien, ¿qué entiende Foucault por el sintagma “racionalidad de gobierno”? Para responder a este interrogante es necesario centrarse antes bien en el sentido que la noción de “racionalidad” tiene para Foucault y en los usos que hace de ella a lo largo de su “obra”. Se puede sostener que la racionalidad es pensada por Foucault como la legitimación de una cierta configuración socio-histórica en base a la correlación de fuerzas y de dispositivos y tecnologías de poder-saber en juego en un tiempo-espacio específico, es decir, en una determinada época y en una sociedad dada, que producen ciertas formas de subjetividad y de verdad, que crean un campo discursivo, que se traducen en prácticas e instituciones, que informan lo “real” y que se sirven de la idea de la razón para justi-

ficar su hegemonía.<sup>10</sup> De ahí que Foucault afirme la necesidad de “despejar la forma de racionalidad que se presenta como dominante y a la que se otorga el estatuto de la razón para hacerla aparecer como una de las formas posibles del trabajo de la racionalidad” (1994c, 440). Como señala Prado, al aislar ciertas racionalidades como las dominantes en determinadas épocas y al problematizar esas racionalidades con la exploración de alternativas marginales o la propuesta de nuevas alternativas, Foucault desmantela la percepción de esas racionalidades como la representación de la razón universal (2014: 426). No huelga aclarar que la idea de racionalidad en Foucault está íntimamente ligada a la crítica que plantea a la razón como instancia ahistórica. En consecuencia, en el caso específico de la “racionalidad de gobierno” relativa al neoliberalismo, Foucault refiere a la legitimación que produce la configuración socio-histórica contemporánea en base a la correlación de fuerzas y de dispositivos y tecnologías de poder-saber.

Pero, al considerar el análisis foucaultiano del neoliberalismo, no se podría dejar de lado, en parte, la observación de Marx acerca de que en un punto no podemos sustraernos a la época en la que vivimos aun cuando esta observación no quite la potencialidad del análisis o de las ideas que tienen la capacidad de anticipar acontecimientos o ser visionarias, como, en buena medida, fueron el análisis y las ideas de Foucault sobre el neoliberalismo. En efecto, el famoso *Hic Rhodus, hic salta*, que Marx retoma de Hegel (y este de una fábula de Esopo y una frase de Lutero), también vale para el pensamiento de Foucault sobre el neoliberalismo: luego de su muerte, hubo cambios y transformaciones en la configuración del capitalismo que él no pudo ver o cuya pregnancia posterior no podía vislumbrar. De ahí que, como Salinas Araya (2020: 57),

<sup>10</sup> En sentido similar, cf. la entrada “raison/rationalité” en Revel: 2008, 111-113 y lo desarrollado por Lemke en 2016: 81-83.

prefiero hablar de ciertos “límites” en el análisis foucaultiano del neoliberalismo con el fin de no acentuar tanto una condición defectuosa sino cierto umbral que el análisis foucaultiano no logró traspasar. Someramente, y sin pretender exhaustividad, entre esas reconfiguraciones del neoliberalismo contemporáneo, deben mencionarse las consecuencias más recientes del capital humano a nivel de los recursos humanos en términos de cómo medir la población a partir de las competencias; el capitalismo del conocimiento, es decir, el abandono del paradigma industrial en las décadas de 1990 y 2000, y la deslocalización de la producción material de bienes a escala global; el retorno a la producción local; la noción de globalización, que, sin embargo, había sido prevista por los neoliberales; la diversidad de las formas del neoliberalismo, que está implícitamente ligada a la globalización y, en muchos casos, relacionada con una deriva autoritaria, como fue, entre otros, de manera paradigmática, el caso del Chile de Pinochet o de otras experiencias de la región. Foucault nunca pudo ver cómo el neoliberalismo se diseminó a prácticamente todas las regiones del mundo porque murió en 1984 y vivió en un mundo bipolar, marcado por la Guerra Fría. Tampoco fue capaz de ver la revolución numérica que constituyó una revolución en la gobernanza del trabajo, en el actual desarrollo de la inteligencia artificial y, particularmente, en la configuración de una nueva forma de trabajo y de organización del trabajo como “capitalismo de plataforma”, que, como señalan Nicoli y Paltrinieri (2019), constituye un nuevo método de coordinación de la producción de valor. Foucault tampoco pudo asistir a la transformación de las finanzas, aunque comprendió, desde el comienzo, el momento fundamental de esa transformación que organiza el régimen del capital humano, ni a la revolución en la tecnología de las telecomunicaciones que comenzó a partir de la década de 1990 y a las prácticas de gobierno que implican, ni a la consolidación del neoliberalismo como *mainstream* del pensamiento económico-

político, que marcará el pulso de la agenda de las políticas públicas y de las “recomendaciones y recetas” de los organismos multilaterales de crédito tanto a nivel de las economías “periféricas” como en los grandes centros capitalistas.<sup>11</sup>

Estos cambios y transformaciones en las lógicas productivas y en las dinámicas de acumulación del capital escaparon en parte al análisis foucaultiano. Sin embargo, más que dar cuenta de aquello que Foucault no pudo ver, que puede tener un valor relativo si se considera la limitación ya señalada por Marx, de lo que se trata más bien, en esta evaluación de potencialidades y “límites”, es de destacar que el análisis foucaultiano del neoliberalismo ofreció una valiosa grilla para su abordaje y comprensión y para un posicionamiento crítico frente a él. En efecto, las herramientas provistas por Foucault siguen manteniendo su vigencia y han dado lugar, durante los últimos años, a una serie de trabajos que abordaron las transformaciones señaladas y que son deudores de sus planteos (entre otros, Lazzarato: 2011 y 2014, Virno: 2014; Dardot/Laval: 2016).

### Derivas del análisis foucaultiano del neoliberalismo y la gubernamentalidad como formas paradigmáticas del gobierno contemporáneo

A modo de epílogo, creo necesario destacar una serie de elementos clave que se derivan del análisis foucaultiano del neoliberalismo y la gubernamentalidad como formas paradigmáticas del gobierno contemporáneo.

1) A partir del giro de los años 1970 a los años 1980 en la producción de las ideas foucaultianas, el problema del gobierno estará

<sup>11</sup> Paltrinieri analiza lúcidamente algunos de estos elementos en Paltrinieri y Raffin: 2020.

sobredeterminado por el de la relación del sujeto con la verdad, o, mejor dicho, de la subjetividad con los juegos de verdad. En efecto, las investigaciones de Foucault de los años 1980 estarán marcadas por dicha problemática a la que asigna el término de “formas aletúrgicas”, en particular, la parresía.

2) Si la gubernamentalidad se centra especialmente en la vida de las poblaciones, ello no debe hacer perder de vista el hilo que une las investigaciones de los años setenta con las de los años ochenta del siglo xx, pues Foucault nunca abandona su preocupación por la producción de la subjetividad individual y colectiva. De hecho, a partir de entonces, se ocupará del polo individual bajo el prisma del gobierno por medio de la noción de “inquietud” o “preocupación por sí mismo” (*souci de soi*) como “gobierno de sí” que implicará y se desplegará, al mismo tiempo, como “inquietud” o “preocupación por los otros” (*souci des autres*), lo que redundará, asimismo, en una cierta idea de “comunidad” atravesada por la idea de la alteridad como construcción de un mundo común.

Ciertamente a partir del pasaje de una década a otra, como se señaló, Foucault continuará desarrollando su análisis del gobierno a partir de técnicas de sí que informan modos de subjetivación (tanto en el sentido de sujeción como de autoproducción en base a los propios deseos) en sus investigaciones dedicadas a la arqueología del sujeto de deseo en Occidente, la hermenéutica de sí y la producción de formas aletúrgicas, en particular, las referidas a la parresía, recurriendo a prácticas y nociones del mundo antiguo y de la Edad Media occidentales, en cuyo espejo invertido pretende encontrar, de todas formas, claves de interpretación, comprensión e interacción con problemáticas del mundo moderno. Se trata del trabajo que Foucault desarrolla particularmente en los cursos del *Collège de France* hasta su muerte, en el curso de la Universidad Católica de Lovaina de 1981, en algunas conferencias y artículos y en los tomos II a IV de *Historia de la sexualidad*.

3) No se podría dejar de subrayar que la posibilidad de la “resistencia” al poder/gobierno comienza a tomar rasgos más específicos en los cursos de 1978 y 1979, pues, entre otros aspectos, ya en el curso de 1978, como señalé, Foucault se detiene en las “contra-conductas” y en la importancia que revisten como acto de resistencia al pastorado y a la gubernamentalidad. De ahí que sostenga que la historia de la razón gubernamental y la historia de las contra-conductas que se opusieron a ella, no pueden ser disociadas una de otra (Foucault, 2004a: 365). Esta afirmación será retomada y reforzada en *Omnes et singulatim*, cuando Foucault afirma que no hay poder sin rechazo o revuelta en potencia e insiste en la posibilidad de la resistencia, la rebelión y el levantamiento.

Junto a ello, es necesario subrayar que también en 1978 Foucault desarrolla una de sus ideas más importantes sobre la “crítica” en su conferencia ante la Sociedad Francesa de Filosofía donde, entre otras consideraciones, propone la noción de “voluntad de no ser gobernado”, que se suma a los elementos de ejercicio de la resistencia en tanto ejercicio de poder que permite la des-subjetivación de las relaciones que llevaron a una cierta configuración de la subjetividad, habilitando, de ese modo, la posibilidad de nuevas subjetivaciones en base a los propios deseos y necesidades en un gesto que es, a un tiempo, individual e intersubjetivo. Estos elementos se completan unos años más tarde, con la explicitación de la noción de prácticas de libertad, entendidas por Foucault no como una concesión o permiso otorgado, sino como una potencialidad de la vida.

4) Como señalé, el análisis foucaultiano del neoliberalismo resulta sumamente valioso y ofrece herramientas para nuestro presente en base al valor interpretativo, de perspectiva teórico-metodológica y de compromiso político que significó, aun cuando presente algunos “límites”, en la medida en que no pudo tener en cuenta ciertos elementos y transformaciones que Foucault no

podía ver o prever en razón del condicionamiento temporal de todo pensamiento. Ese análisis sigue teniendo vigencia tanto por el aporte teórico-metodológico que realizó como por las herramientas que proveyó para tratar aspectos que Foucault no abordó y por la capacidad de anticipación de realidades futuras.

5) Finalmente, es necesario subrayar, una vez más, que Foucault adopta claramente una postura crítica sobre la gubernamentalidad neoliberal contemporánea en forma decididamente contraria a quienes ven en él un pensador a favor del neoliberalismo, que se tradujo en la incitación por parte del filósofo a resistir a esa gubernamentalidad (que sigue siendo la nuestra) y a criticar y atacar sus puntos de apoyo y su racionalidad.

## Bibliografía

- Audier, Serge, 2015, *Penser le "néolibéralisme": le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Le Bord de l'eau, Latresne.
- Behrent, Michael, 2014, "Le libéralisme sans l'humanisme: Michel Foucault et la philosophie du libre marché, 1976-1979", en Daniel Zamora (dir.), *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Les Éditions Aden, Saint Gilles, Bélgica, pp. 37-85.
- Blengino, Luis, 2018, *El pensamiento político de Michel Foucault. Cartografía histórica del poder y diagnóstico del presente*, Guillermo Escolar Editor, Madrid.
- Castro, Edgardo, 2018, "¿Un Foucault neoliberal?", *RLFP—Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. VII, núm. 2, Buenos Aires, pp. 1-32.
- Dalmau, Iván, 2018, "Michel Foucault hacia una crítica política del saber económico", *Cuestiones de Filosofía. Revista de la Es-*

*cuela de Filosofía y Humanidades*, vol. 4, núm. 23, UPTC, Tunja, Boyacá-Colombia, pp. 77-98.

\_\_\_\_\_, 2019, “Ciencias humanas y objetivación: reflexiones en torno a la crítica política del saber elaborada por Michel Foucault”, *Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras*, núm. 24, Guajuato, julio-diciembre, pp. 163-182.

\_\_\_\_\_, 2020, “Entre epistemología y política: revisitando la crítica foucaulteana del liberalismo y el neoliberalismo”, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, núm. 8, Viña del Mar, junio, pp. 219-239.

Dardot, Pierre y Laval, Christian, 2016, *Ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, La Découverte, París.

Dean, Mitchell, 2014, “Michel Foucault’s ‘apology’ for neoliberalism. Lecture delivered at the British Library on the 30th anniversary of the death of Michel Foucault”, en *Journal of Political Power*, vol. 7, núm. 3, Routledge, Londres, October, pp. 433-442.

de Lagasnerie, Geoffroy, 2012, *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Fayard, París.

*Dorsal. Revista de estudios Foucaultianos*, 2020, Dossier “Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo”, núm. 8, junio, Viña del Mar.

Foucault, Michel, 1994a, “*“Omnes et singulatim”*: vers une critique de la raison politique”, en *Dits et écrits IV 1980-1988*, núm. 291, París, Gallimard, pp. 134-161,

\_\_\_\_\_, Michel, 1994b, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et écrits IV 1980-1988*, núm. 306, París, Gallimard, pp. 222-243.

\_\_\_\_\_, Michel, 1994c, “Structuralisme et poststructuralisme”, en *Dits et écrits IV 1980-1988*, n° 330, París, Gallimard, pp. 431-457.

- \_\_\_\_\_, 1995, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, t. I, Gallimard, París.
- \_\_\_\_\_, 1997, “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France de 1975-1976*, EHESS/Gallimard/Seuil, París.
- \_\_\_\_\_, 2004a, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France de 1978*, EHESS/Gallimard/Seuil, París.
- \_\_\_\_\_, 2004b, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France de 1978-1979*, EHESS/Gallimard/Seuil, París.
- \_\_\_\_\_, 2008, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, Gallimard/Seuil, París.
- \_\_\_\_\_, 2009, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984*, Gallimard/Seuil, París.
- \_\_\_\_\_, 2012, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France de 1979-1980*, EHESS/Gallimard/Seuil, París.
- Kervégan, Jean-François, 2007, “Aporie de la microphysique. Questions dur la ‘gouvernementalité’”, en Giuseppe Duso y Jean-François Kervégan,(dirs.), *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*, Polometrica, Milano, pp. 19-40.
- Laval, Christian, 2018, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, La découverte, París.
- Lazzarato, Maurizio, 2011, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Éditions Amsterdam, París.
- \_\_\_\_\_, 2014, *Gouverner par la dette*, Les prairies ordinaires, Paris.
- Lemke, Thomas, 2003, *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Governmentalität*, Argument Verlag, Hamburg.
- \_\_\_\_\_, 2016, *Foucault, Governmentality, and Critique*, Routledge, Abingdon/Nueva York.

- Lemm, Vanessa y Miguel Vatter (eds.), 2014, *The Government of Life. Foucault, Biopolitics and Neoliberalism*, Fordham University Press, Nueva York.
- Lorenzini, Daniele, 2018, “Governmentality, subjectivity, and the neoliberal form of life”, *Journal for Cultural Research*, vol. 22, núm. 2, “How Capitalism Forms our Lives”, Lancaster, Abril, pp. 154-166.
- Mascaretti, Giovanni, 2014, “Michel Foucault on Problematization, Parrhesia and Critique”, *Materiali foucaultiani*, año III, núm. 5-6, enero-diciembre, pp. 135-154.
- Méndez, Pablo Martín, 2020, “Mirar el rostro de Medusa sin convertirse en piedra. Para una arqueo-genealogía del neoliberalismo”, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, núm. 8, Viña del Mar, junio, pp. 93-113.
- Nicoli, Massimiliano y Paltrinieri, Luca, 2019, “Platform Cooperativism. Some Notes on Becoming “Common” of the Firm”, *SAQ – The South Atlantic Quarterly*, vol. 4, núm. 118, Durham, Carolina del Norte, Octubre, pp. 801-819.
- Paltrinieri, Luca y Raffin, Marcelo, 2020, “Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo. Entrevista con Luca Paltrinieri realizada por Marcelo Raffin”, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, núm. 8, Viña del Mar, junio, pp. 303-321.
- Oksala, Johanna, 2013, “Neoliberalism and Biopolitical Governmentality”, en Jakob Nilsson y Sven-Olov Wallenstein (eds.), *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, Södertörn University, Philosophical Studies, Estocolmo, pp. 53-71.
- Prado, C. G., 2014, “Reason”, en Leonard Lawlor y John Nale (eds.), *The Cambridge Foucault Lexicon*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 424-428.
- Revel, Judith, 2008, *Dictionnaire Foucault*, Ellipses, París.

- Salinas Araya, Adán, 2020, “El análisis foucaultiano del neoliberalismo. Elementos para un balance actual”, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, núm. 8, Viña del Mar, junio, pp. 35-72.
- Virno, Paolo, 2014, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Derive Approdi, Roma.
- Zamora, Daniel, (dir.), 2014, *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Les Éditions Aden, Saint Gilles, Bélgica.

Amatto Cuña, Alejandra, *Entre lo insólito y lo extraño: nuevas perspectivas analíticas de la literatura fantástica hispanoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Hojas de Filología, 2019.

En las dos primeras décadas del siglo XXI, los acercamientos críticos a la literatura fantástica hispanoamericana han experimentado un auge que se verifica con la circulación de obras que patentizan la madurez del discurso teórico alrededor del género fantástico, sobre todo, a partir de la década de los setenta en la que se publicó *Introducción a la literatura fantástica*, de Tzvetan Todorov. En México, desde el 2015, la formación del Seminario de Literatura Fantástica Hispanoamericana de la Universidad Nacional Autónoma de México ha fomentado la discusión académica de las perspectivas analíticas más relevantes en coloquios, artículos y diversos intercambios a los que se suma esta publicación. Editado por una de las fundadoras del Seminario, Alejandra Amatto, el libro exhibe los novedosos estudios que se llevan a cabo de la narrativa fantástica hispanoamericana y sus categorías limítrofes. Conformado por 17 artículos, se divide en cuatro secciones que abarcan —por

los autores y obras analizadas— un amplio margen temporal y espacial; que inicia desde el México de finales del siglo XIX hasta la España del siglo XXI.

Mención aparte merece el estudio de Rafael Olea Franco, quien ha publicado *El otro Borges: el primer Borges* (1993), *Los dones literarios de Borges* (2006) y *El legado de Borges* (2015) y cuyo artículo introductorio, “Borges en la constitución del canon fantástico” se perfila como una propuesta que sirve para guiar la lectura del volumen en conjunto. Al colocar a Jorge Luis Borges (1899-1986) como punto de referencia en este artículo, el libro demuestra y caracteriza el surgimiento de una postulación del género que en Hispanoamérica, a partir de la década de los cuarenta, se distanció del modelo clásico europeo y que renovó de forma significativa a las literaturas de irrealidad desde México hasta el Cono Sur. Además de examinar las aportaciones de Borges en la constitución del canon regional, el estudio de Olea analiza lo fantástico a partir de mecanismos textuales, con lo que trasciende las meras clasificaciones a nivel temático, y establece una comprensión de lo fantástico como sistema textual

que es posible encontrar a lo largo de los artículos que componen el libro. Aunque se puede ubicar la filiación fantástica de Borges desde los años treinta, es hasta la publicación de la *Antología de la literatura fantástica*, compilada con Silvina Ocampo (1903-1993) y Adolfo Bioy Casares (1914-1999), en 1940, que la influencia de esta postulación se expandió por toda Hispanoamérica. Como se nos explica, entre las innovaciones de la célebre antología están la selección y el orden de los textos hasta la inclusión de relatos que no fueron escritos para ser leídos en clave fantástica y la exclusión de autores del canon. Al evaluar la labor de los antologadores, el crítico mexicano encuentra en los textos de apertura y cierre elementos metaficticiales que deben considerarse como una característica inédita y enfatiza que la influencia de Borges no sólo debe estudiarse en el polo de la escritura, sino también en el de la lectura y en su apuesta por leer diversos tipos de textos en códigos literarios. Al abordar la faceta del Borges escritor, Olea analiza “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, “El informe de Brodie” y “There are more things” para exponer los aspectos más novedosos de esta

postulación y sus diferencias con la tradición. Resulta significativo que algunas de las aportaciones descritas, como la intrusión de universos ficticios en el mundo real, las relaciones intertextuales con antecedentes textuales falsos, la inclusión de reflexiones metafísicas o la aparición de un “terror recíproco” donde la Otredad también experimenta el sentimiento de amenaza, han sido retomadas por otros escritores hasta formar un canon impensable sin la presencia del narrador y poeta argentino. Al diseccionar textos fundacionales del fantástico hispanoamericano, como “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, Olea Franco contribuye al volumen con la identificación de una serie de artificios escriturales que no han dejado de reelaborarse y que son reconocidos por los lectores a nivel mundial como rasgos distintivos de la tradición hispanoamericana. La pertinencia del artículo introductorio también radica en que permite establecer conexiones entre autores de diversos países de la región y diferentes generaciones, muestra de ello es la aparición en la segunda edición de la *Antología de la literatura fantástica*, de 1965, de autores como Julio Cortázar (1914-1984), Rodolfo

Wilcock (1919-1978) o Elena Garro (1916-1998), cuyos estilos y relatos, a su vez, han sido el modelo de nuevas generaciones de narradores, algunos de ellos analizados en el volumen.

Dividido en cuatro secciones, en la primera parte del libro se estudian varios textos escritos en el siglo XIX en México en los que es posible rastrear algunos elementos fantásticos, los relatos son una muestra de la evolución del género en el periodo, donde las tradiciones y leyendas del romanticismo, heredadas de los relatos maravillosos y milagrosos, fueron dando paso a corrientes estéticas, como el modernismo y el decadentismo, que produjeron el cuento moderno fantástico “a lo Poe”.

La segunda sección está dedicada a los fundadores y epígonos de lo fantástico argentino, con artículos que exploran la relación entre Macedonio Fernández (1874-1952) y Jorge Luis Borges, la lógica fantástica de Juan Rodolfo Wilcock, la modulación fantástica en *La cena* de César Aira (1949) y el fantástico de *Pájaros en la boca* de Samanta Schweblin (1978). El conjunto de artículos revela, además de las transformaciones en la narrativa fantástica argentina y sus

categorías limítrofes, la manera en que la crítica especializada aborda textos imposibles de clasificar dentro de un género, como los de Wilcock o de Aira, o textos de la vertiente moderna del fantástico donde aparecen nuevas formas de lo monstruoso, como *Pájaros en la boca*.

Siguiendo con las categorías limítrofes de lo fantástico y la exégesis de textos extraños o maravillosos, la tercera sección abre nuevos caminos para la crítica e identifica entrecruces inéditos. En esta parte, se reflexiona sobre la transposición del fantástico literario al cinematográfico, se comparan características que comparten dos cuentos homónimos del uruguayo Felisberto Hernández (1902-1964) y del mexicano Francisco Tario (1911-1977), se ubican elementos de lo maravilloso en los relatos eróticos de Marosa di Giorgio (1932-2004) y se expone el tratamiento paródico que Mario Levrero (1940-2004) hace del género fantástico y del policial en *Nick Carter se divierte mientras el lector es asesinado y yo agonizo*. Con estos artículos, la apuesta del volumen de presentar nuevas perspectivas analíticas se explicita, además de que se presentan una serie de

relaciones intertextuales que evidencian la vastedad del corpus que aún queda por estudiar. Ejemplo es el artículo de Alejandra Amatto, en el que se establecen vínculos entre las narrativas de Hernández y Tario que van mucho más allá de compartir el adjetivo de “raras” o “extrañas”, sino que manifiestan la existencia de dos autores que, hasta donde se sabe, no tuvieron noticia el uno del otro y que, a pesar de que vivieron distanciados geográficamente, pudieron desarrollar estrategias textuales similares. Entre las características que emparentan los relatos de Hernández y Tario, Amatto menciona “el lenguaje, la incertidumbre de los hechos referidos, la recreación de ambientes sombríos y la narración diluida de la anécdota que comprende el suceso insólito”. Estas “singularidades compartidas”, como les llama la académica a las afinidades entre Hernández y Tario, confirman la evolución de las narrativas extrañas en el siglo pasado y explican, en cierta medida, cómo la dificultad en la clasificación de algunos relatos de los dos autores, cuyas obras se movieron dentro del fantástico y sus categorías limítrofes, ha retardado su inclusión en el canon.

La cuarta y última sección, titulada “Diálogos y metamorfosis fantásticas”, se compone de cinco artículos en los que se analizan relatos de Amparo Dávila (1928-2020), José Vasconcelos (1882-1959), Rafael F. Muñoz (1899-1972), Mauricio Magdaleno (1906-1986) y José María Merino (1941). La diversidad de períodos y obras examinadas ofrece al lector una muestra de los trabajos que la comunidad crítica realiza en la actualidad. Dos artículos están dedicados a Amparo Dávila; en el primero, Fukumi Nihira ofrece dos interpretaciones: una en clave fantástica y otra en clave realista, del cuento “Música concreta”; en el segundo, Diana Catalina Escutia Barrios repasa las primeras reseñas escritas sobre el libro de cuentos *Tiempo destrozado* y registra la labor del primer crítico que detectó en la escritura de Dávila la influencia de Jorge Luis Borges y Juan José Arreola (1918-2001). Dos artículos se ocupan de identificar y explicar algunos elementos fantásticos en cuentos que forman parte de la narrativa de la Revolución mexicana. Al preguntarse qué necesitaba contar la narrativa de la Revolución que no pudiera haberlo hecho desde el realismo y por

qué algunos autores recurrieron al uso de elementos fantásticos, Conrado J. Arranz formula la hipótesis de que la inclusión de elementos fantásticos respondió a varias razones, entre ellas, el cuestionamiento a los planteamientos positivistas de la educación del antiguo régimen, “a una reivindicación de lo indígena y de su campo cultural que había sido damnificado”, y a una forma de subjetivar la experiencia de lucha fratricida que experimentaba el país. En un magistral análisis del cuento “La cuerda del general”, de Rafael F. Muñoz, Jazmín G. Tapia escudriña los mecanismos textuales del relato y concluye que la puesta en crisis de los paradigmas que explican la realidad al interior del texto, la postergación como principio articulador del suspenso y el carácter destabilizador del suceso sobrenatural le aseguran un lugar a este relato dentro de la tradición del cuento fantástico mexicano. El artículo que cierra el volumen, escrito por Claudia Cabrera Espinosa, está dedicado a “Las metamorfosis en la narrativa breve de José María Merino”. Un cierre que nos advierte que los temas más antiguos del género fantástico, como es el de las metamorfosis, siguen

siendo reinventados y resignificados hasta nuestros días.

La abundancia de temas y enfoques sobre lo fantástico tratados en el volumen impiden una lectura rápida o superficial del libro en su conjunto y, en cambio, ofrecen la posibilidad de convertirse en un material de consulta útil para los interesados en temas específicos. Hasta aquí, no he hecho más que enumerar algunos aspectos que den cuenta de la diversidad de objetos de estudio y perspectivas analíticas reunidos. Considero uno de los mayores logros del libro el representar un intento riguroso de examinar autores y obras calificadas como “inclasificables” y, no pocas veces, excluidos del ámbito académico por el desafío crítico que representan. También resulta de gran valor la vitalidad del discurso teórico y crítico sobre las literaturas de irrealidad que se comprueba, al terminar la lectura del libro, se está dando en nuestra región, lugar de nacimiento de escritores y escritoras fantásticos, insólitos y extraños.

Patricia Sánchez Aramburu  
Universidad Nacional Autónoma  
de México

Edith Negrín, *Letras sobre un dios mineral. El petróleo mexicano en la narrativa*, El Colegio de México / Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

Bajo un título que evoca aquel críptico poema de Jorge Cuesta, “Canto a un dios mineral”, y un epígrafe de José Emilio Pacheco, extraído de su libro *La edad de las tinieblas*, en el que el petróleo flota en el quinqué para dar a la noche un olor “a luz carbonizada”, la investigadora Edith Negrín publica *Letras sobre un dios mineral. El petróleo mexicano en la narrativa*, un estudio en torno a las obras literarias que se han ocupado del petróleo mexicano. El volumen, este caso en coedición con la Universidad Nacional Autónoma de México, forma parte de la colección de libros “Estudios sobre Energía”, del Programa de Energía que se desarrolla en El Colegio de México bajo la coordinación de la profesora e investigadora Isabelle Rousseau. *A priori*, esto tiene dos implicaciones de enorme relevancia. Por un lado, el espacio tan notable que un estudio literario, este en concreto repartido su carácter entre lo historiográfico y lo crítico, ocupa dentro de una serie de estudios de ciencias sociales sobre un fenóme-

no histórico, político y social que tuvo tanta trascendencia en la configuración del “México moderno”. Por otro lado, la adjetivación de “petróleo” y no de “narrativa”, permite a la autora ampliar el corpus de estudio a aquellas obras extranjeras –la mayoría de las cuales son de autores estadounidenses y poco conocidas por nuestra tradición–, cuyo tema principal es la explotación petrolera que se llevó cabo en tierras mexicanas, lo cual supera el alcance de estudios que se habían realizado hasta el momento con una perspectiva historiográfica.

En este último sentido y, por tanto, desde el punto de vista de los estudios literarios, el presente volumen supera en amplitud y profundidad a aquel de Luis Mario Schneider que fue referencia fundamental para estos estudios: “La literatura del petróleo en México”, ponencia del coloquio “México a cincuenta años de la Expropiación Petrolera”, que posteriormente se incluyó en las *Memorias* (UNAM, 1989) y más tarde en *La novela mexicana entre el petróleo, la homosexualidad y la política* (Nueva Imagen, 1997). En este último libro, el ensayo de Schneider dedicado al petróleo ocupa aproximadamente unas 50 páginas y se reco-

noce deudor de dos tesis anteriores sobre el tema, la de Helen Louise Rapp y la de María de Lourdes López Alcaraz (63), de 1957 y 1976 respectivamente. Schneider parte de la hipótesis de diferenciar esta literatura del petróleo de aquella sobre la Revolución, a pesar de sus vínculos ineludibles o compartidos (15), hipótesis que también asume la investigadora Edith Negrín, que, aunque reconoce también esta deuda, prefiere enraizar este trabajo en los estudios sobre la narrativa mexicana de intención testimonial, en los que ella, sin duda, es un referente académico.

*Letras sobre un dios mineral* se divide entonces en seis grandes partes, cuyo criterio responde principalmente a uno cronológico, aunque, también dentro de este, podemos observar una clasificación estética y temática para aglutinar las diferentes obras. Como muestra, las tres primeras partes separan a los escritores de origen mexicano de los extranjeros: la primera, reúne las obras de Jack London, Isabel Ostrander y Joseph Hergesheimer; la segunda, las de Francisco Monterde, Mauricio Magdaleno, José Manuel Puig Casauranc y Xavier Icaza; la tercera, las de Upton Sinclair, B. Traven y Carleton Beals. La cuarta,

sin embargo, reúne, por ejemplo, la obra de los mexicanos Gregorio López y Fuentes, José Mancisidor, Héctor Raúl Almanza y otros, con la de Evelyn Waugh; mientras que la quinta y sexta parte se enfoca en la tradición literaria mexicana hasta llegar incluso a la actualidad, con autores como Luz Aurora Fernández de Alba y Francisco Martín Moreno. Cada una de estas partes está dividida a su vez por capítulos dedicados al análisis concreto de la obra, siguiendo a grandes rasgos un esquema tradicional para el análisis de una obra literaria: contexto de la obra y recepción crítica, análisis literario (tema, personajes y recursos) y evaluación o crítica individual. El lenguaje del libro oscila entre uno más técnico —para referirse tanto a recursos de la literatura y la historia para trenzar significados como a referencias de la tradición literaria— y otro más divulgativo —que permite también el acceso a un público más general no tan familiarizado con el tema—, como se puede comprobar tanto en el amplio espacio dedicado a la descripción de los argumentos de las obras analizadas, como en la composición de párrafos con una sola oración, aspecto que sin duda agiliza la lectura.

En cuanto a la recreación y explicación del contexto socio-político de la narración, de la diégesis, por un lado, la autora se apoya en numerosas referencias a fuentes de carácter histórico, en especial, *Las raíces del nacionalismo petrolero en México* (2009), de Lorenzo Meyer, y *Petróleo y Nación (1900-1987)*, de este mismo autor e Isidro Morales, con las que entabla un diálogo fructífero y profundo; por otro lado, se apoya también en una amplia investigación en torno a la crítica genética de cada una de las obras, así como en su recepción crítica, herramientas propias de los estudios literarios que permiten descifrar la historia testimonial contenida en la novela y el artefacto literario que la recrea. La investigadora, por tanto, lleva a cabo un minucioso trabajo de diálogo entre el contexto del autor a la hora de elaborar su obra y el contexto de la obra en el que se produce la narración, además de rastrear aquellos relatos o testimonios que fueron quizá semilla del relato final, así como las reacciones o consecuencias que la obra tuvo en los lectores, aspecto que, en el caso de esta literatura del petróleo, es fundamental, porque muchas de las obras se publicaron en momentos

centales de la historia del petróleo en México. Así, por ejemplo, al posicionamiento de la Revolución institucionalizada frente a la explotación petrolera extranjera en territorio nacional, responden *Oro negro*, *Mapimí 37*, *La hermana impura* y *Panchito Chapopote*, de 1927 y 1928, mientras que, a la propia expropiación petrolera de 1938, responden *Huasteca* y *Robbery Under Law*, ambas de 1939. Estas transferencias entre la historia y la literatura, es decir, entre la historia de la nación, la historia recogida en la narración y la historia de la obra literaria, nos regalan a los lectores conclusiones como aquella que permitiría afirmar que las prácticas ideológicas en la política institucional determinan también las perspectivas narrativas de la obra, y a través de esta es posible interpretar lo que en los discursos políticos oficiales eran voces impuestas por las políticas presidencialistas o verdaderos impulsos revolucionarios. Esto se puede inferir a partir del comentario que hace la investigadora en torno al papel del escritor y secretario de Educación Pública, José Manuel Puig Casauranc (133). En este sentido, el presente volumen traslada a los lectores una visión

plural que no evade a escritores incómodos, como el caso de Evelyn Waugh o de otros nacionales que desempeñaron puestos de responsabilidad pública, lo cual permite ampliar la óptica y observar, por un lado, la recreación del sistema cultural de la época, por ejemplo, cuando relaciona magistralmente la obra de Icaza y de López Velarde con los grabados de Alva de la Canal (148), y, por otro lado, las posibilidades de actuación o de intervención de la propia literatura en el contexto socio-político (y no solo al contrario, como suele ser la dirección más estudiada), ya que, como afirma la investigadora, “la escritura novelística permite acceder a una verdad mayor que la de la exactitud de los datos. En este caso la ficción documenta la injusticia, impunidad y descomposición del sistema político nacional” (332).

Además, Edith Negrín analiza también a partir del papel que los obreros y las masas desempeñan en la obra, lo cual responde a una de las líneas de investigación que la autora ha seguido a lo largo de su trayectoria académica; esto enriquece el análisis porque en muchos casos las novelas son conservadoras o muestran la perspectiva de las clases sociales privilegiadas

o dominantes. Esta característica y el hecho de que la investigadora manifieste –en ocasiones de forma muy clara– el papel contradictorio de la narración en relación con la política nacional e internacional, así como que termine el análisis de cada obra con una valoración, otorga a este volumen un carácter muy personal, de culminación de una línea académica a la que ya había dedicado estudios relevantes en diferentes artículos y capítulos, tanto académicos como divulgativos.

El resultado del análisis propiamente literario que hace Negrín de cada una de las obras, no es menos sorprendente en algunos casos. El énfasis lo pone en el análisis de los personajes, casi siempre estableciendo una primera división entre aquellos nacionales y los extranjeros, y también entre los que representan a diferentes clases sociales, lo cual conduce a un amplio muestrario de tipos que, por un lado, permite la comparación entre las diferentes novelas y periodos, y, por otro lado, la lectura de estos personajes como metáforas de la historia, transparentando de nuevo las relaciones entre ambas disciplinas. Esta lectura de personajes contribuye al establecimiento de los tópicos, motivos y temas de

esta literatura del petróleo, como, por ejemplo, la recurrencia al hecho del “incendio como instrumento de los mexicanos para protegerse de la agresión extranjera” (347).

Con *Letras sobre un dios mineral. El petróleo mexicano en la narrativa*, a los lectores nos quedan claros los rasgos que caracterizan a esta novelística, las peculiaridades que aporta cada una de las obras a esta suerte de subgénero, la extraordinaria experiencia de leer la historia y la literatura en ambas direcciones, la necesidad de incluir aquellas novelas extranjeras, especialmente estadounidenses, para

poder leer de una forma más completa esta historia común. Edith Negrín culmina en este volumen una línea de investigación importante en su trayectoria académica, entrega a la comunidad una obra de referencia al respecto y, con un completo apéndice de todas las “obras sobre el petróleo mexicano y la vida social” que incluye al final del volumen, garantiza numerosos caminos por los que puede continuar la crítica.

Conrado J. Arranz Mínguez  
Instituto Tecnológico  
Autónomo de México

Mauricio Beuchot Puente, *Teoría estética, la resurrección del arte*, México, Editorial Orfila, 2018.

En la obra que se reseña, la hermenéutica analógica se enfrasca en la aventura de resurgir el arte. Después de una situación en donde la expresión artística se consideró anquilosada por el paso de los años, Mauricio Beuchot retoma la búsqueda por una estética centrada en la analogía. Dicha postura ubica la interpretación objetiva entre la univocidad del significado artístico y la equívocidad que puede tener las diversas corrientes estéticas.

La estética en la historia de la filosofía se sitúa desde la edad antigua. La medida, la proporción, el orden y la magnitud, son características en las corrientes pitagóricas y platónicas. En la Edad Media, a su vez, se integra la unidad, la igualdad y la numeración, lo que da realce a la proporción, a la integridad y a la claridad. Desde entonces, se hace presente la analogicidad como parte de la objetividad del pensamiento. En la época moderna, el estudio de la percepción y la sensibilidad contribuyen a considerar la fundamentación de la metafísica, bajo la óptica de una disciplina rigurosa y científica.

Este planteamiento condujo a una revalorización crítica de la estética y de su materialidad. Finalmente, la época moderna nos plantea posvanguardias, mejor dicho, distintas interpretaciones sobre el fenómeno de lo hermoso y lo bello. Lo que a su vez, nos permite comprender las distintas formas de diálogo que tiene la ciencia de la interpretación y la realidad. En contraste, encontramos la estética en México, en donde pensadores como Pedro José Márquez, Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Francisco Larroyo, Adolfo Sánchez Vázquez y otros desarrollaron la estética desde la generalidad de lo bello, la historia de la concepción del arte estético y la analogicidad que se encuentra en la historia de las distintas corrientes artísticas. El autor encuentra en la misma historia del pensamiento mexicano semillas de una interpretación que atiende a lo real y lo racional, sin dejar de conjugar estos dos aspectos a un mismo tiempo.

Posteriormente, se nos presenta la hermenéutica analógica en la estética analógica. La estética se hace presente desde la filosofía del arte. Lo que hace evidente la forma material que tiene el gusto y su apreciación. De igual manera,

se hace palpable el carácter cognitivo e intelectual que tiene el juicio estético, dejando una clara y estrecha relación con las mismas variables antropológicas y epistemológicas que se manejan desde la antigüedad. Es decir, la belleza y la teoría de lo bello, nos conduce necesariamente a la perspectiva sobre las ideas de lo hermoso y lo bueno. Esto implica el desarrollo de la interpretación, que se ha mantenido cercana a la valorización de los fenómenos y no solamente cercana a la interpretación de los textos. Beuchot considera que, las teorías interpretativas contienen una ampliación del discurso interpretativo. Es algo que va más allá de las líneas escritas para llegar a las formas y fenómenos de la misma realidad. Desde esta lógica de sentido, la analogía se incorpora como parte natural del pensamiento y del razonamiento, por lo que una adecuada interpretación proporcional, buscará en todo momento el justo valor del juicio estético bajo una teleología que otorgará realidad, espacio, presencia y diálogo a las partes que conforman el fenómeno percibido artísticamente.

Beuchot, intenta regresar a los fundamentos de la formación del pensamiento a través de la necesi-

ria antropología filosófica para la estética, la cual, no se separará de la prudencia, de la imitación y de la razón. Por tal motivo, el sujeto, como animal hermenéutico, despliega su capacidad de iconicidad y de sentido, bajo las más diversas formas de expresión, siendo capaz de gozo, anhelo y degustación, ante dichos fenómenos artísticos. Una estética analógica como proyecto, supera los ideales limpios, diáfanos de contornos definidos, para pasar a una expresividad artística que implica la alegoría, la metáfora y la metonimia. Naturalmente, un proyecto así, supera las inconsistencias de la irracionalidad o relativismo postmoderno, llevando al arte a un nuevo surgimiento en un futuro no muy remoto. Se observa la inserción de la dimensión axiológica en la apreciación del fenómeno artístico, pero además, la inserción de la dimensión moral con la que se realiza el juicio estético.

En el caso de la construcción de esta estética analógica y significativa, debemos atender a los siguientes puntos. El *primero*, la estética es en sí misma una formación teórica sobre lo bello, su sentido, su existencia y sus manifestaciones. *Segundo*, lo bello, como

fenómeno netamente humano, contiene la proporción como una condición necesaria y suficiente, sin embargo, su esplendor no es una condición necesaria pero sí suficiente para expresarse y desarrollarse. *Tercero*, una hermenéutica significativa de la estética no solo relaciona la estética con la hermenéutica, sino que hace posible acercarse a su sentido ontológico profundo para comprender sus elementos axiológicos que la componen. En este aspecto, sus valores implican el carácter simbólico del arte, su relación interpretativa entre lo bello y la analogía, más la iconicidad que implican dichas relaciones. *Cuarto*, la antología de la belleza debe ser una recuperación de lo óntico-real y la racionalidad. Su aceptación en integración favorece el pasar de la muerte del arte, a la vitalidad y espiritualidad de la misma. *Quinto*, el arte relaciona el símbolo y la analogía, no solamente con el más allá de lo racional, que le ubica la objetividad de lo conceptual y de lo material, sino que además, otorga a la dialéctica y a la lógica de la expresión, buscar la singularidad y la individualidad de la personalidad humana.

La muerte del arte pasa así a su resurrección, siempre y cuando

entendemos nuestra época como una necesidad de cambio. Nuestro mundo globalizado y comercializado requiere una revisión de lo diferente respecto a las creencias que configuran el arte. De esta manera, el autor señala que la estética es un fénix que resurge en sus propias cenizas.

Sin embargo, para pasar a la interpretación-acción artística se requiere revisar la formulación de materia y formal del arte, es decir, considerar el nuevo hileformismo estético. Este va más allá de su muerte, implica el nuevo asombro. Pero al señalar el nuevo asombro, se debe considerar lo distinto, lo diferente y lo extraño. Se requiere respetar los cánones epistemológicos con los que se construyen las expresiones artísticas. Como ejemplo, la poesía y la ética.

Respecto a la ética y la estética, la analogicidad se hace presente entre el movimiento circular de la perfección humana y la búsqueda de la sabiduría que implica la moral. La ética contiene diversas teorías, pero es notorio cómo la conducta misma conlleva un proyecto de desarrollo personal. Es así como la proporcionalidad, la parte, la totalidad, la dinamicidad y la conjugación de ideas adyacentes a

la bondad y la justicia conceden el emprendimiento de juicios objetivos o claros, respecto a la conducta y valor trascendente de los actos.

Las aplicaciones de la interpretación icónica al arte, por su parte, son la relación de la filosofía con la poesía con los tropos literarios, especialmente la metonimia y la metáfora; además de la renovación del mismo arte que se encuentra lleno de simbolismo e interpretación. Esto se puede recorrer a la simbología religiosa, icónica, megalítica, arquitectónica, minimalista y científica.

En cuanto a la estética, la poesía y la filosofía, se observa que cuentan con una estrecha relación, debido a que comparten el uso del significado de numerosos conceptos. De manera especial la estética aplicada a la poética, muestra una constante relación al compartir las figuras simbólicas y características lingüísticas en común, lo que no impide analogizar sus tropos literarios. Estos procesos dan fuerza y expresividad a la poesía. Un ejemplo muy característico es la obra poética de Hans Paul Manhey, quien imprime una fuerte reflexión filosófica en su saga hecha canto. En la obra poética de Manhey se correlacionan los significa-

dos del lenguaje a través de expresiones lingüísticas que simbolizan realidades tanto experimentables como ideológicas, lo que permite pasar de lo interpretativo-conceptual y racional, a lo interpretativo-asimilado y contemplado. Lo estético se acerca así a sus orígenes, que escudriñan tanto lo sensible como lo intelectivo.

En el mundo de la teoría estética actual, comúnmente rechaza la metafísica de la presencia, es decir, rechaza las expresiones ontológicas que manifiestan ciertas realidades. Dentro de este conjunto de realidades tenemos ideas o conceptos, muchas veces hacen referencias a objetos que solo existen en la mente, pero que son consideraras como palpables para el común denominador de las personas. En este rechazo se incluye la epistemología de la representación, que hace alusión a las formas de conocer y dar a conocer ciertas ideas y conceptos, que representan o referencian objetos reales. Algunas veces son objetos de forma tangible y física, pero otras veces son meramente conceptuales e imaginativos.

En otras palabras, se niega lo trascendental de lo real y al mismo tiempo, se duda de la realidad de lo representado. Se visualiza así el

relativismo y la irracionalidad. Por lo tanto, para resurgir y retomar lo auténtico que fundamenta lo real y lo cognitivo, es decir, examinando la parte ontológica que requiere dar materialidad al arte, más lo que requiere ser reconocido epistemológicamente como singular o expresivo, se implica ir a la analogía y a la metafísica en su horizonte apropiado y profundo. Esto será una estética analógica o icónica que nos hace itinerantes, pero a la vez nos genera la capacidad de acercarnos sabiamente a aquello que nos da gusto y belleza.

El autor nos traslada así, a la construcción de una realidad dinámica. Al mismo tiempo, nos remite al proyecto que retoma lo expresivo, con asombro e interés, para reconocer el horizonte de significados de lo que es hermoso, importante y necesario.

Luis Gabriel Mateo Mejía  
Docente en línea en el IF

Silvia Andreli Díaz Navarro  
Consultora y Capacitadora de  
Tecnología Educativa



## Sobre los autores

Liliana Guadalupe Chávez Díaz

Es doctora en Español (Ph.D. Spanish, University of Cambridge). Se especializa en narrativa latinoamericana de los siglos xx y xxi. Su principal línea de investigación son los géneros de no ficción en español, particularmente la relación entre periodismo y literatura, así como la literatura de viajes de mujeres. De 2018 a 2020, fue investigadora en estancia posdoctoral Conacyt, adscrita al programa de Maestría en Literatura Mexicana Contemporánea de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Azcapotzalco, donde impartió cursos sobre periodismo literario, literatura en medios de comunicación y escritura creativa. Actualmente es profesora asociada del Departamento de Sociología de la misma institución. Ha sido académica visitante en Columbia University en EUA, en la Universidad de Buenos Aires y la Fundación Tomás Eloy Martínez en Argentina, así como en el Ibero-Amerikanisches Institut en Alemania. También ha sido becaria de la Fundación Carolina en España y la Fundación para un Nuevo Periodismo Iberoamericano en Colombia. Recientemente ha publicado artículos en *Textos Híbridos, Lingüística y Literatura y América*, así como capítulos en los libros *Literary Journalism and Latin American Wars* (Université de Lorraine, 2020), *The Limits of the Human in Latin American Culture* (University of Florida, 2020) y *Migration, Indigeneity and Trauma* (Routledge 2020), entre otros. Como periodista, ha publicado en medios de comunicación como *El Universal, Milenio,*

*Sinembargo.mx* y *Nexos*. En 2021, la editorial Bloomsbury Academic publicará su tesis doctoral con el título *Latin American Documentary Narratives: The Intersections of Storytelling and Journalism in Contemporary Literature*.

Verónica Hernández Landa Valencia

Es doctora en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son: retórica, relaciones entre literatura, historia y sociedad, mujeres fatales, novela corta y novela histórica hispanoamericanas. Es candidata a investigadora nacional en el Sistema Nacional de Investigadores. Funge como miembro del consejo asesor de la colección *Novelas en la Frontera*, además de ser investigadora invitada y miembro del comité editorial de esta y de la colección *Novelas en Tránsito*, ambas del proyecto “Lecturas transversales de la novela corta en México”, dirigido por Gustavo Jiménez Aguirre del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, financiados por Conacyt y FONCA.

Ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales, y cuenta con distintos artículos publicados por revistas de prestigio en México y el extranjero. También es coeditora del libro colectivo *Ligera de equipaje. Itinerarios de la novela corta en México* (UNAM, 2019). Entre sus últimas publicaciones se encuentran también “Tópicos. Una propuesta de definición para el estudio del funcionamiento retórico de la *femme fatale*”, en el libro *Arte retórica y análisis literario* (UAM, 2020), “Estrategias retóricas en la pugna por la memoria histórica: el ejemplo de la Inquisición en la República Restaurada” en la revista *Rétor* (2018).

Ha sido docente en la UNAM desde hace 10 años. Los últimos cinco como profesora de tiempo completo en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, donde coordina el Seminario Retórica, Literatura y Docencia e imparte, entre otras, las asignaturas de

## Teoría de la Crítica Literaria, Retórica y Temas Selectos de Narrativa Mexicana.

Luz Eugenia Aguilar González

Doctora en educación y profesora investigadora adscrita al Departamento de Letras de la Universidad de Guadalajara. Socia del Consejo Mexicano de Investigación Educativa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Pertenece al cuerpo académico consolidado (UDG-CA-740): Lenguaje, literatura y literacidad. Profesora con reconocimiento del Programa para el Desarrollo Profesional Docente (PRODEP). Líneas de investigación: Literacidad académica, comunicación educativa y análisis crítico del discurso literario. Publicaciones: con Giovanna Georgina Ramírez Cerón, “Análisis del contexto discursivo de sitios web dirigidos o diseñados por jóvenes católicos”, *Revista Inclusiones* (vol. 7, núm. especial, 2020, pp. 206-228); con Enrique Casillas Padilla y Gilberto Fregoso Peralta, “La motivación en estudiantes universitarios con habilidades de escritura. Sus prácticas de escritura académica”, *Revista electrónica Leer, escribir y descubrir* (vol. 1, núm. 6, 2020, pp. 19-26).

Mayra Margarito Gaspar

Doctora en Educación y profesora-Investigadora adscrita al Departamento de Letras de la Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Pertenece al Cuerpo Académico Consolidado (UDG-CA-740): Lenguaje, literatura y literacidad. Profesora con reconocimiento del Programa para el Desarrollo Profesional Docente (PRODEP). Líneas de investigación: Lenguaje, identidad y análisis del discurso en textos literarios. Últimas publicaciones: “El héroe revolucionario desmitificado en *Los*

*relámpagos de agosto*”, *RICSH Revista Iberoamericana de las Ciencias Sociales y Humanísticas*, (vol. 1, núm. 8, 2018); con Silvia Quezada Camberos, “La literatura como representación de la cultura mexicana para hablantes de español como lengua extranjera”, en *RIDE. Revista Iberoamericana de Investigación y Desarrollo Educativo* [online] (vol. 9, núm. 17, 2018, pp. 494-506).

Jesús Humberto Santivañez Valle

Licenciado en Pedagogía y Humanidades en la Especialidad de Español y Literatura (UNCP). Egresado de la Maestría en Literatura Infantil – Juvenil y Animación a la Lectura en la Universidad Católica Sedes Sapientiae (UCSS). Ejerce la docencia de Aptitudes Comunicativas e Investigación en el Centro de Estudios Preuniversitarios de la UNCP (Cepre-UNCP). En el plano literario ha publicado los libros *Pintura de amor y otros cuentos arcoíris* (Apogeo, 2016) y *El poemario natural* (Bookyachay, 2018). Colabora con artículos críticos sobre literatura infantil y juvenil en el quincenario huancaíno *30 minutos* editado por Save the Children. Las líneas de investigación que desarrolla se relacionan con la cuentística infantil y juvenil peruana. En 2019, ha participado en el III Congreso Internacional Antonio Cornejo Polar “Migración, fronteras y desplazamientos en las literaturas latinoamericanas” (CELACP) con la ponencia “Sujeto migrante y explotación laboral infantil en *El retoño* de Julián Huanay”. El artículo “Equilibrio de contrastes en la narrativa fantástica de *El hipocampo de oro* de Abraham Valdelomar” fue publicado en 2019 en la revista científica *Horizonte de la Ciencia* editada por la Unidad de Posgrado de la Facultad de Educación de la Universidad Nacional del Centro del Perú.

María del Sol Morales Zea

Doctora en Historiografía por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad -Azcapotzalco, actualmente realiza una estancia postdoctoral en la Universidad de Guanajuato. Su trabajo se concentra en la historia cultural y la literatura comparada, específicamente en la línea de relaciones entre la historia, la literatura y el cine. Últimas publicaciones: “Crítica y simbolismo en *Posdata* de Octavio Paz”, *Revista Fuentes Humanísticas* (vol. 45, 2013); “El cine mexicano y la historia patria. La hispanofilia como base del discurso historiográfico”, en Víctor Díaz Arciniega (coord.), *Transculturación, mutaciones y vigencia* (UAM, 2017); “Juárez y Maximiliano. Contrastes de la narración en el cine y la literatura”, *Revista Fuentes Humanísticas* (vol. 61, 2020).

Diana Aurenque Stephan

Filósofa chilena. Licenciada en educación en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile (USACH), doctora en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania y *habilitada* en ética médica (*Privatdozentin*) por la Eberhard Karls Universität Tübingen, del mismo país. También ha cursado estudios post-doctorales de bioética en The Kennedy Institute of Ethics, Georgetown University (USA). Actualmente es académica del Departamento de Filosofía y Vicedecana de Investigación y Postgrado de la Universidad de Santiago de Chile (USACH). Dentro de sus últimas publicaciones destaca el libro *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches: Ihre Genese, Bedeutung und Rezeption* (2018); así como el texto colaborativo “Ethical-Medical Orientations for the attention of critical patients in the Covid-19 Pandemic Context” (2020). Otros artículos: “La enfermedad como rasgo humano. Hacia una consideración de la enfermedad en cuanto

fenómeno existencial”, con F. Jaran (2018), “Nietzsche y ‘su ética de la amistad’: Con y contra la tradición” (2018), entre otros. Su próximo libro, *Animales enfermos: filosofía como terapéutica* aparece a principios de 2021. Sus áreas de investigación incluyen: Filosofía alemana, Antropología Filosófica, Filosofía de la Medicina, Ética y Bioética (en particular, ética médica).

Guillermo Sergio Espinosa Proa

Es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Su adscripción es en la Unidad Académica de Docencia Superior, Unidad Académica de Filosofía, de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Sus líneas de investigación son: Filosofía moderna y contemporánea, Filosofía del arte, Filosofía de la religión, Antropología. Sus publicaciones recientes son; *El enigma diurno. La escritura neutra de Maurice Blanchot*, (Arena Libros. 2019) y *La selva y el concepto. Filosofía y antropología* (Taberna Libraria, 2019). Su más reciente artículo fue “Filosofía y lucidez”, *Revista FILHA* (núm. 21).

Héctor Sevilla Godínez

Doctor en Filosofía por la UIA, Ciudad de México. Es Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Filosófica de España y del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt. Labora en la Universidad de Guadalajara (México). Ha publicado 14 libros y más de 100 artículos en revistas de diecisiete países, destacando sus líneas de investigación centrales: el nihilismo, la filosofía de la religión, la mística y la ontología.

### Agustín Lucas Prestifilippo

Doctor en Ciencias Sociales (UBA), Magíster en Estudios Literarios (UBA) y Sociólogo por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente en la misma universidad en el área de Teoría Social de la carrera de Sociología. Es autor del libro *El lenguaje del sufrimiento. Estética y política en la teoría social de Theodor Adorno* (Prometeo, 2017) y ha publicado numerosos artículos sobre teoría social, filosofía y crítica cultural. Sus principales áreas de investigación son: la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, la filosofía estética, los estudios literarios y la sociología del neoliberalismo. Participa en calidad de miembro de un grupo de investigación Plurianual de CONICET sobre la democracia en América Latina, y también forma parte de un grupo UBACyT de sociología de la cultura.

### Ezequiel Ipar

Sociólogo (UBA). Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Sao Paulo (USP). Es Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesor en el área de Teoría Sociológica en las universidades de Buenos Aires (UBA). Actualmente dirige un proyecto del CONICET de sociología crítica de la democracia en América Latina y participa como investigador responsable en proyectos sobre Política y Cultura. Sus principales áreas de investigación son: la Teoría Crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt, la filosofía de la Dialéctica Negativa, la sociología de la democracia y la crítica de las ideologías.

Gisela Catanzaro

Es socióloga y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Investigadora del Instituto Gino Germani y Profesora Adjunta en las carreras de Ciencia Política y Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Ha publicado los libros *La nación entre naturaleza e historia. Sobre los modos de la crítica* (FCE, 2011) y *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la modernidad* (Gorla, 2003, en coautoría con Ezequiel Ipar). Actualmente dirige un grupo de investigación que busca indagar en las afinidades y rupturas existentes entre la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y el (Post)estructuralismo francés, y codirige el Proyecto CONICET “Dilemas de la democracia (y el capitalismo) en la Argentina”. Entre sus últimas publicaciones se encuentran los artículos “¿Cómo leer el neoliberalismo contemporáneo? Algunos desafíos de la crítica ideológica del momento actual”, *Argumentos. Revista de crítica social* (IIGG/FSOC/UBA, núm. 21, 2019); “Hacia una dialéctica de la autonomía: encrucijadas del individuo en el neoliberalismo”, *Revista Intersticios Sociales* (Colegio de Jalisco, núm. 18, 2019; escrito en coautoría con Lucía Wegelin); “The New Neoliberal Turn in Argentina: Omnipotence, the Sacrificial Mandate, and the Craving for Punishment”, *Critical Times* (International Consortium of Critical Theory/Duke University Press, núm. 2, 2019; escrito en coautoría con María Stegmayer), y “Para una dialéctica de la igualdad. Revisitación del ‘antihumanismo’ de Althusser cincuenta años después”, *Revista Delito y Sociedad* (año 27, núm. 45, 2018).

Natalia Romé

Es Profesora Titular de la Universidad de Buenos Aires, investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA), donde coordina el Programa de Estudios Críticos sobre Ideología, Técnica y Política y dirige en Proyecto “Ideología y subjetivaciones políticas. Tendencias neoliberales en una coyuntura sobredeterminada. Argentina 1976-2019”. Es Directora de la Maestría en Comunicación y Cultura de la Universidad de Buenos Aires. Doctora en Ciencias Sociales, Magíster en Comunicación y Cultura, Licenciada en Ciencias de la Comunicación. Sus principales líneas de investigación giran en torno a la Teoría de la ideología y la Reproducción Social, articulaciones entre Marxismo y Psicoanálisis en el marco de la tradición althusseriana y la Teoría materialista del discurso. Entre sus últimos artículos se encuentran “Que faire (with Discourse)? A materialist approach to discourse, ideology and politics in neoliberal conjuncture”, *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* (t. LVIII, núm. 152, 2019, pp. 67-81); “Maquiavelo lector de Lacan. Notas sobre el vínculo entre discurso e inconsciente en la teoría althusseriana”, *Revista Teoría y Crítica de la Psicología* (núm. 13), y “¿Hay algo allá afuera? Gravitación del problema althusseriano de la temporalidad en la teoría pecheutiana de los procesos discursivos”, *Fragmentum* (vol. 54, 2019, pp. 223-258). Y entre los libros: *El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política* (EDULP, 2015), el volumen colectivo *El asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos*, (CLACCO-IIGG, 2020) y *For Theory* (Rowman & Littlefield), de próxima aparición. Es miembro de RELEA.

## Mandela Indiana Muniagurria

Licenciada en Ciencia Política (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires), doctoranda en Ciencias Sociales por la misma casa de estudios y becaria doctoral del CONICET (Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA). Estudia las nociones de “ambivalencia” y “ética” en el pensamiento político de Judith Butler, y su entrecruce con la ontología lacaniana. Es docente auxiliar en la materia de Filosofía, en la cátedra titulada por el Dr. Miguel Ángel Rossi (Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires). Participa del proyecto UBACYT dirigido por el Dr. Rossi titulado “El lazo social como problema en la Teoría y Filosofía Política Contemporánea” (2016-2019), en el que ha contribuido con un capítulo titulado “No matarás: La demanda vulnerable del Otro, la conmoción del yo” en el libro compilatorio de reciente publicación *La política y lo político en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis*.

## Miguel Ángel Rossi

Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de San Pablo, Titular Regular en la Cátedra de Teoría Política y Social I en la Carrera de Ciencia Política (FSOC-UBA). Investigador principal del CONICET (IESYPPAT-UNPSJB), abocado a la problemática del lazo social en la tradición y actualidad de la teoría política, así como también al estudio estudio de la noción de sujeto, siendo central para ello las coordenadas lacanianas relativas a los registros de lo real, lo simbólico y lo imaginario en tanto nodales para dar cuenta de la permanencia de ciertos discursos con sus respectivos quiebres epocales. En este recorrido se insertan algunas de sus últimas contribuciones, tales como la compilación de su reciente libro –coordinado junto a la profesora Elena Mancinelli– titulado *La política*

*y lo político en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis*, el capítulo de su autoría “Lacan y el posfundacionalismo”, en donde muestra la potencia de lo real, entendido como dislocación, para dar cuenta de la dinámica de la política y del populismo; el volumen organizado junto al Dr. Laleff Ilieff titulado *Disquisiciones sobre el (neo)liberalismo en el mundo contemporáneo* (2018), su capítulo “Afectividad y temporalidad de un nuevo capítulo del neoliberalismo”; y sus artículos “Acerca del fetichismo de la ley”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* (2020) y “Discurso y Lazo Social: del Otro que existe a la Inexistencia del Otro”, *Crítica* (2018).

Marcelo Raffin

Es investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Profesor Titular Plenario Regular de Filosofía en esa universidad. Doctor en Filosofía por la Universidad de París 8 Vincennes-à-Saint-Denis; posee, asimismo, una Habilitación en Filosofía (HDR –*Habilitation à diriger des recherches*–) por la misma universidad. Director del Programa de Estudios Foucaultianos (PEF) de la UBA. Ha publicado, entre otros libros, fungiendo como director: *Verdad y subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)* (2020); de su autoría: *Droits de l'homme, sujet et devenir. L'expérience contemporaine du Cône sud d'Amérique latine* (2017), y como editor: *La noción de política en Agamben, Esposito y Negri* (2015). Sus investigaciones se centran en los problemas de la política y la subjetividad, el neocolonialismo y la decolonialidad, la producción de derechos y los derechos humanos.

## UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rector General

*Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino*

Secretario General

*Dra. Cecilia Ramos Estrada*

Secretario Académico

*Dr. Sergio Antonio Silva Muñoz*

Secretario de Gestión y Desarrollo

*Dr. Jorge Alberto Romero Hidalgo*

Director de Extensión Cultural

*Mtro. José Oswaldo Chávez Rodríguez*

Coordinadora Editorial

*Dra. Elba Margarita Sánchez Rolón*

Secretario Técnico de la Cátedra

José Revueltas de Filosofía y Literatura

*Dr. Aureliano Ortega Esquivel*

CAMPUS GUANAJUATO

Rectora

*Dra. Teresita de Jesús Rendón Huerta Barrera*

Secretaria Académica

*Dra. Claudia Gutiérrez Padilla*

Director de la División de Ciencias Sociales  
y Humanidades

*Dr. Miguel Ángel Fuentes Hernández*

*Valenciana* núm. 27 se imprimió en el mes de enero de 2021 en los talleres de la Imprenta Universitaria, ubicados en Blvd. Raúl Bailleres s/n, Silao, Guanajuato, México. Tel. / Fax (472) 723 91 83 y 723 91 85. El tiraje fue de 500 ejemplares.