

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

Estudios Bolivianos

28



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Estudios Bolivianos 28
Violencia, narración
y derechos humanos

Depósito legal: 4-3-97-07
ISSN: 2078-0362

Directora del IEB: Dra. Galia Domic Peredo
Editor invitado: Mgr. Martín Mercado
Corrección de estilo: Dra. Ana María Lema
Diseño y diagramación: Fernando Diego Pomar Crespo
Apoyo logístico: Roxana Espinoza, Andrés Condori
Impresión: Editorial Convenio Andrés Bello

Portada: Caravaggio, Michelangelo Merisi da. *David con la cabeza de Goliat*, 1609-1610. Óleo sobre lienzo, Barroco, 125 cm × 101 cm

Editorial: Instituto de Estudios Bolivianos
Tiraje: 300 ejemplares
Dirección institucional: Av. 6 de Agosto N° 2080, 2° Piso
revistaestudiosbolivianos@gmail.com
ieb@umsa.bo
www.ieb.edu.bo

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
Junio de 2018

Directora del IEB

Dra. Galia Domic Peredo

Editor general

Dr. Marcelo Villena Alvarado

Director invitado

Mgr. Martín Mercado

Comisión de publicaciones

Dra. Ana Rebeca Prada
Dra. Beatriz Rossells Montalvo
Dr. Marcelo Villena Alvarado
Dra. Ana María Lema Garrett

Consejo editorial

Dra. Ana María Seleme
Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia
ana_seleme@hotmail.com

Dr. Andrés Ajens
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile
agonzalezwa@yahoo.com

Mtr. Armando Gutiérrez
Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia
gutierrez.doc@hotmail.com

Dra. Elizabeth Monasterios
University of Pittsburgh, Estados Unidos
elm15@pitt.edu

Dr. Fernando Unzueta
The Ohio State University, Estados Unidos

Dr. Hugo Rodas Morales
Universidad Nacional Autónoma de México
hugorodas-morales@gmail.com

Dr. Oscar Rivera Rodas
University of Tennessee
orivera@utk.edu

Dr. Wálter Navia Romero
Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia
walternavia@hotmail.com

Índice

Presentación	7
Prólogo	9
Dossier	
Biopolítica y violencia: El control de la vida. Narraciones de las dictaduras de Brasil (1964-1985) y Argentina (1976-1983)	13
Marco Carraro	
<i>El cuarto mundo</i> de Eltit: una resignificación de la idea de género	33
Alexandra Acevedo	
La construcción arquetípica del enemigo: del monstruo mitológico al terrorista internacional	53
Luis Jaime Estrada	
Investigación	
La sociedad del conocimiento vista desde las perspectivas de Heidegger y Ortega	77
Jorge Acevedo	
Sobre la constitución temporal del mundo según Heidegger	89
José Pedro Cornejo	
Modos del nombre en las crónicas de Hilda Mundy	105
Mariana Ines Lardone	
Debates	
La antigua y la nueva fenomenología	119
Hermann Schmitz	
Traducido por: Werner Müller-Pelzer y Martín Mercado	

Diplomacia y Derechos Humanos:	
El papel de Estados Unidos en y a partir de la Guerra del gas: 2003-2018	129
Rafael Archondo	

Reseñas

Fernando Unzueta (2018). <i>Cultura letrada y proyectos nacionales. Periódicos y literatura en Bolivia (siglo XIX)</i>	149
Kurmi Soto	
Diamela Eltit (2018). <i>Sumar</i>	151
Eugenia Brito	
Xabier Insausti (2017). <i>Filosofar o morir. La actualidad de la Teoría Crítica</i>	157
Abdiel Rodríguez	
Georges Didi-Huberman (2017). <i>¡Qué emoción! ¿Qué emoción?</i>	161
Martín Mercado	
Andrés Ajens & Alejandro Fielbaum & Lorena Zuchel (editores) (2016). <i>Contrabandos. Escrituras y políticas en la frontera entre Bolivia y Chile</i>	167
Gonzalo Díaz Letelier	

Presentación

El número veintiocho de la revista Estudios Bolivianos presenta, en sus diferentes secciones, una interesante combinación de temáticas cuyos puntos destacados son *las miradas teóricas*, desde la filosofía, la literatura, etc. (Arendt, Agamben, Derrida, Benjamin, Bourdieu, Butler, Foucault, Paz Soldan, Reati, Rolnik, S. Rivera, Sartre, Wiethüchter, etc.), en torno a la violencia, el ser y su tiempo, la sociedad del conocimiento, la fenomenología (Heidegger), los cuerpos como eje de lo abyecto: del migrante, del terrorista, de la adúltera, del incestuoso, y su teorización presentando así las *vidas ingobernables*.

En el dossier del presente número, la violencia y su comprensión se articulan gracias a las interpretaciones de ciertas narrativas cinematográficas y literarias analizadas por Marco Carraro y Alejandra Acevedo. Representaciones narrativas y cinematográficas en las que transitan comprensiones de la violencia que ponen en relieve algunos aspectos biopolíticos de la violencia soberana para “nombrar lo innombrable” (Carraro). A través de ellas se muestra la puesta al desnudo de la virulencia de la violencia del poder militar, macho y estatal, a partir de la narrativa contemporánea (de Chico Buarque, Elsa Osorio, Marcelo Piñeyro, Diamela Eltit, etc.) con un acento sobre un pasado histórico: aquel de la violencia instituida desde con y gracias al aparato estatal, militar, patricio y patriarcal de las dictaduras, se desnudan los mecanismos de poder contemporáneos. Estas narrativas muestran las construcciones conceptuales modernas que efectivizan las violencias de género, racistas, xenófobas que la sociedad moderna crea para consolidarse en su “estado de derecho”.

La visión de “limpieza” del espacio social, a través del exterminio del “otro” –el enemigo social– se muestra con la figura del padre, la construcción del terrorista, de los pueblos y sus cuerpos que “no importan” (Butler), del otro que puede ser aniquilado y la necesidad de su exterminio. La ruptura de la hegemonía simbólica, violenta, se da sobre todo con y a través del cuerpo incestuoso y el cuerpo de la mujer adúltera en la novela de Eltit. Así como Estrada presente “la enemistad”, “el enemigo” como constructo arquetípico re-actualizado, de manera ritual, en la sociedad moderna, con la delimitación del cuerpo de los que no importan: “materia inerte”, “instrumentos” (Butler en Estrada) del mal por los que nadie llora.

En un diálogo que se extiende desde la sección de investigación hasta la de debates y reseñas, el presente número nos invita a comprender la “sociedad del conocimiento” y su “equivocidad” con Heidegger y sus reflexiones sobre la era tecnológica moderna y lo que Ortega acuerda en llamar: “poder espiritual”, donde el lugar que ocupa la “Prensa” y la Universidad son centrales, en tanto “voluntades de poder”, creando un “fenómeno educativo” considerado desde y con H. France-Lannord, el nudo de la tensión en el que se coloca al hombre en una “unidimensionalidad” (Marcuse), como consumidor, como receptor. Para salir de este oscuro lugar, con Heidegger, se invita al “pensar meditativo”. Luego Heidegger es retomado por J.P. Cornejo con la reflexión en torno al mundo y su estar en el tiempo como “horizonte significativo de la trascendencia del existir humano”, dónde el “reflejo”, en tanto analítica existencial, anuda la percepción del tiempo en “éxtasis”.

La sección de avances de investigación se cierra con: “Modos del nombre en las crónicas de Hilda Mundy”, donde se trabajan las crónicas pertenecientes al denominado: “*Ciclo de la Guerra del Chaco*”. En ellas, Mariana Inés Lardone muestra la habilidad que la obra de Mundy tiene para torsece hacia la “micro-política”: “Me refiero a que la acción de la poética mundyana apunta a subvertir los órdenes dominantes desde lo mínimo y, concretamente en su intervención a los modos del nombre, se ubica en el punto en el que advierte la incongruencia entre la voluntad estabilizadora de la lengua dominante y ‘la realidad sensible en permanente cambio’” (Rolnik, 2010: 123).

Dra. Galia Domic Peredo
Directora
Instituto de Estudios Bolivianos

Prólogo

Violencia, narración y derechos humanos

Dos frases de políticos bolivianos podrían revelar la tensión de lo que aquí se busca reflexionar. La primera frase se pronunció en 1980 y corresponde a Luis Arce Gómez, quien fue Ministro del Interior bajo el gobierno *de facto* de García Meza: "... todos aquellos elementos que contravengan al Decreto Ley deben andar con el testamento bajo el brazo, porque vamos a ser taxativos: ¡No va haber perdón!". La segunda frase responde al contexto de los últimos días del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada en 2003; le pertenece al entonces Vicepresidente Carlos D. Mesa: "Me han preguntado si tengo el valor de matar. Y mi respuesta es no, no tengo el valor de matar". Pensar en la violencia y en sus formas de ser narrada significa atender un problema inherente a la convivencia humana, pues esta aparece desde las prácticas del sacrificio ritual arcaico hasta las manifestaciones de la violencia cibernética contemporánea. En este sentido, la convocatoria del número 28 de la revista *Estudios Bolivianos* (EB) expresa el esfuerzo por provocar la reflexión de los investigadores de ciencias humanas y sociales sobre la relación entre violencia, narraciones y Derechos Humanos. Sea religiosa, estatal, civil, interpersonal o ecológica, la violencia parece ser parte inalienable de nuestra convivencia en el mundo.

A la convocatoria del número 28 de la revista *Estudios bolivianos* respondieron quince autores con diferentes propuestas. Gracias al riguroso trabajo de los pares académicos, podemos ofrecer en este número siete artículos de alto nivel académico de investigadores de diferentes universidades, una traducción inédita en español de la conferencia "*Alte und Neue Phänomenologie*" del filósofo Hermann Schmitz y 5 reseñas sobre libros recientemente publicados. Esperamos que los aportes que coinciden en este número estimulen a los jóvenes lectores a potenciar sus propias investigaciones, recordando que la universidad tiene sentido solo cuando sus miembros sostienen el diálogo académico con apasionada lectura crítica y sincera crítica reflexiva. Las páginas abiertas de este número esperan su atenta mirada y los autores, sus razonables comentarios.

Mgr. Martin Mercado
Director invitado

DOSSIER

**Biopolítica y violencia: El control de la vida.
Narraciones de las dictaduras de Brasil (1964-1985)
y Argentina (1976-1983)**

Biopolitics and violence: The control of life.
Narratives on the dictatorships in Brasil (1964-1985)
and Argentina (1976-1983)

Marco Carraro
Società Dante Alighieri, La Paz, Bolivia
E-mail: mcarraro82@gmail.com

Resumen

Este trabajo propone una reflexión sobre la violencia política en las dictaduras militares de Brasil (1964-1985) y Argentina (1976-1983) en el marco del Plan Condor, desde una visión biopolítica, es decir de una inclusión – negativa en este caso – de la vida natural en los cálculos políticos del poder soberano. Resultan interesantes en este sentido algunas representaciones narrativas y cinematográficas que ponen en relieve justamente algunos aspectos biopolíticos de la violencia soberana en los ejemplos mencionados. Nos concentramos particularmente en las estrategias adoptadas para nombrar lo innombrable en las novelas *Fazenda Modelo* de Chico Buarque (1976), *A veinte años, Luz* de Elsa Osorio (1998), *The Ministry of Special Cases* de Nathaniel Englander (2007) y de las películas *Kamchatka* de Marcelo Piñeyro (2002) y *O ano em que meus pais saíram de férias* de Cao Hamburger (2008).

Palabras clave: Biopolítica, Argentina, Brasil, dictadura, plan cóndor

Abstract

This article develops a reflection on political violence in the military dictatorships of Brazil (1964-1985) and Argentina (1976-1983) in the context of the Operation Condor, from a biopolitical point of view; that is: an inclusion -negative in this case- of natural life in the political plans of power. There are, in this sense, interesting narrative and

*cinematographic representations that highlight some biopolitical aspects of violence in the above mentioned instances. We focus especially on the strategies adopted to name the unnameable in the novels *Fazenda Modelo* by Chico Buarque (1976), *A veinte años, Luz* by Elsa Osorio (1998), *The Ministry of Special Cases* by Nathaniel Englander (2007) and films like *Kamchatka* by Marcelo Piñeyro (2002) and *O ano em que meus pais saíram de férias* by Cao Hamburger (2008).*

Keywords: Biopolitics, Argentina, Brazil, Dictatorship, operation condor

Fecha de recepción: 9 de abril 2018

Fecha de aceptación: 1 de junio 2018

Marco Carraro es magister en Idiomas y Literaturas Latinoamericanas de la Universidad Ca' Foscari de Venecia - (Italia). Actualmente es director general del Comité de La Paz, (Bolivia), de la Società Dante Alighieri. Participó en 2016 al Congreso Internacional de Humanidades, organizado por la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

1. Introducción

La inclusión de la vida natural en la política es un fenómeno que conlleva una fuerte tensión por su posible carácter negativo y aniquilador. Si Roberto Esposito (Esposito, 2004: 25) indica que la bío-política no tiene un carácter negativo *a priori*, ya que puede existir una inclusión positiva de la vida, sin embargo cuando la inclusión de la vida en los cálculos políticos se hace negativa, es decir cuando la vida natural se encuentra incluida en los cálculos políticos a través de su misma exclusión como cuerpo ajeno —como virus o peor como gangrena que hay que extirpar para sanar un supuesto cuerpo homogéneo de la sociedad— los resultados pueden ser devastadores.

En el marco de esta tensión resulta interesante el análisis de las dictaduras militares de Brasil (1964-1985) y de Argentina (1976-1983) donde se concretiza una inclusión negativa de la vida física en los cálculos políticos, es decir donde la política acaba por apoderarse de la potencia innovadora de la vida, llegando finalmente a excluirla hasta programar su eliminación en caso de que no respete el cánón identitario elegido.

En este artículo reflexionamos sobre el carácter bío-político de dichas dictaduras y sobre el proceso de corrupción de la bío-política que llega a producir una tánato-política a través del control de los cuerpos de los ciudadanos que se han hecho súbditos.

Consideramos interesante en esta reflexión analizar algunas representaciones de dichos aspectos, las estrategias adoptadas para nombrar lo innombrable, como las define Fernando Reati (1992), es decir las posibilidades de representar algo que parece irrepresentable a través de las palabras o de imágenes, particularmente en las novelas *Fazenda Modelo* de Chico Buarque (1976), *A veinte años Luz* de Elsa Osorio (1998), *The Ministry of Special Cases* de Nathaniel Englander (2007) y de las películas *Kamchatka* (Marcelo Piñeyro, 2002) y *O ano em que meus pais saíram de férias* (Cao Hamburger, 2008). La selección

que proponemos aquí es parte de una selección más extensa de obras donde los autores lograron expresar y representar de forma precisa, a través de la ficción, algunas actitudes biopolíticas negativas en los contextos mencionados.

2. Violencia política: el proceso de corrupción de la bio-política hacia la tánato-política.

El estado de excepción constituyó en las dictaduras militares de Brasil (1964-1985, denominada *Revolução*) y Argentina (1976-1983, denominado *Proceso*) una violencia contra la sociedad con el objetivo de imponer un orden desde arriba. La imposición de tal proyecto no habría sido posible sin una serie de violencias sobre las formas e instituciones de la misma sociedad y sobre los ciudadanos que se opusieron a esa forma de dominio: una serie de violencias económicas, políticas y físicas.

Lo que las dictaduras buscaron, al margen de cierta “liberalización” económica, fue lo opuesto en los restantes campos de la vida social y hasta individual de los “súbditos”. Los militares intentaron imponer su dominio y sus arbitrariedades incluso en lo más íntimo de las personas, en los pensamientos, en las actitudes, en el ser de cada uno, en busca de una purificación de la identidad nacional, definida *a priori* y sin posibilidad de variaciones.

Desde una perspectiva biopolítica, lo que se aplicó a todos los aspectos de la vida fue lo que Roberto Esposito (Esposito, 2004: 41-68) denomina el paradigma inmunitario, es decir la supuesta defensa de la “sociedad” en contra de los cuerpos extraños a la misma. La sociedad, la comunidad se volvieron un cuerpo único y homogéneo, y lo que quedaba afuera tenía que ser eliminado ya que representaba un peligro de contaminación.

A través de este control total, los militares y los poderes que los apoyaban incluían a la vida natural, desnuda, en los cálculos políticos, pero ya no con el objetivo de defenderla sino para negarla, aniquilarla. No se podía aceptar la existencia de personas, de individuos diferentes ya que el intento era crear una población, una masa que no limitara y amenazara los intereses de una pequeña parte de la sociedad. Una sociedad considerada y definida por sus defensores como algo natural: la naturalidad del ser argentino, brasileño, nacional en fin, es definida artificialmente por el poder soberano. Lo que queda fuera de dicha naturalidad es algo que amenaza la vida de la sociedad.

El cuerpo social se hace así un organismo “biológico” con su propia vida cuyos componentes aislados son considerados como virus o afectados por virus que hay que “sanar” y en algunos casos “extirpar”. La vida natural individual pierde su importancia frente a la vida de un supuesto cuerpo social que tendría que ser un único cuerpo, donde todos los órganos obedecen al mismo funciona-

miento. Para que un cuerpo tan unitario sea posible hay que controlar todos los elementos (individuos) que lo componen, controlar la vida natural individual, en fin la vida como tal.

En este sentido, el espacio de relaciones, de diálogo entre alteridades que es la comunidad según Roberto Esposito (Ibíd.: 93), es justamente, y paradójicamente, el espacio roto por el paradigma inmunitario. Si la comunidad es un espacio de diálogo entre alteridades, por consiguiente no puede ser un espacio de definición de una identidad, sino un espacio de continua y forzosamente inacabada construcción de identidad. En el momento en que se considera a la comunidad como cuerpo biológico, en pos de lugar de relaciones biológicas, la misma comunidad acaba con perder su propia naturaleza, su propia forma. En este cuerpo biológico, por ser unitario y homogéneo, ya no serían posibles las “relaciones biológicas” entre individuos, así que de la comunidad, lugar *de* dichas relaciones, pasamos a un lugar *sin* estas relaciones. La paradoja está en el objetivo explícito de los militares, que es salvar a la sociedad y a la nación, y su concretización, que a través de la implementación de un sistema inmunológico acaba con negar de hecho la misma sociedad, la misma comunidad. En este marco lo que desaparece es la naturalidad de la vida. La vida natural entra en los cálculos políticos para ser negada, aniquilada: la causa de su inclusión en la política es en realidad la necesidad de su exclusión.

En los casos de Argentina y Brasil y de todos los países víctimas del célebre Plan Cóndor, el peligro de contaminación, el virus que había que extirpar para proteger a las supuestas argentinidad, brasilianidad u otra identidad nacional definida *a priori*, llevaba el nombre de subversión cuya significación es indudablemente borrosa e incierta. El término “subversivo” en los regímenes militares indica la condición de aislamiento de la normalidad según los cánones que los militares habían hecho propios, de una supuesta y artificial tradición e identidad nacional dentro del proyecto de poder. De esta forma el poder puede definir cuál es la vida digna de ser vivida y cuál por lo contrario no merece protección ya que resulta dañina para el cuerpo social. Si la soberanía, en la definición de Carl Schmitt (Schmitt, 1973: 33), se funda en la capacidad de decidir cuando se da el caso de excepción, por consiguiente, con relación a la vida, la misma soberanía puede decidir sobre la excepcionalidad de la vida, sobre su sacralidad en el sentido que le da Giorgio Agamben (Agamben, 2005: 154), o sea en su posibilidad de ser eliminada. La “vida indigna de ser vivida” adquiere el valor de concepto político y encierra en sí el mismo fundamento del poder soberano, ésta vez en relación directa con la vida natural.

3. Apropiación biológica de los cuerpos

3.1 La re-fundación de la sociedad

La re-fundación de la sociedad según cánones previamente establecidos y la definición de vidas dignas e indignas es lo que Chico Buarque representa en la novela *Fazenda Modelo* (1974), representación alegórica en estilo orwelliano de la modernización de Brasil bajo el régimen militar a través de la historia de la modernización de las actividades productivas de una fazenda (o hacienda) desde el punto de vista de bueyes, vacas y toros.

Las reses brasileñas, hasta cierto día, vivían como viven sus similares en los grandes espacios brasileños, criadas sin cercas y sin demasiadas reglas. Algún actor, quizás “de origen divino”, decidió poner orden en esa forma de vida, una vida natural, animal. Esta vida comenzaba a entrar en los cálculos políticos y de producción. Pero no eran los cálculos de los representantes de la *comunidade vacum*, sino de alguien que perseguía intereses ajenos al bienestar de las reses y que solo se interesaba por la producción. Esos seres casi siempre invisibles (los hombres), son los que tienen los conocimientos tecnológicos necesarios para la modernización de la hacienda, el *know-how*. En la experiencia de la “hacienda Brasil” bajo la dictadura, estos extranjeros, “seres ão reses”, representan a los inversores extranjeros, al capital que se apodera de los recursos nacionales y de las propias vidas del ganado, forzándolos a modificar su propia organización y forma de vivir. Los invisibles ponen en la jefatura de las reses al buey Juvenal: buey manso, incapaz de interferir, por eso nombrado “supremo e incontestável senhor”. Hay que subrayar que esos seres invisibles, a quienes se atribuye cierta condición divina, que revistieron de poder a Juvenal, representan por otro lado la actitud mesiánica de los militares que se consideran como los únicos capaces de poner orden en la sociedad y salvarla del colapso.

La tarea de los militares, como lo representa Chico Buarque en su novela, no se limita a la reorganización económica, social y política de la *fazenda* Brasil, sino que se dirige al intento de imponer la supremacía de algunos rastros “genéticos” a costa de otros. Se trata de una intervención algo *invasiva* de los jefes de la manada en el cuerpo de la *comunidade vacum*. Juvenal, el jefe de las reses, tiene que escoger el modelo del nuevo buey quien hará de la Fazenda Modelo un lugar poblado solo por reses de alta calidad y que respondan a ciertos criterios científicos. Reses que por consiguiente serán todas iguales, todas correspondientes a su proyecto.

Pero la necesidad de dar un nuevo cuerpo a la nueva sociedad de la fazenda, constituye y se sirve de violencias sobre el viejo cuerpo social. Es necesario “reponer las piezas defectuosas con nuevas piezas”¹ (Buarque de Hollanda, 1976: 71).

1 Traducción del autor del artículo.

La vida se torna algo que se puede controlar como los sistemas productivos de cualquier industria y a través de las mejoras en el sistema se puede obtener una vida más digna, más perfecta y más útil al cuerpo social. Así el jefe de la manada decide, bajo sugerencia de los *invisivéis*, intentar el proceso de inseminación artificial de vacas seleccionadas con el semen de un toro seleccionado para mejorar la producción de becerros, la producción de vida digna. Él es quien decide cuándo y si alguien va a nacer, y él decide cuando es el momento de usar el cuerpo de la mujer que se torna así un simple contenedor de semen en un primer momento y órgano reproductor en un segundo.

Cabe decir que en el Brasil de la dictadura no se dió un verdadero intento de control genético, sino que a través de la representación grotesca de las tentativas de modernización del “sistema de producción de los becerros”, Chico Buarque representa el delirio de omnipotencia del poder de la dictadura militar que llega a querer controlar a los cuerpos, a la vida como tal, natural y desnuda. Es el delirio de unos hombres que se consideran dioses. Hombres que si por un lado no pueden llegar a controlar los nacimientos, sí llegan a apropiarse biológicamente de los cuerpos hasta intervenir quirúrgicamente al cuerpo social. Y esta intervención se hace concreta a través de la tortura.

3.2 La tortura

Elio Gaspari compara la tortura con un acto quirúrgico donde se extrae el mal de la víctima (Gaspari, 2007: 38). La tortura en este sentido se inserta en el marco del enfrentamiento “virus-curación” como una operación quirúrgica. La tortura representa en Brasil como en Argentina el ápice de la tentativa de control generalizado de todos los aspectos de la vida, y de la muerte, por parte de los militares. A través de ella los verdugos adquieren un poder sin iguales sobre sus víctimas. No se trata únicamente del poder de vida o muerte sino del control total de los cuerpos que se encuentran en sus manos.

Para los re-fundadores de la sociedad, la tortura se inserta en el marco de la posesión total del cuerpo social para que ellos, los militares, lleven a cabo la tarea de mejorarlo que les ha sido asignada, supuestamente, por la misma sociedad.

En las representaciones brasileñas y argentinas de la violencia política que llega a la tortura, muy a menudo se pone de relieve esta actitud todopoderosa de los verdugos.

La justificación de la tortura con la necesidad de responder al terrorismo y acceder a través de ella a informaciones que habrían contribuido a derrotar a la subversión no basta para explicar el fenómeno y toda su ferocidad. En primer lugar es claro que después de los prolongados suplicios a los que estaban sometidos sus cuerpos, los “condenados” aceptaban dar las informaciones que los verdugos querían obtener de ellos, si bien éstas confesiones fueran a veces

fruto de la fantasía para que la tortura acabara. Lo que se realizó en realidad no fue la búsqueda de informaciones sino la sumisión del “subversivo”, el control del cuerpo extraño a la *Revolução* o al *Proceso*, a la “tradicción nacional” que se quería imponer. La confesión no es el resultado de las preguntas del interrogador sino el resultado del dolor físico producido por el verdugo. La confesión es en fin el triunfo del verdugo; sin embargo ese no depende de las informaciones, verdaderas o no, que él ha conseguido de su víctima, sino del conseguimiento del control total sobre el cuerpo y por consiguiente sobre la voluntad de la víctima. El poder del verdugo está en su capacidad de decidir con respecto al dolor de la víctima, si aumentarlo o reducirlo. Finalmente el condenado cae totalmente en su poder; la vida de uno se queda así bajo el control prácticamente total de otro. La persona se convierte en muñeco: tiene un cuerpo vivo que ya no le pertenece y no controla. El bíos no está sometido a un simple poder de vida o muerte sino a un control total detenido por el poder.

En la pieza de tortura, el torturador es el dios, tiene y quiere tener el control absoluto de cualquier cosa se encuentre en ese ambiente, desde el cuerpo del condenado hasta el tiempo: la pieza y el período de la tortura son el espacio y el tiempo de su omnipotencia.

La cuestión de la tortura y de la apropiación de los cuerpos está representada de forma muy eficaz en la novela de Elsa Osorio, *A veinte años, Luz* (1998). La novela de la escritora argentina cuenta la historia de una hija de desaparecidos, Luz, robada por Dufau, un militar influyente, que la “regala” a su hija después que ella perdió a su hijo en el momento del parto. A pesar de los intentos de la madre de Luz y de la mujer de su torturador (que era su primera destinataria, inconsciente y arrepentida), la bebé acaba por ser entregada a la familia del jefe del campo de detención donde Liliana había sido torturada. Solo después de muchos años y peripecias Luz podrá descubrir la verdad sobre su identidad y conocer a su padre biológico que la creía muerta.

La novela se puede definir, desde cierto punto de vista, una novela sobre los cuerpos. En efecto es el uso de los cuerpos lo que marca las pautas de la narración. En la primera parte de la obra asistimos frecuentemente a la humillación de los cuerpos de algunos protagonistas de la novela por mano de otros, mientras que en las partes que siguen los, y sobre todo las protagonistas, se re-apoderan de su propio cuerpo para descubrirlo nuevamente o por primera vez. Igual que en *Fazenda Modelo* de Chico Buarque, la mujer es representada como una simple incubadora de hijos, como es el caso de Liliana, la madre de Luz, que está embarazada en cautiverio. El todopoderoso torturador lleva a los extremos el control sobre el cuerpo de la “subversiva”. Llega a cuidar de la vida de Liliana para después apoderarse de la vida que ella lleva en su cuerpo. Después de que su tarea de criador habrá terminado, ese cuerpo no tendrá otra utilidad y será asesinado brutalmente. Ese cuerpo es propiedad privada del torturador. En este caso

asistimos a la privatización de un cuerpo y de la vida que le pertenece a favor de otro individuo.

Se trata de la negación de la vida como tal, la apropiación del cuerpo hasta lo más íntimo. El individuo ya no existe pero sí existe su cuerpo biológico que se torna propiedad del poder. Liliana es obligada a desvestirse de su vida para vivirla en función de otro cuerpo, de otra mujer que no puede tener hijos. Un cuerpo vivo solo en función de pieza de repuesto.

4. Negación de la vida

La apropiación biológica de los cuerpos constituye solo el primer paso de la corrupción de la actitud bio-política hacia la tánato-política. Tal corrupción no se limita a producir muerte, a aniquilar la vida y excluirla, sino que intenta negarla, borrarla.

La inclusión de la vida en los cálculos de la política, de esta forma, a pesar de los objetivos expresos, no se ocupa de la conservación de la vida y de su protección, sino que actúa para negarla y borrar los rastros de su existencia. No se trata solo de eliminar la “vida indigna de ser vivida” sino de anular todas las huellas que ésta ha dejado. Se trata finalmente del control total sobre la existencia, sobre la vida, a través del poder de borrar también el recuerdo de las familias. Los condenados caen en el olvido.

El término *desaparecido* resume toda la ferocidad de esa voluntad de borrar las vidas de las personas. En el Cono Sur los “sospechosos” desaparecieron sin dejar rastros. No resultaban detenidos en ninguno de los centros legales de detención. Para las familias que se quedaban sin sus seres queridos, no se trataba de muertes sino de desapariciones. A cierto punto de la vida de alguien, todas sus huellas se acababan, como si “se los hubiera tragado la tierra”.

Nathaniel Englander en *The Ministry of Special Cases* (2008) representa todo el poder destructivo del fenómeno de las desapariciones, en la Argentina de la dictadura militar de 1976. La novela trata de la historia de Pato Poznan, joven judío de Buenos Aires que es secuestrado por la policía en su propia casa y desaparece como si no hubiera existido nunca. Comienza así la búsqueda de sus padres que choca con los muros del poder y del terror que abraza incluso a los amigos de la familia y de Pato.

La misma palabra desaparecido tiene la fuerza de borrar la imagen de quien había sido una persona y de repente deja de serlo. La existencia, la presencia de Pato, a través de la palabra *desaparecido* se revela una ausencia. Algo inexplicable y espantoso, la capacidad del poder de borrar la vida como si fuera una ilusión lo que había existido antes. Se trata del “verdadero horror” (Arendt, 2004: 605), como lo define Hanna Arendt, la extremización de la capacidad destructiva de un poder que no se limita al asesinato de la vida sagrada sino que se permite

negarla en su totalidad: no se niega la posibilidad de continuación de la existencia sino la existencia como tal, la vida natural como tal.

Englander subraya la “falta de existencia” de Pato también en la estructura de su novela. La voz del narrador omnisciente relata todos los sentimientos, los pensamientos, los estados de ánimo de todos los protagonistas del relato. Al comienzo de la novela el lector conoce algunos rasgos de Pato, de su carácter, sus pasiones, su personalidad. Pero después del secuestro, Pato deja de existir incluso para la voz del narrador. Lo único que recuerda la existencia del chico son los esfuerzos y la desesperación de sus padres. Pero ya no se trata de una existencia presente, a lo mejor es la esperanza de una existencia que está lejos de hacerse concreta. En pocas palabras desaparece también de la novela. La desaparición no se limita a la vida de los que la sufren, sino que afecta incluso sus muertes. Desaparecido, la mayoría de las veces es para la eternidad. Los desaparecidos no volverán, sus vidas y sus cuerpos han dejado de existir en el momento de la desaparición, como subraya el personaje de la novela, Wollensky, representación del personaje real Scilingo que fue el primero de los culpables en denunciar la organización de los vuelos (confesó sus culpas al periodista Horacio Verbitsky que las reportó en *El vuelo*). Desaparecidos con vida, no volverán siquiera muertos: el control sobre los cuerpos y sobre la existencia ha logrado su ápice. Personas que hasta el secuestro tenían vida, nombre y apellido, en las manos del poder se tornan cadáveres anónimos en el fondo de un río.

El resultado de esta forma de eliminación de los cuerpos de los detenidos está profundamente vinculada con el concepto de negación de la vida. El rito funerario de las tumbas individuales, como destaca Fernando Reati, tiene la función en primer lugar de subrayar el carácter individual de la muerte al que todo individuo tiene derecho (Reati, 2008: 28). Por otro lado la tumba representa algo como la representación, si no de la inmortalidad, por lo menos de la posibilidad de vivir en el recuerdo de los seres queridos. Para quién se queda, hay el consuelo de una presencia material que lo ayuda a inmortalizar al ausente mientras que, al mismo tiempo, la tumba representa para el agonizante el consuelo de la relativa inmortalidad del recuerdo. La desacralización de la muerte actúa como negación de la importancia simbólica de la tumba, negación hasta de la posibilidad de recuerdo del desaparecido. La muerte se hace colectiva, anónima, masificada y no permite siquiera el consuelo del recuerdo.

La dictadura militar se apodera así del cuerpo en todas sus formas hasta privarlo de sus mismas formas: se borran las identidades, las existencias. Es emblemático que Kaddish, el padre de Pato en la novela de Englander, es un judío que se ocupa de borrar los nombres de las tumbas del cementerio judío bajo pedido de los descendientes que tienen vergüenza de las actividades de los antepasados ahí sepultados. Él mismo, por otro lado, es el único que visita la parte del cementerio donde quedan los judíos que vivieron gracias a las entradas económicas de

actividades que no eran consideradas “nobles”. En esta parte del cementerio está sepultada la madre de Kaddish, que había sido prostituta. Para él, la presencia de las tumbas representa una identidad de la cual no se puede ni se debe escapar, al contrario de lo que algunos de sus correligionarios intentan hacer a través de sus servicios. Por ello la desesperación de Kaddish se hace más fuerte cuando se da cuenta de que su hijo estaría muerto sin la posibilidad de tener un entierro, sin la posibilidad de ser recordado, sin la posibilidad de haber sido, en fin. Por eso la búsqueda de algo de su hijo se vuelve una obsesión para él, porque es la única forma de inmortalizar a Pato. Frente a la actitud del gobierno que niega la existencia de Pato, para Kaddish la conciencia de que su hijo esté muerto es el primer paso para resistir a la arbitrariedad del poder y a la misma negación de existencia de su hijo.

Y este será también el motivo de la fractura con su mujer, Lillian, que no acepta la muerte del hijo hasta que pueda ver a su cuerpo sin vida, y por consiguiente no acepta el luto que Kaddish decidió vestir.

Se trata de dos actitudes de resistencia a la misma negación de la vida, dos actitudes opuestas que buscan el mismo reconocimiento de la existencia del hijo desaparecido que mientras tanto se encuentra en un limbo, en un espacio de no-muerte y no-vida.

Si el problema para Kaddish es encontrar los huesos del hijo para poderle brindar un funeral, para Lillian la cuestión es encontrar el reconocimiento de la vida de Pato, tanto que frente a las mentiras de un general sobre las fugas de los jóvenes hippies en que Pato estaría involucrado, Lillian se siente paradójicamente satisfecha, por un brevísimo momento, porque por primera vez un oficial del gobierno admite que su hijo por lo menos existe, o existió. Desde cierto punto de vista la tarea que se dan Kaddish y Lillian es igual: los dos buscan neutralizar el proceso de negación que ha atropellado la vida de su hijo.

La diferencia es que, para sacarlo de ese limbo en que Pato se encuentra entre una no-vida y una no-muerte, Kaddish considera la muerte más real, mientras que Lillian se agarra a una posibilidad de vida.

Un destino de exclusión de todas formas, con un gobierno (la Junta) que mira al pasado (cambiando los hechos) con el mismo compromiso con el que mira hacia el futuro, en la convicción de que *el infinito se extiende en ambas direcciones*² (Englander, 2008: 349).

Para el Proceso de reorganización nacional, no basta excluir la “vida indigna” en el presente, hay que borrar sus rastros incluso en el pasado, negar la existencia que ya fue un hecho concreto y que ahora se pone en duda.

En este marco se evidencia la importancia del trabajo de las Madres de Plaza de Mayo. La búsqueda de informaciones sobre los hijos y las denuncias sobre las

2 Traducción del autor del artículo.

violaciones de los derechos humanos en la Argentina constituyeron una de las formas más eficaces de resistencia a la arbitrariedad del poder. La misma existencia de las Madres contrastaba la negación de la vida que el poder intentaba llevar a cabo. Si el poder negaba que hubiera una cuestión desaparecidos, y a través de esa negación seguía negando también la vida de los detenidos ilegalmente, la simple presencia de las Madres atestiguaba la mentira gubernamental y la existencia de unos hijos que estaban desaparecidos por mano de los militares.

En este contexto, junto con las Madres, otra asociación de importancia fundamental es la de las Abuelas que reclamaban a sus nietos nacidos en cautiverio, además de los hijos desaparecidos.

El secuestro de los hijos de detenidas que entraban embarazadas a los campos de detención es uno de los aspectos más espantosos de las actividades de los militares. Además del hecho de considerar a la madre como un simple criadero de seres humanos, sobre el que nos referimos con relación a la novela de Elsa Osorio, había otra connotación de la misma violencia que llegaba a negar la vida, en este caso la identidad de los chicos. El control total sobre la vida y la negación de la misma, cuando “indigna de ser vivida”, llegó a crear esa forma de ruptura profunda de los vínculos familiares, negando la identidad a muchos chicos, algunos de los cuales hoy son adultos sin conocer la verdad sobre sus orígenes. David Blaustein, en un documental (*Botín de guerra*, 2000, Argentina), evidencia cómo la misma vida de los recién nacidos era considerada un botín de guerra: si para los padres el embarazo podía constituir un proyecto de vida en una situación en que se encontraban rodeados por la muerte, para los militares la práctica del secuestro de los niños adquiriría el significado de borrar todos los rastros del pasaje en la tierra de los “subversivos”, hasta la posibilidad de tener descendencia. Se llegaba a eliminar a una parte de la población hasta en el recuerdo, hasta en los vínculos familiares biológicos más estrechos. La justificación en este caso era la de liberar a los chicos de la mala influencia de sus padres, puesto que ellos no tenían la culpa.

Este fue el caso de la protagonista de *A veinte años, Luz*, que logra descubrir solo a la edad de veinte años quien es su padre biológico. No es el amor para los niños lo que hace que un militar le robe la hija a Liliana, sino la consideración de la nena como un botín de guerra, como un objeto que le puede servir en aquel momento para proteger a su hija Mariana quien había perdido a su bebé después de un parto difícil.

Los militares son en aquel entonces los verdaderos dueños de cualquier cosa en Argentina. Ellos lo pueden todo, hasta apoderarse de vidas que no tienen nada que ver con ellos.

Al respecto son interesantes las declaraciones de un hijo de desaparecidos en el documental *Historias cotidianas* (documental dirigido por Andrés Habegger, 2000, Argentina) que se refiere a su condición como a una situación en que

existe la pérdida pero no hay la evidencia de ella. El hijo tiene conciencia de no tener los padres, pero además no sabe nada de ellos y por consiguiente de sus orígenes. Este es el significado de estar desaparecido con vida: vivir la presencia de una ausencia.

5. Fragmentación de la identidad

Ya mencionamos como la comunidad es un espacio de relación entre individuos. En este espacio se forma una cadena de relaciones que no llegan a configurar otra identidad, pero que sí constituyen una alteración de la identidad individual a través de esa misma relación. No se trata ni de la suma ni de la multiplicación de una serie de identidades que se juntan, sino de un com-partir, la partición de un *munus* (un presente) que se da en un espacio común. En otras palabras, precisamente una relación. Por otro lado vimos como el paradigma inmunitario que quería defender a una supuesta identidad común se vuelve finalmente una protección negativa de la vida con el resultado que lo que tenía que ser protegido (identidad y vida) ha sido el objeto de la arbitrariedad del poder soberano. El miedo de los ciudadanos de ver sus intereses amenazados posibilita el recurso al paradigma inmunitario, dando forma de esta manera a una comunidad unida por el miedo, que es el contrario de la *communitas*: no se trata de una asociación de hombres puesto que no se considera el bien público, sino de una exclusión violenta de toda forma de comunidad, en función del individuo.

El individuo, miembro de una comunidad, en el momento en que tiene miedo por sus intereses acepta someterse al poder soberano para protegerse de las amenazas de la misma comunidad. En este sentido la comunidad llega a inmunizarse y al mismo tiempo a negarse, a través del dispositivo soberano. Es este el momento en que las teorías de definición de la soberanía según el estado de excepción de Carl Schmitt y el paradigma de inmunidad se encuentran y se funden. El punto de unión es la defensa del interés que en muchos casos, como en Argentina y Brasil, está presentado como bien común pero que en realidad pone una parte de la comunidad contra otra, u otras. A través de la inmunización de la comunidad se llega finalmente a la negación y la exclusión de la misma.

De la fusión entre la definición de soberanía de Carl Schmitt y el paradigma de inmunidad nace un fruto algo paradójico: el *homo sacer* (Agamben, 2005). En nombre de la defensa de la vida, todas las vidas se tornan sagradas, es decir que se quedan bajo la esfera de la soberanía. Esa esfera es la que puede matar sin incurrir en las penas de asesinato ya que el poder ha sido autorizado, para proteger la vida, a negarla. La vida, para su propia defensa y protección, se expone a la muerte, al asesinato, a la aniquilación y la exclusión.

La comunidad como espacio de relación no puede ser el presupuesto de la soberanía porque la comunidad es simplemente el espacio de nuestra existencia.

Si la comunidad es la relación entre los sujetos, el nexo entre ellos, eso significa que la comunidad no puede tornarse un sujeto, ni individual ni colectivo. Es un espacio, o mejor una condición en que el sujeto que la precede y el que la sigue se cortan, se sustraen a su propia identidad para ser consignados a una alteridad irreducible. Por eso la misma comunidad no se puede identificar consigo misma, no se puede definir con una identidad, a no ser que se propongan formas de no-comunidades totalitarias. En esos casos se impone una forma a la comunidad, llegando así a negarla. La soberanía schmittiana (excepción a través de la inmunización) necesita justamente de la aniquilación de dicho espacio común de relaciones para que su potencial de poder pueda concretizarse.

El intento de formar un orden que las dictaduras argentina y brasileña trataron de imponer desde arriba a la comunidad que querían proteger constituyó al mismo tiempo la negación de la misma comunidad. Si había espacio para una sola identidad, se negaba por consiguiente el espacio de alteridad que es la comunidad y se producía, por lo contrario, una no-comunidad. El carácter bío-político de la comunidad (como espacio donde se relacionan las vidas individuales y naturales) es destruido de esta forma por un espacio tánato-político, donde se excluyen las formas de vida que se suponen ajenas a esa forma de no-comunidad, o *immunitas*.

He aquí la gran paradoja de los contextos que estamos analizando. Por un lado los militares se proponen como los defensores de la sociedad, por otro el resultado es exactamente lo opuesto, es decir la ruptura del espacio de relación en su imposibilidad de ser espacio de alteridad, por lo que los individuos tienden a encerrarse en sí, evitando relaciones que les podrían perjudicar. Y como ya vimos que la definición de subversivo era particularmente borrosa, potencialmente cualquier relación puede llegar a ser sospechosa y peligrosa.

En este contexto la libertad pierde su sentido comunitario y de com-partir. La libertad política y colectiva de la comunidad frente al poder ya no tiene sentido: lo que hay que defender es la libertad individual, que se llama privilegio. Así la libertad se transforma en seguridad, es decir defensa del privilegio. Dentro de este marco entendemos el nacimiento de las teorías de seguridad nacional que se dieron en los procesos de reorganización nacional adscritos al Plan Cóndor. El proceso de inmunización se cierra desvelando toda su violencia destructiva y finalmente auto-destructiva sobre la vida y la comunidad que pretendía inmunizar y proteger. Si la identidad individual tiene sentido solo en un sistema de alteridades, es decir donde muchas identidades se relacionan sin negarse ni anularse, a través de la inmunización llegamos a la destrucción de la identidad en todas sus formas, incluso la individual, y no a su desarrollo ni a su defensa.

El *Proceso*, así como la *Revolução*, pusieron en primer plano en sus proyectos las libertades individuales y económicas frente a las libertades políticas y colectivas, creando una sociedad de habitantes y no una comunidad de ciuda-

danos, es decir una sociedad donde los derechos de la persona no correspondían a los derechos del ciudadano. Como subraya Giorgio Agamben, la ciudadanía, sujeto de los derechos humanos, se tornó algo distinto de la persona y como tal se podía quitar, privando de esa forma a los individuos, a las vidas naturales de sus derechos políticos.

Se trata de una des-nacionalización y de una des-naturalización de los ciudadanos por el poder, solo en apariencia en contraste con el objetivo de los militares de re-fundar la nación. La violencia política niega la naturalidad física e incluso jurídica de sus víctimas, de las piezas que no sirven para la causa. De esta forma la *immunitas* no protege a los ciudadanos sino crea refugiados, es decir personas que perdieron su naturalidad jurídica y cuya naturalidad física está en peligro. La división entre ciudadanos aceptados por el poder y otros que perdieron sus derechos refleja la división entre elementos sanos y enfermos, entre dignos y no dignos.

Por otro lado la fragmentación no termina aquí. Lo que se da es una verdadera factura de los vínculos sociales a través de la individualización de los miembros de la comunidad. Si, como nota Roberto Esposito, la inmunización es algo que nos impulsa hacia lo interior de nosotros mismos, rompiendo todos los contactos con el exterior (Esposito, 2008:108), lo que se produce es una atomización de la sociedad. La comunidad, el espacio de las relaciones desaparece y solo quedan individuos, sin ninguna relación. Es interesante como la identidad que se quería salvar se deshace de esta forma, se niega a sí misma. El soberano que decidió defender la identidad acaba por destruir sus vínculos a través de un estado fundado sobre el miedo. La paradoja está en el hecho de que el individuo se vincula a su identidad y a su conciencia a través de un proceso de individualización y al mismo tiempo se entrega a un poder de control externo. Este proceso se da en un contexto de masificación y no-comunidad que obliga al individuo a protegerse de los otros que forman parte de la misma masa, en el sentido que le da Hanna Arendt, que no tienen nada que ver con él a no ser por la co-habitación del mismo pedazo de tierra (que en este marco no se puede definir siquiera nación).

Como destaca Oscar Oszlak, la revolución desde arriba re-formula la sociedad para restaurar el orden de privilegios amenazados a través de una plena e ilimitada vigencia del mercado, delegitimando toda mediación institucionalizada entre el estado y la sociedad. El individuo en este contexto llega a ser la unidad por excelencia del sistema social puesto que él es el más legítimo defensor de sus propios intereses. El mercado deja de ser solamente la mano anónima que establece reglas del juego iguales para todos. En la experiencia argentina, cumple funciones de desarticulación social, atomizando a los individuos, promoviendo su mutua competencia, destruyendo sus formas organizativas, resignificando sus identidades sociales y políticas (Oszlak, 1984: 35).

Es evidente que en esta sociedad rige la ley del más fuerte y el individuo que no acepta esta imposición se queda sin protección. Además, las mismas ins-

tituciones que tendrían que defenderlo se mueven en su contra a través de la violencia política que hemos analizado, para eliminar toda posible oposición al re-ordenamiento de la sociedad. La violencia política de hecho juega un papel fundamental en la atomización de la sociedad, contribuyendo a través del terror a quebrar toda forma espontánea y solidaria de resistencia a la orden impuesta y a sus efectos. Amigos y hasta familiares de desaparecidos tuvieron que callarse para no tener que sufrir la misma condición de los seres queridos. Esta atomización ha sido apercebida por varios autores (algunos ejemplos son las novelas *La larga noche de Francisco Sanctis* (2016), de Costantini Humberto, *Hay unos tipos abajo* (1985), de Antonio Dal Masetto o la película *Zuzu Angel* (2006), dirigida por Sergio Rezende), a través de la representación de una sociedad “no enterada”, o de las máscaras de normalidad de las personas que buscaban justificaciones para no estar involucradas: “no es con nosotros”, “por algo será”, “algo habrá hecho”. Tal atomización se refleja por ejemplo en la actitud de los amigos y vecinos de la familia de Pato, en la novela de Englander, que si bien asistieron al secuestro se niegan a hablar, o en todas representaciones de una normalidad que niega la presencia, en realidad sofocante, de una violencia. En dichas representaciones se percibe, además de la arbitrariedad del poder, la soledad y la impotencia de las personas frente a la fuerza de un poder que les niega la posibilidad de una comunidad que es, como señala Esposito, “la condición de nuestra existencia”.

Para analizar la fragmentación de la identidad a través de la destrucción de la comunidad, es importante detenernos en la representación de la relación de los hijos con los padres. La cuestión fue tratada en muchos ejemplos de la cultura occidental, sobre todo en el siglo XX, pero en la situación de las feroces dictaduras brasileña y argentina adquiere un significado particular que tiene que ver con el problema de la identidad fracturada.

El primer ejemplo es la novela de Elsa Osorio, donde se relata la vida de Luz que crece en una familia adoptiva. Es el problema de los que han sido secuestrados al nacer por los militares y han sufrido así la negación de su verdadera identidad. Como ya hemos señalado, sus vidas han sido “viciadas” por una artificialidad que el poder sin límites de los militares les ha impuesto, tratándolas como cosas, piezas de reemplazo o “botines de guerra”, y a los padres como sujetos que habían perdido con el derecho de ser ciudadanos e incluso la calidad de personas. Por consiguiente, en este caso, la destrucción de la identidad ha sido reemplazada por la construcción de otra, por lo menos hasta el descubrimiento de la verdad, cuando fue posible. Por otro lado son interesantes las sensaciones que la protagonista de *A veinte años, Luz*, la novela de Elsa Osorio, tiene al conocer su verdadero padre. No se trata solamente de la felicidad de encontrarse por primera vez juntos, sino incluso de un sentimiento de rabia contra un padre que nunca la buscó (y no podía ser de forma diferente visto que no sabía de su

existencia, la creía muerta durante el parto) y que por otro lado la expuso a ese destino de “estar desaparecida con vida”, decidiendo concebirla en una situación de peligro reconocido por los mismos padres. Quizás esta actitud ponga de relieve para el lector, además de las tensiones inevitables del descubrimiento de la verdad después de tantos años, también cierta fractura entre la generación del antes y la del después de la dictadura, tal vez la desilusión de una generación que ha crecido conociendo la violencia de que el hombre es capaz contra sus similares y de la que lleva las marcas dentro de sí. En efecto, lo que Luz le reprocha al padre biológico es su misma vida, su nacimiento. Otro ejemplo importante para nuestra reflexión en la novela de Osorio es el de Ramiro, que será el esposo de Luz y que es también el hijo de un desaparecido. En su caso, él lo sabe, no hay la mentira de una vida “artificial” sino la violencia de una ausencia, la conciencia de que él no puede conocer a su padre porque los militares lo mataron. Es una condición similar a la de los chicos protagonistas de las películas argentina *Kamtchatka* (Marcelo Piñeyro, 2002) y de la brasileña *O ano em que meus pais saíram de férias* (Cao Hamburger, 2008). Las primera película relata los días que preceden la fuga de los padres de un niño argentino de diez años, Harry, y la segunda los días que siguen a la fuga de los padres de Mauro, de la misma edad de Harry, en el Brasil de 1970. Las dos películas utilizan las voces de los niños protagonistas como voces narradoras y en ambas se desarrolla el tema de la violencia sobre los chicos que se quedan sin padres y sobre la imposibilidad de entender lo que ha pasado. La única certeza es la ausencia de los padres (en el caso de Mauro solo la madre volverá, mientras que Harry no verá nunca más a sus padres) a la que ambos reaccionan de la misma forma, es decir “sublimando” algo que les hace recuerdo del padre desaparecido, como para substituir su ausencia. Harry a través de su juego de mesa favorito, el (Plan Táctico y Estratégico de la Guerra), con que se entretenía con su padre; Mauro a través de la decisión de hacerse arquero, que parece haber sido el rol que a su padre le gustaba más. Las dos películas señalan la imposición de la convivencia con una ausencia que para los niños es inexplicable. Como reporta Fernando Reati en un ensayo sobre la cuestión de los padres en la literatura argentina que siguió a la dictadura, los argentinos no tuvieron 30.000 desaparecidos sino que conviven permanentemente con ellos (Reati, 2008:172).

Por otro lado, y volvemos a la cuestión de la identidad fracturada, la condición de falta no es solo de Ramiro, de Harry, de Mauro, o de quienes sufrieron directamente tal violencia, sino que afecta a la identidad de la nación toda.

Los miles de desaparecidos dejaron con su ausencia una herida incurable: padres sin hijos, hijos sin padres, abuelos buscando a sus nietos. Estos síntomas abandonados y sentimientos de orfandad afectan no solo a las víctimas directas sino a la sociedad toda, que durante la dictadura quedó colocada en un estado de inseguridad frente a la ausencia del Estado protector (Ibíd.).

En este sentido existe una generación de un antes y un después. El marco de la ausencia del padre es el marco de la falta de protección del Estado y por ello de la negación de la comunidad.

Conclusiones

Este trabajo examina la connotación bío-política y el proceso de corrupción de esta actitud en las dictaduras brasileña (1964-1985) y argentina (1976-1983).

Es posible analizar dichos regímenes militares a través de las teorías que abarcan el concepto de inclusión del bíos en la política. De hecho, la misma constitución del estado de excepción y su legalización en el poder político de los militares resultan ser los primeros síntomas del proceso de corrupción de esta forma de inclusión de la vida natural en los cálculos políticos. Como subraya Giorgio Agamben, el estado de excepción, que tiene su antecedente en la figura del *homo sacer* en el ordenamiento jurídico romano, está profundamente vinculado al mecanismo de inclusión del bíos en la política a través de su exclusión.

La excepción del *homo sacer*, que pone al individuo en una esfera donde puede ser matado sin que el culpable incurra en las penas previstas por el asesinato, la esfera de la soberanía (principio y fin de la ley en este caso), constituye el dispositivo original a través del cual el derecho incluye la vida a través de su misma suspensión. Se trata de una inclusión que prevé una apropiación de la vida que no entra en los cálculos políticos para ser protegida sino más bien para ser aniquilada, negada en su carácter natural.

Como vimos, tal operación no depende solo de la sed de poder del soberano sino que es impulsada por los intereses de algunos sectores de la sociedad. El dispositivo del interés individual, visto como motor de las actividades humanas, permite que se formen grupos de interés que acaban por negar la comunidad, espacio natural de existencia del hombre, para protegerse de los efectos negativos de ese mismo espacio de alteridad. De esta forma se crea un estado de guerra total entre los sectores de la sociedad que tienen intereses diferentes. Dicho estado, donde todos son considerados soldados, constituye una reducción de lo político a lo militar, concretizando en fin la definición schmittiana de una política cuyo presupuesto es la posibilidad de eliminación física del otro.

La eliminación física del otro es solo un aspecto, y no necesariamente el más terrible, de la corrupción de la actitud bío-política. Este proceso llega de hecho a controlar no solo la muerte, sino todo aspecto de la vida natural, hasta incluso negar no solo la posibilidad de vida futura, sino también la vida que ya se dió y sus vínculos biológicos.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2005). *Homo Sacer*, Torino: Einaudi.
- Arendt, Hannah (2004). *Le origini del totalitarismo*, Torino: Einaudi.
- Buarque de Hollanda, Francisco (1976). *Fazenda Modelo, Novela Pecuaría*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- Englander, Nathaniel (2008). *Il ministero dei casi eccezionali*, Milano: Mondadori - (título original: *The Ministry of Special Cases*, 2007).
- Esposito, Roberto (2004). *Bíos*, Torino: Einaudi.
- (2008). *Termini della politica*, Milano: Mimesis.
- Gaspari, Elio (2007). *A Ditadura Escancarada*, São Paulo: Editora Schwarcz Ltda.
- Oszlak, Oscar (1984). “Privatización autoritaria y recreación de la escena pública”, “Proceso”, Crisis y transición democrática, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Reati, Fernando (1992). *Nombrar lo innombrable, Violencia política y novela argentina: 1975-1985*, Buenos Aires: Legasa.
- Reati, Fernando (2008). “De padres muertos y enfermos: paternidades, genealogías y ausencias en la novela argentina de la posdictadura”. En: Bolaños Alvaro Felix; Cleary Nichols, Geraldine; Sosnowki, Saúl (Editores) *Literatura, política y sociedad: construcciones de sentido en la Hispanoamérica contemporánea*, Pittsburgh: Biblioteca de América.
- Schmitt, Carl (1973). *Le categorie del politico*, Bologna: Il Mulino.
- Verbitsky, Horacio (1995). *El vuelo. Arrojadados al Atlantico desde aviones en vuelo*. Barcelona: Seix Barral.

***El cuarto mundo* de Diamela Eltit:
Una resignificación de la idea de género**

The Fourth World by Diamela Eltit:
Resignifying gender

Alexandra Acevedo Martínez
Universidad Friedrich- Schiller Jena
E-mail: alexandraacevedomartinez@gmail.com

Resumen

La novela de Diamela Eltit *El cuarto mundo* (1988), escrita durante la época de la dictadura de la Junta Militar chilena encabezada por Augusto Pinochet, critica por medio de la historia de una familia aparentemente tradicional la violencia simbólica impuesta por los roles de género, que determinan desde la oficialidad y la tradición cultural de corte patriarcal aquello que se espera de lo masculino y femenino. Dicha crítica se logra a partir del trabajo de una serie de imágenes que constituyen una valoración negativa del personaje del padre en tanto representante de una masculinidad radical. En tono alternativo, la obra propone una suerte de diálogo paródico y polémico entre los roles de género, de modo que el incesto entre los hermanos mellizos y el planteamiento de la fraternidad como núcleo de sentido del sudaca, preparan un camino alternativo a las estructuras rígidas patriarcales.

Palabras clave: El cuarto mundo, Diamela Eltit, género, masculino, femenino, función social de la literatura.

Abstract

The Fourth World (1988), a novel of Diamela Eltit, was written during the dictatorship of the Chilean Military Junta led by Augusto Pinochet. Through the history of an apparently traditional family, it criticizes the symbolic violence of gender roles, which determine patriarchal State and traditional views of what is expected of the masculine and the feminine. This criticism is achieved through the creation of several images of the father's character which constitute a negative appraisal of him as representative of

a radical masculinity. In an alternative tone, the novel develops a kind of parodic and controversial dialogue between gender roles, so that incest between twins and the idea of fraternity as the nucleus of the meaning of sudaca, prepare an alternative path to the rigid patriarchal structures.

Key words: The fourth world, Diamela Eltit, Gender, masculine, feminine, the social function of literature

Fecha de recepción: 20 de abril 2018

Fecha de aceptación: 1 de junio 2018

Profesora de filosofía y literatura. Este artículo se inscribe en la investigación sobre la Narrativa de la dictadura que le permitió obtener su título de maestría en Estudios Literarios de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente se encuentra terminando su tesis doctoral en la Universidad Friedrich Schiller en Jena, Alemania. Sus intereses de investigación en la actualidad tienen que ver con el problema de la representación en la novela latinoamericana, el caso de la Novela del Dictador y la Nueva novela histórica. Alexandra tiene experiencia laboral en el área de la escolar y universitaria. Ha participado en numerosos eventos y ha publicado su trabajo sobre literatura argentina y colombiana.

Una pregunta muy recurrente, y en ocasiones casi un cliché, es precisamente la función de la literatura. Una respuesta muy famosa fue la alternativa de la estética idealista en la cual se proponía una idea de arte desvinculado de las ataduras de la realidad exterior; con el principio de “el arte por el arte” se ponía de relieve la fuerza y expresividad de la obra más allá de la utilidad que este pudiese tener dentro de un contexto social o político (Kant, 1869). No obstante, propuestas posteriores remarcaron la necesidad de que la obra literaria debería leerse a partir de su compromiso y utilidad social, de ahí su valor estético también estaría dado por aquello que pudiera decir sobre nosotros mismos y nuestras prácticas sociales. En este sentido, surgieron propuestas de la llamada Sociocrítica en nombre de Georg Lukács (Lukács, 1974) y Lucien Goldmann (Goldmann, 1986), ambos de inspiración marxista, pero también de lado del existencialismo: en 1948 Jean Paul Sartre publicó su muy popular libro *¿Qué es la literatura?* (Sartre, 2008).

Siguiendo esta segunda corriente podemos intentar problematizar el vínculo entre la literatura y el contexto social, más concretamente nos interesa comprender a nivel textual cómo se narra dicho vínculo. Habitualmente la literatura ha sido vista como un vehículo que responde críticamente a una serie de situaciones opresivas en contextos sociales problemáticos –sobre todo en obras posmodernas–, pero también en universos textuales al revolucionar los modos tradicionales de narrar (Hutcheon, 1988). De esta manera, la obra literaria se entiende fundamentalmente como un discurso contestatario y si se quiere revolucionario. En esta línea, los efectos sociales de la literatura van mucho más allá de esta investigación¹; por ahora nos interesa únicamente el carácter contestatario de la

1 Cuyos autores han sido fuertemente condenados por varios regímenes de derecha e izquierda. Muy conocidos son los casos de censura y desapariciones de escritores en Chile y Argentina durante la época de dictadura: el caso de Rodolfo Walsh, Antonio Skármeta o el mismo Pablo Neruda. Lo mismo ocurre con la censura durante el régimen de Fidel Castro en Cuba en contra del poeta Heriberto Padilla y el novelista Reinaldo Arenas, para mencionar los casos más conocidos. De ahí, varios textos resultan encriptados y difíciles de leer con el fin de eludir la censura; es el caso de la celebrada novela de Ricardo Piglia *Respiración artificial* (2001) y de la novela de la que nos ocuparemos en este artículo *El cuarto mundo* de Diamela Eltit.

obra al interior del texto mismo. En esta línea, la obra *El cuarto mundo* de la escritora chilena Diamela Eltit manifiesta, por medio de una prosa hermética, una crítica contundente a las tradiciones culturales de índole patriarcal que sustentan y alimentan las estructuras del capital.

El cuarto mundo se publica en 1988 en medio de la dictadura militar de Augusto Pinochet en Chile como una crítica, en ocasiones paródica, a los modos oficiales de entender los roles de género al interior de la familia². De esta manera, la novela pone de manifiesto que no sólo existe violencia física, sino también una suerte de violencia simbólica que en este caso, ejerce el Estado a través de la imposición de roles de género en el núcleo social más pequeño³. No obstante, no sólo se trata de una crítica velada frente a la violencia simbólica de la dictadura, sino además de las tradiciones culturales que poco permiten la movilidad y las nuevas visiones de mundo en las prácticas cotidianas.

Pierre Bourdieu, al respecto, resaltaba que el término de violencia simbólica tenía que ver con un tipo de violencia en ausencia del contacto físico inmediato, por lo que en una lucha de poderes, uno de los bandos tendía a imponer ciertos significados por encima de otros. Dicha imposición se convierte paulatinamente en una norma reguladora bajo la cual se miden los comportamientos como buenos-malos, normales-anormales, etc. (Bourdieu y Passeron, 1996: 44). En general, las relaciones de poder no se mantienen en un nivel institucional sino que permean la vida cotidiana de los sujetos; de ahí que la verticalidad del patriarcado y con ello el sistema simbólico inflexible que promueve revela cómo la violencia simbólica se disemina en pequeños círculos.

2 Eltit escribe la novela en medio de la dictadura militar chilena comandada por el General Augusto Pinochet que inició en 1973 y terminó a principios de los 90. Dado el corte conservador y fuertemente restrictivo de la dictadura, se forman una serie de grupos alternativos que buscan responder a la verticalidad del poder y a la desaparición de la democracia. Eltit perteneció a grupos universitarios de resistencia y a través de la literatura buscó criticar y replantear la verticalidad asfixiante del sistema. Sin embargo, dado el sistema de control y vigilancia insertos no sólo en las universidades sino en la vida cotidiana de las familias chilenas, la crítica no debía ser en ningún modo evidente, todo con el fin de evadir la censura. Es por esto que la obra de Eltit resulta laberíntica y hermética.

3 El asunto es mucho más complejo de lo que aquí se enuncia; por ejemplo, al revisar la propuesta teórica de Michel Foucault en sus primeros textos como la *Microfísica del poder* (1979) o el muy popular *Vigilar y castigar* (2002), el poder se entiende como un fenómeno complejo que no sólo viaja desde un individuo o institución hacia las capas más pequeñas del tejido social, sino que se ejerce en redes, de lo cual se hace partícipe al individuo. Posteriormente con la publicación de *El gobierno de sí y de los otros* (2009) y la *Hermenéutica del sujeto* (1994) el problema del poder se desplaza a la pregunta por el papel del individuo —el poderoso o el ciudadano común— en las dinámicas políticas. En todo caso, aunque las causas de determinaciones sociales o políticas frente a roles de género implica muchas variantes y relaciones, nos interesa solamente atender a aquellas frente a las cuales la novela llama especialmente la atención.

En este contexto, la novela se construye sobre un mundo familiar que responde críticamente a estrategias de control y violencia simbólica, más concretamente aquellas que se han constituido a través de las funciones determinadas que hombres y mujeres deben cumplir para garantizar el sostenimiento y avance del Estado. En este sentido, el género determina quienes somos, incluso antes del nacimiento; gracias a esta impresión primaria, tanto mujeres como hombres practican valores y creencias independientes que los caracterizan y los definen, lo cual repercute en el modo de relacionarse con el mundo. Frente a este panorama restrictivo, la propuesta de la novela ante la idea de identidades rígidas, es precisamente la noción de un tránsito libre entre lo que debería ser masculino y femenino⁴. Esto quiere decir que los términos “masculino” o “femenino” dejan de ser elementos rígidos que remiten a una serie de prácticas particulares y socialmente aceptadas, para convertirse en imágenes problemáticas que se abren a otro tipo de sentidos antes excluidos. Sobre esta base es posible establecer un diálogo abierto entre ambas imágenes. Para analizar esta propuesta de la novela dividiremos este artículo en tres apartados. En el primero explicaremos brevemente en qué consiste el argumento de la novela. Después explicaremos ciertas convicciones axiológicas alrededor de la figura del padre y por último, cuál es la propuesta de la novela frente a los desafíos de la rigidez de la noción tradicional de género.

1. *Cuarto mundo: la vida de María Chipia y Diamela Eltit*

Iniciemos reconstruyendo el argumento de la novela. Ésta se estructura en dos capítulos: el primero se llama “Sería inevitable la derrota” y el segundo se titula “Tengo la mano terriblemente agarrotada”. El drama se desarrolla al interior de un hogar, una familia compuesta por padre, madre y tres hijos: dos niñas y un varón. El varón se llama María Chipia y es el narrador del primer capítulo; por su parte su hermana melliza Diamela Eltit narra la segunda parte.

La historia se cuenta a través de la voz de un feto, María Chipia, quien nos relata la vida en el vientre materno junto a su hermana melliza Diamela. El niño nos narra la vida al interior de las entrañas de la madre, los juegos y las impresiones que tiene del mundo y de su hermana. Finalmente, la madre da a luz y al niño

4 Según Judith Butler no existen roles de género esencialmente propios de hombres y mujeres, sino que se trata de construcciones sociales y culturales propias de nuestras tradiciones Butler (1990): “De esta forma, el género y el sexo son actuaciones, actos performativos que son modalidades del discurso autoritario; tal performatividad alude en el mismo sentido al poder del discurso para realizar (producir) aquello que denuncia, y por lo tanto permite reflexionar acerca de cómo el poder hegemónico heterocentrado actúa como discurso creador de realidades socioculturales. En este sentido, y en la línea foucaultiana, puede entenderse la performatividad del lenguaje como una tecnología; como un dispositivo de poder social y político:...” Duque (2010: 85).

se le otorga el nombre de su padre. Después del nacimiento, María Chipia cuenta todas las circunstancias que vive durante su crecimiento, además se enfoca en resaltar la importancia de la relación con su hermana y sus impresiones respecto a ella y el mundo que lo rodea. Entre algunos eventos nos cuenta el primer día de escuela, las enfermedades de los niños, el nacimiento de una segunda hermana, llamada María Alava, su primer encuentro sexual, la primera menstruación de Diamela, etc. El niño narra según el contacto que tiene con el mundo de la vida. Este capítulo se caracteriza porque se asemeja al modelo del *Bildungsroman*, es decir, el lector se entera del aprendizaje del personaje a través de las relaciones que establece con otros y con el mundo. Además, la narración se cuenta de manera lineal y en orden cronológico. El capítulo termina cuando la madre comete adulterio, lo cual fractura las relaciones familiares y se condenan al encierro como un medio de tapar la vergüenza. En esta parte, el niño, que ya cuenta con algo más de catorce años, describe cómo el ambiente al interior de la casa se vuelve extraño, se permiten los excesos, sienten temor por la penumbra, todos se travestían, se redujeron los alimentos, etc.

Diamela Eltit narra el segundo capítulo que es una ampliación de la parte final que describe María Chipia. Y aquí da la impresión de que el género de la obra cambia para transformarse en teatro. En este sentido, al interior de la casa se planean una serie de puestas en escena que permiten comprender que la familia está pagando por errores de índole moral; sin embargo, es sólo Diamela la que acepta sus culpas y lidera ritos y homenajes que permiten subsanarlas. En todo caso, los padres y María Alava se van de la casa, por lo que los mellizos la heredan y, fruto de una relación incestuosa, se convierten en padres de una niña. No obstante, esta segunda parte no es tan clara como la primera y se compone de episodios que no exponen acciones o hechos concretos, sino más bien reflexiones emocionales.

2. La caída de la imagen del padre

La imagen del padre es un extremo valorativo, porque se construye a partir del escaso contacto que tiene con los mellizos y su relación dominante frente a la figura de la madre. En este sentido, el padre tiene muy claros y bien definidos cuáles son los roles principales de los hombres y las mujeres que viven en su casa. En este contexto, cinco sentidos orbitan y dinamizan la violencia simbólica que supone el personaje del padre: el éxito familiar a raíz de la *procreación*, la *palabra* que motiva la decepción del padre ante otro miembro masculino de la familia, el *regalo* que le ofrece a la madre para subsanar una falta y finalmente la *confrontación* como rasgo constitutivo del carácter masculino.

Con respecto al primer elemento, la *procreación*, el padre celebra una serie de eventos que hacen que una familia pueda calificarse como ‘normal’. En este caso, el padre festeja la concepción de los mellizos y de María Alava porque

considera que lo afirman en su rol paterno y completan el ideal deber ser de una familia. No obstante, para la madre la concepción no es un evento agradable:

Un 7 de abril mi madre amaneció afiebrada. Sudorosa y extenuada entre las sábanas, se acercó penosamente hasta mi padre, esperando de él algún tipo de asistencia. Mi padre, de manera inexplicable y sin el menor escrúpulo, la tomó obligándola a secundarlo en sus caprichos. Se mostró torpe y dilatado, parecía a punto de desistir, pero luego recomenzaba atacado por un fuerte impulso pasional (Eltit, 2004: 147).

Y más adelante:

Mi madre, una vez repuesta, seguía con su vida rutinaria, mostrando una sorprendente inclinación a lo común. Era más frecuente en ella la risa que el llanto, la actividad que el descanso, el actuar que el pensar. A decir verdad, mi madre tenía escasas ideas y, lo más irritante, una carencia absoluta de originalidad. Se limitaba a realizar las ideas que mi padre le imponía, diluyendo todas sus dudas por temor a incomodarlo (Eltit: 149).

Nos interesan dos cuestiones de estos párrafos que acabamos de exponer. La primera tiene que ver con que a los ojos del padre la figura de la madre tiene un sentido accesorio, porque sus opiniones o deseos no son importantes, de principio se consideran poco inteligentes. En este sentido, el individuo racional, metódico e inteligente debe ser un varón; de esta manera, el padre impone sus ideas y resulta ser un elemento simbólico de tal importancia en la familia que no debe molestarse con detalles propios de la vida en familia. Por ejemplo, una pelea de niños no es un asunto que el padre debe resolver porque no se encuentra a su nivel intelectual, pero sí se encuentra al nivel de la madre.

Ahora bien, la madre también se habitúa a que su papel en la familia sea absolutamente doméstico y sumiso. Por ello, nunca propone ideas que permitan cambiar alguna rutina o las dinámicas interpersonales de los miembros; entonces, acepta dócilmente aquello que su esposo imponga. En este sentido, la madre importa en tanto optimice su aspecto exterior, es decir, tiene una serie de actividades bien definidas que mantienen la normalidad del hogar. Sin embargo, su interioridad, deseos, frustraciones, etc., nunca se tienen en cuenta, por ello, al final explota y distorsiona todo el panorama familiar.

Una segunda cuestión que nos interesa a partir de las citas anteriores es que el éxito de una familia se mide dependiendo de qué tan competente sea para aprovechar la rutina. Como vemos al inicio de la segunda cita, hay una referencia a que la madre, después de la enfermedad, se inclinaba hacia lo común y a una vida rutinaria. Por lo tanto, una de las funciones primordiales de la madre es mantener un estado emocional constante en el hogar. En otras palabras, gracias a ella nunca hay explosiones de afectos o eventos extraordinarios. En contraposición, la rutina es un elemento tan importante para preservar el orden social que

debe ser garantizada por uno de los miembros y construida y afianzada por los otros. De esta manera, gracias a la repetición continua de hábitos que implican ciertos valores y creencias, es posible imponer cierto orden social. En este tipo de familia, por ejemplo, es muy difícil que ideas originales o modos de vida diferentes se lleven a cabo con éxito porque el supuesto deber ser domina todas y cada una de las dinámicas familiares.

Con respecto al segundo elemento al que hacíamos antes referencia, *la palabra*, el núcleo de la imagen del padre radica en cómo el personaje valora y determina a sus hijos dependiendo del género. En este caso, la palabra femenina resulta ser muy importante para el padre en relación con el deber ser familiar. En este sentido, la voz de la melliza, Diamela Eltit, aparece antes de que su hermano pudiera lograrlo, lo cual genera una profunda decepción en el padre:

Mi padre fue incapaz de disimular su decepción. A pesar de los mimos con que celebraba las palabras de mi hermana, su mirada me buscaba, evidentemente hostil. Estaba defraudado por mi retraso y temía que alguna falla hubiese detonado la ventaja femenina. La posibilidad de una falla en mí lo horrorizó, y se sintió unilateralmente culpable en las raíces mismas de sus células. Mi madre, percibiendo en él lo mismo que yo, se puso en guardia para protegerme de su desprecio. Empezó a magnificar mi resistencia y a darle un sentido definido a cada uno de mis gestos, hermanándolos a los de mi padre (Ibíd.: 164).

Hay una serie de emociones encontradas en el padre. Por una parte, para él la normalidad consiste en que los varones sean más adelantados que las niñas, en este caso a nivel intelectual, por lo cual el hecho de que Diamela pudiera articular palabra primero resulta ser un hecho anormal. En este sentido, el orden racional de los eventos familiares se rompe, lo que motiva desesperación, decepción y preocupación del jefe del hogar. No obstante, es también normal y por lo tanto racional dentro de las creencias culturales del padre, que deben celebrarse los logros de los hijos; por ello se debate entre dos sentimientos: uno aparente que es la alegría motivada por la primera palabra de la niña y otro que debe permanecer oculto y es la decepción por la incapacidad del varón. Ahora bien, la explicación de la incapacidad de María Chipia se quiere fundamentar también en un motivo de índole racional; por ello el padre piensa que puede existir una falla genética en el varón justificada por sus propios excesos.

En este caso, se espera que la madre proteja al niño del rechazo, todo con el fin de mantener la normalidad en el hogar. Es por eso que usa como estrategia establecer cercanías entre el hijo y el padre destacando los méritos del niño, que en ese punto eran absolutamente insignificantes para el padre. En otras palabras, la intención de la madre es reafirmar la seguridad del niño —puesta en peligro por la decepción del padre—, y esto se logra reafirmando las cualidades masculinas que reestablecen teóricamente su estatus en la familia.

Por otro lado, un elemento adicional que dibuja el carácter del padre se trata del *regalo*. Al respecto, además de los mellizos, ya sabemos que los padres conciben una niña a la que llaman María Alava, lo cual es motivo de felicidad para el padre, pero no para la madre:

Por eso, cuando vio la cara velada de mi madre, quien desacostumbradamente no logró reprimir sus verdaderas emociones, se le desató la furia y la recriminó durante horas por su aberrante conducta. Mi padre sintió que estaba ante una desconocida, pero luego pensó que ella requería una atención especial. Al día siguiente le obsequió un fino y costoso perfume que mi madre recibió sin levantar la cabeza, pero ya repuesta –aparentemente– de su desolación anterior. No volvió a gastar un minuto de su tiempo en reflexionar sobre ella, salvo cuando la veía deformada, deambulando por la casa. Se sentía entonces traspasado por un profundo sentimiento de compasión hacia ese destino animalizado, y a la vez se redobla en él la felicidad por su condición de hombre, que le deparaba un destino estable e iluminado en su dignidad (Ibid.: 167).

El perfume en esta cita suscita al menos tres sentidos que se encuentran vinculados. El primero es que a raíz de la normalidad y la rutina rota por la descomposición emocional de la madre, la solución para volver la dicha normalidad es un regalo propio del rol que desempeña la mujer en el hogar. Adicionalmente, la madre se descompone porque no desea más hijos, pero queda embarazada a causa de sus obligaciones conyugales. El padre, gracias a esta nueva concepción se reafirma en su rol; sin embargo la tranquilidad de la casa se desestabiliza porque este hecho motiva una de las respuestas muy escasas de la madre ante la autoridad. Ahora que la normalidad se ha roto, el padre debe recomponerla usando una estrategia predecible, o por lo menos aceptable y muy frecuente en las relaciones entre hombre y mujer. Un regalo puede tocar emocionalmente a la mujer de modo que sirva como una recompensa anticipada por una conducta deseada. Sin embargo, el regalo debe ser también un artículo socialmente aceptado, que coincida con los supuestos intereses femeninos; por ello el perfume resulta siendo una opción viable. De esta manera, el padre recompone ingenuamente la estabilidad perdida. Y decimos ingenuamente porque las críticas y el descontento no se detienen mágicamente gracias al perfume, sino que crecen progresivamente en el espíritu de la madre, de modo que explota buscando afectos en otros hombres lo que descompone el tejido familiar aparentemente armónico.

Dada la ingenuidad del padre, se incluye un segundo sentido con respecto a lo que podría significar el perfume: se trata de la restitución de la normalidad en el hogar, que implica que la madre debe ser cosificada nuevamente. Para el padre, la madre no merece atención constante porque lo que importa de ella es su exterioridad; en otras palabras, si ella cocina, lava, plancha, atiende a los niños, etc., las cosas se encuentran en orden. No obstante, su interioridad queda desa-

tendida, pero para el padre este es un detalle insignificante que se solventa con un perfume. A su juicio esta es la única manera posible por la que se restituye la normalidad perdida por el descontento emocional de la mujer.

Por último, el perfume también implica compasión y la alegría que brotan del padre. Si la madre es una cosa, un accesorio del hogar, entonces este aspecto se nota en su fisionomía que en ocasiones se ve deformada. Esto puede significar que el trabajo de la casa la agota, por lo cual sus facciones se ven cansadas y ajadas; de la misma manera es un ser cuya dignidad se diluye en las dinámicas del hogar. En oposición, el padre nunca se afecta por la casa o por los hijos y cuando ve a la madre siente compasión por ella porque se da cuenta que cumple con una labor casi animal que la destruye progresivamente. No obstante, la compasión le sirve al varón para darse cuenta de que es un ser muy afortunado ya que su condición masculina le permite enajenarse de las labores domésticas. En otras palabras, su género le asegura un destino estable y digno.

Finalmente, el último aspecto que orbita alrededor de la imagen del padre es la *confrontación*. Cuando los mellizos cuentan con 12 años más o menos, el ambiente en la casa es insoportable fruto de las peleas constantes entre los padres. Como era de esperarse, el padre busca reafirmar su poder a través de los gritos y de las amenazas, entre ellas la más frecuente se trata de su intención de abandonar la casa. Por su parte, la madre no soporta la idea de que su marido se vaya porque lo imagina con otras mujeres; de esta manera, la participación de la madre en las peleas terminaba con la sumisión. En palabras de María Chipia:

Para mi padre los disturbios no eran sino una parte constitutiva de su vida. Los consideraba útiles para mantener el equilibrio y recordarnos la extensión de su poder. Jamás pensó verdaderamente en abandonar la casa. Más aún, la sola idea le era insoportable pues el afuera le generaba gran inseguridad. Aprensado contra las casas de la ciudad, surgía en él un desamparo infantil que lo hacía retroceder hasta su penoso desarrollo (Ibid.: 196).

De la cita anterior podemos inferir dos cosas. Una tiene que ver con que las peleas y las confrontaciones son una herramienta muy importante para el dominio de las dinámicas familiares por parte del padre, y es por ello que a pesar de que sus amenazas no sean serias, siempre van a ser tenidas en cuenta por un interlocutor válido, en este caso la madre. De esta manera, la madre se manifiesta con una actitud muy receptiva; aunque al inicio de la confrontación se muestre fuerte, el padre sabe que puede manipularla con algunas consecuencias de la pelea que a ella le parecen insoportables, por ejemplo, el contacto con otras mujeres.

Un segundo asunto muy importante que se puede inferir a partir de la cita anterior se centra en que el dominio del padre se da sólo al interior de la casa. Por consiguiente, el poder del padre sólo es válido en relación a cuatro personas entonces, el exterior se convierte en un lugar que no se puede controlar, de ahí la

inseguridad y el abandono que siente si deja el hogar. Este aspecto implica una actitud cobarde si se quiere o el uso de una doble moral, en tanto los valores que se practican al interior de la casa se negocian fácilmente en el exterior. Por otro lado, los conflictos que el padre gusta generar atienden a una condición genética determinada antes de nacer, según María Chipia, narrador de la primera parte, pues una de las condiciones que definen claramente a los hombres es su inclinación a la lucha, de modo que genéticamente está dispuesto para entablar confrontaciones. En consecuencia, si la figura masculina, el padre, está determinado genéticamente, debe cumplir ese designio donde le es posible el control, dado que en el exterior las consecuencias son inciertas.

3. La derrota de los determinismos del género

Sin embargo, frente a este determinismo maniqueo y violencia simbólica que implica la dicotomía entre los roles de padre y madre, dos imágenes sugieren el tránsito de la concepción rígida y autoritaria del género a un sentido abierto del mismo. Estas son el adulterio o el incesto que, a pesar de ser tabúes sociales, en este caso implican la caída de la masculinidad del padre; y el joven pretendiente de Diamela, que abre el sentido de aquello que se espera de lo masculino. En este sentido, como alternativa a la violencia simbólica de la tradición oficial —que se refiere directamente a un deber ser impuesto⁵— el adulterio y el incesto resultan ser el medio por el cual es posible una respuesta abierta a la pregunta por la identidad, ya que permite un tránsito libre entre géneros. Este tránsito se da a través de la unión física o la cópula, de manera que el cuerpo es el canal de comunicación y símbolo de la derrota de posturas oficiales —no obstante, esta relación implicativa no significa a la renuncia de las características propias de hombres y mujeres sino consiste en una mediación dialógica que tiene como consecuencia la práctica de un valor fundamental que es la fraternidad—; de la misma manera, el joven pretendiente de Diamela se asume como el *sudaca*, imagen de tipo simbólico porque el contacto con el otro en tanto diferente permite a los niños el aprendizaje de nuevos valores. En este sentido, los jóvenes sudacas remiten a la supervivencia del instinto pasional; así, los mellizos se relacionan con ellos a través del deseo sexual y de la violencia. No obstante, en la segunda parte de la novela, el sentido del sudaca deja de concebirse sólo al exterior de la casa y se traslada al interior de las dinámicas familiares, a tal punto que se refieren a sí mismos como la “familia sudaca”.

5 No es un secreto que la novela es una respuesta crítica a la Dictadura de la Junta Militar en Chile a la cabeza de Augusto Pinochet que inicia en el año 1973. Por ejemplo, Julio Ortega (1993) y Pilar Álvarez Rubio (2005) coinciden en afirmar que la obra es efectivamente un discurso de resistencia frente a la dictadura, y además, crea un nuevo lenguaje que responde también a los cánones establecidos por la tradición literaria. Esta respuesta se da por medio de la apropiación de los personajes de la novela de un género definido: masculino o femenino.

4. El incesto: metáfora de la derrota de la idea de género

Para abordar todas las ideas que hemos mencionado, vamos a organizar nuestro análisis en las siguientes partes: primero, analizaremos las imágenes que permiten comprender cómo se entiende la unión en un nivel físico, esto en dos sentidos, a través del desarrollo corporal y el contacto físico; después, nos interesa ver cómo la unión no significa eliminar la diferencia, es decir, cada mellizo se forma en relación con su género pero la unión no borra las características individuales de cada quien. Para ello, incluiremos un ejemplo que tiene que ver con María Chipia. Por último, analizaremos la imagen del sudaca, en la cual se multiplican y enriquecen las visiones de mundo de los mellizos en contacto con estos personajes.

Para iniciar, diremos que el sentido de la unión se entiende a partir de la relación entre hermanos que se desarrollan físicamente gracias al contacto. Con respecto al desarrollo corporal podemos analizar tres aspectos: la *menstruación*, el *juego* y la *enfermedad* que hace del dolor un vínculo profundo. Como sabemos, los hermanos crecen vinculados desde el vientre de la madre, lo cual motiva un contacto permanente; no obstante, aún no hay conciencia del sentido de ese contacto primario, pero con el tiempo van apareciendo eventos que refuerzan la importancia del vínculo. Por ejemplo, la menstruación de la niña implica unidad:

Un golpe de sangre nos detuvo. Horrorizado me di cuenta de que sangraba profusamente por la nariz. Me llevé la mano a la cara y la retiré mojada. Mi camisa estaba completamente salpicada de rojo. Nos miramos suspendiendo la necesidad de las palabras y la arrogancia huyó desfavorida de nosotros. Se había establecido de nuevo, ostentosamente, el nexa íntimo agobiante y absoluto (Eltit, 2004:185).

Dos asuntos nos interesan de esta cita. Uno tiene que ver con que aunque el hermano consideraba que progresivamente iba perdiendo el vínculo genético que estableció con su hermana, aún existe huella de la unión. Dicha huella no se explica por medios racionales, es más una especie de vínculo emotivo que manifiesta una conexión profunda entre ellos. Esta huella consiste en la similitud física de los niños. En este sentido, la menstruación anuncia la capacidad de la niña para procrear y que ambos inician el camino de la madurez sexual.

Otro asunto que nos interesa es que con el tiempo la cultura va imponiendo a los niños unos modos de ser dependiendo de su género. En este caso, María Chipia considera que la menstruación de su hermana es un evento desagradable y sucio, motivo por el cual ella debe alejarse cada vez que se encuentre en dicho estado. De este modo que cuando él sangra por la nariz, logra salirse de su comprensión determinada del mundo y empieza a entender el fenómeno que le ocurre a su hermana. Ocurre, entonces, un descentramiento en el cual María Chipia sale de su lugar cómodo de comprensión para integrarse en el de Diamela.

Ahora bien, hay otra imagen que se entiende a partir de la primera y es el *juego*. En la narración del mellizo hay un momento en el que los niños empiezan a jugar felices. El juego es una práctica inocente; no obstante, más adelante en la narración de Diamela, hay una especie de juego que se transforma en una puesta en escena. Luego del adulterio de la madre, hay una caída familiar: todos se encuentran sumidos en la pobreza y la locura comienza a rondar la casa. Los mellizos buscan entonces hacer una puesta en escena que consiste en una parodia de una familia normal. Así, Chipia y Diamela actúan como una pareja adulta, ella representa a la mujer como un sujeto frágil y devastado. En otras palabras, cada uno se burla de lo que socialmente se espera de ellos encajando en los roles que se asumen como normales. El juego termina repentinamente cuando aparecen las necesidades físicas, en este caso el hambre.

Dada la parodia de los hermanos, nos damos cuenta de que hay preeminencia del cuerpo sobre los condicionamientos de la razón. Es decir, los hermanos planean una puesta en escena para burlarse de lo que socialmente es normal en relación con el papel de hombres y mujeres en la casa, lo cual se interrumpe por el hambre, por el instinto de supervivencia. De esta forma, hay una serie de urgencias que impone el cuerpo que deben ser satisfechas de alguna manera, lo cual pasa por encima de cualquier comportamiento que pueda considerarse como racional.

Al respecto, decíamos que cuando los hermanos eran niños los juegos resultan ser una imagen que simboliza la unión. Así lo expone María Chipia:

¡AH! ¡Cuánto nos exigimos mi hermana y yo en esos meses! Comprendiendo que sólo nos teníamos el uno al otro, nos estrujábamos para evitarnos cualquier desengaño. El ancestral pacto se estrechó definitivamente, ampliándonos a todos los roles posibles: esposo y esposa, amigo y amiga, padre e hija, madre e hijo, hermano y hermana. Ensayamos en el terreno mismo todos los papeles que debíamos cumplir, perfectos y culpables, hostiles y amorosos. Jugábamos hasta caer desfallecidos, pero luego recomenzábamos para internarnos en la yunta predestinada. Jugábamos, también, al intercambio. Si yo era la esposa, mi hermana era el esposo y, felices, nos mirábamos volar sobre nuestra suprema condición (Ibíd.: 167).

En este sentido, los hermanos antes de nacer se encuentran en una posición de absoluta libertad, porque no se han educado según ciertos valores y creencias restrictivas que son las que obligan a que cada persona actúe según un género determinado. En todo caso, posteriormente los niños se forman en un contexto restrictivo, en el cual el padre debe cumplir unas funciones y la madre otras muy diferentes. Cuando nacen, los niños se educan en dichas creencias hasta que Diamela tiene una revelación. Pero, durante la etapa de formación los niños aún ignoran estas determinaciones sociales, por ello el juego empieza haciendo referencia a un pacto.

Este pacto se refiere a una alianza fundamental en la cual los niños gozan de la libertad, lo cual se manifiesta en la capacidad que tienen para transitar en diversos roles. Este juego de los niños simboliza las relaciones que se pueden establecer entre los miembros de la humanidad entera; adicionalmente, el juego implica a la naturaleza humana libre de condicionamientos, esto se expresa a través de la comodidad con la que los niños juegan al intercambio. De esta manera, la libertad que tienen al comprender el problema de los géneros los convierte en sujetos superiores, son individuos que a través de juego han llegado a ser autoconscientes.

Por último, con respecto a las imágenes que tienen que ver con el desarrollo corporal de los mellizos, sólo nos queda por explicar la imagen de la *enfermedad*. Durante la obra son frecuentes las enfermedades de los miembros de la familia; casi todos pasan por estados de inconciencia motivados por la fiebre que se detona gracias a la relación que cada miembro establece con el exterior. En el caso de los mellizos, la imagen del dolor resulta ser una forma primaria de entendimiento; por ejemplo, cuando se encuentran en el vientre de la madre y ya el ambiente se encuentra muy apretado, ambos deben reacomodarse, no obstante, la presión aumenta sobre los cuerpos lo que causa un dolor profundo en los niños. Esa es precisamente la primera forma de entendimiento porque ambos sienten exactamente lo mismo.

Al respecto, un encuentro sexual con un joven sudaca motiva la enfermedad severa de Diamela:

Volví a pensar que una parte mía correspondía a zona común con mi hermana y, ocupando su lugar, me interrogué sobre aquello que pudiera constituir en mí una fractura. La voz y la verdad me iluminaron. Como un antiguo y eficaz curandero me arrastré hasta su cama surcada de pestilencia y sufrimiento, y empecé a hablarle con el amor de un enfermo a una enferma, diciéndole que para mí ese otro o esa otra que me asaltó en la angosta calleja fue siempre ella, que en ningún momento estuvo fuera de mis sentidos, que estaba allí, que era ella, que éramos. Mi mano se posó en su cuello mermado por la infección para hacerle entender que no le temía y que su cuerpo agarrotado seguía hegemonizando mi mente (Ibíd.: 183).

El primer ejercicio que debe llevar a cabo el mellizo revela una relación profunda con la niña. Lo primero que hace es preguntarse, en su caso, ¿qué motivaría una fractura emocional que fuese tan profunda que se manifestara a nivel físico? La respuesta, que funciona en ambos individuos de la misma forma, implica la visibilización de un lazo que aún no se ha roto a pesar de la formación de los muchachos. Para ambos, la fractura emocional se da gracias a la posibilidad de las relaciones sexuales con otras personas. En este sentido, comenzamos a comprender que la unión que con el tiempo se va diluyendo entre los niños, se restablece gracias al contacto físico entre ellos.

Por consiguiente, el sentido del incesto es la unión de géneros que se revela gracias a que el rol determinado para hombres y mujeres se diluye. Al respecto, recordemos el juego inocente de los niños en el cual se manifestaba la libertad de las ataduras de las ideas dispuestas antes del nacimiento. Es por esto que cuando Chipia se da cuenta de la cura, sabe que la manera de recuperar a la niña Diamela es retomando ese sentido de unión primigenia que con el tiempo los ha abandonado, por ello le menciona que en ese primer encuentro sexual sólo pensaba en ella, así, la niña se recupera por completo. De ahí que en muchas ocasiones, la enfermedad en la novela no sea una situación fortuita sino que revela un desajuste emocional.

Frente a estas imágenes que se manifiestan gracias al desarrollo corporal de los personajes, tenemos otras imágenes que se manifiestan por el contacto físico. Ya esta última imagen de la enfermedad implica la necesidad del contacto, no obstante, no se ha concretado dicho contacto que simbolizaría la unión de los géneros. Éste se concreta en dos ocasiones: cuando los niños cuentan con un año de edad y hay contacto incipiente de los cuerpos, y en la adultez con el incesto.

La primera imagen aparece en un espacio que los mellizos comparten permanentemente desde el nacimiento. La cuna propicia un contacto físico entre los mellizos mediado por las interpretaciones que cada uno va construyendo sobre el exterior. Por ejemplo, Chipia detesta el exterior y piensa que los demás son una amenaza; la niña, por el contrario, busca sentir el contacto de otros, le gusta la atención. En todo caso, en la cuna Diamela comienza a tocar el cuerpo de su hermano, lo succiona, lo roza, en suma, lo descubre.

Para Chipia, este contacto motiva dos descubrimientos: por un lado, descubre el cuerpo de una niña; además, descubre que no había un espacio solamente para sí mismo. Esto significa que asume que sus espacios siempre son la mitad de algo, por ello, en soledad nunca estaría completo, así, la imagen de los cuerpos remite a la hibridez. Aun así, la madre comete un error: “Ella, que nos había domesticado a la dualidad, nunca abordó en sus sueños la diferencia genital, la ruptura desquiciadora oculta tras dos caminos, dos panteras, dos ancianos” (Eltit, *Ibíd.*: 159).

Sin embargo, el contacto entre hermanos se hace físico a través del incesto. Sobre el tema, hay algo que enferma y le quita el sueño a Diamela y es una pregunta recurrente: ¿cuál es el sentido de su origen? Después de mucho meditar y alucinar, se da cuenta de que el sentido está en el germen de la vida, por eso sale al exterior y empieza a tocar la tierra y a desenterrar gusanos. Todo esto es una especie de rito, una celebración por la verdad descubierta. Pero además, Diamela se da cuenta de que la clave de la respuesta a esa pregunta es precisamente su hermano: “Pensó que consumarnos como uno podía traer a la memoria el impacto real del origen y el instante único e irreplicable en que el organismo decidió la gestación. Yo había sido testigo de su emergencia a la vida y, por ello, sólo en mí descansaba la respuesta” (*Ibíd.*: 203).

De esta manera, la niña se da cuenta de que el sentido está en el origen, en el vientre de la madre cuando aún no existían las cadenas de las ideas que se imponen a través de la educación familiar tradicional. De ahí que sea en el origen en el que se encuentra la libertad, el momento en el cual se da concreta la unión definitiva de los géneros. Por eso, para retornar a ese momento original, es necesaria la relación sexual de los hermanos; la consumación resulta ser el modo de volver a esa comprensión primigenia del mundo.

Ahora bien, la unión física o el incesto no implican eliminar las diferencias entre los hermanos sino establecer puntos de encuentro. En este sentido, sabemos que el incesto que se repite constantemente en el segundo capítulo, es un festejo de la verdad descubierta. No obstante, esta unión no implica eliminar características diferentes y propias de cada niño. Por ejemplo, María Chipia mantiene con el tiempo una visión masculina del mundo que lo distancia de su hermana. Al respecto, hay una ocasión en la cual él sale de casa y se encuentra en la calle con un individuo del cual nunca pudo saber su género. Este individuo lo besa y lo toca, pero no hay consumación; cuando vuelve a casa siente el deseo de masturbarse, no obstante para él esto es un acto malsano. En este sentido, la razón lo acusa de un crimen cuyo castigo era la vergüenza y el horror. De ahí su resistencia a encontrar su razón sexuada que sólo se concreta gracias a la hermana.

Chipia da un paso para encontrar dicha razón sexuada, pero aún mantiene una rígida estructura mental que se gesta en la familia. Este paso se da en la segunda parte cuando hay un cambio en el carácter de Chipia: “Mi hermano mellizo adoptó el nombre de María Chipia y se travistió en virgen. Como virgen me anunció la escena del parto. Me la anunció. Me la anunció. La proclamó” (Ibíd.: 211). En esta parte se trama una crítica a una sociedad tradicional en la cual la religión es un pilar fundamental para establecer el poder y el control.

Pero además de este aspecto, es importante resaltar que Chipia va negociando su visión masculina y patriarcal del mundo a través del travestismo. De esta manera, el maquillaje, el brillo, los vestidos, etc., son elementos que demuestran esa construcción lenta de la razón sexuada que nunca llega a asumir con radicalidad. Por eso, se convierte en un sujeto perdido, asolado por el hambre y la enfermedad, temeroso de los juicios incisivos de su familia. En suma, deja de ser el muchacho vigoroso y altivo de antes.

En conclusión, esa unión de géneros que se manifiesta en la novela a través del contacto y el desarrollo físico de los mellizos se problematiza gracias a una imagen fundamental que es el exterior. El hermano interpreta la imagen de manera muy diferente a su hermana: Chipia le teme, mientras que Diamela lo busca, lo anhela. No obstante, es en el exterior en donde ocurren aperturas de sentido importantes. Por ejemplo, cuando el mellizo es atacado por un joven sudaca, nunca se hace referencia a qué género pertenece, simplemente se dice que tiene un encuentro con alguien de quien no pudo determinar su identidad.

Es el exterior el lugar donde se constituye la imagen del sudaca, que fuera de la novela, es un término despectivo para referirse a los latinoamericanos. Los sudacas, en la novela, son siempre jóvenes y siempre actúan según impulsos vitales, no racionales. Recordemos el caso de Chipia que en su adolescencia fue atacado con violencia por un grupo de sudacas:

A los trece años fui atacado brutalmente por una horda de jóvenes sudacas furibundos... pensé que el parecido era como la arquitectura de la ciudad, que desorientaba al paseante: este veía como las diferencias muy pronto se mimetizaban entre sí. Algo similar pasaba en la cara de los jóvenes. Su raíz popular formaba un cuerpo único, diseminado en distintos movimientos individuales. También era común en ellos, precisamente, la eficacia de sus movimientos, muy acentuados y en el límite de la provocación (Ibíd.: 197).

Tres cosas llaman la atención de este apartado. La primera tiene que ver con que el sudaca —que se nutre del exterior —siempre se asocia a impulsos vitales que no se dejan dominar por la razón. En este caso, el mellizo sufre un ataque violento de parte de los jóvenes sudacas sin un motivo aparente. Estos personajes se caracterizan por moverse gracias a impulsos pasionales, lo cual explica el disgusto del mellizo frente a ellos. Diamela, por su parte, gusta del exterior porque advierte que la pregunta por el sentido del origen se responde gracias a impulsos pasionales primarios que aparecen mucho antes de la racionalización de las costumbres.

Ahora bien, otro asunto que llama la atención es que antes del adulterio de la madre, la familia no se asumía como sudaca. Después del adulterio, se habla de que existe un estigma sudaca que se traduce en una especie de culpa por la cual la familia debe pagar. De esta manera, Alava, hermana menor de los mellizos, que es una especie de juez clarividente, advierte que es necesario llevar a cabo una serie de ritos para diluir las culpas: “—Abandonaremos la casa —dice—. Mis padres y yo abandonaremos la casa. He arreglado una salida ahora que la ciudad ha acallado sus rumores. Ustedes disfrutarán todo el estigma sudaca” (Ibíd.: 238).

Antes, el sudaca configura el sentido del afuera, pero gracias a que la madre ha roto el orden familiar, trastornando los roles propios de cada quien, el sentido invade el interior de la casa. De esta manera, el sudaca es la degradación, es aquel que no comprende ni comulga con el orden establecido, es aquel que busca escapar del control a través de la pasión desmedida, es quien le da vida a la ciudad. Es así que, la casa o el espacio familiar se convierte en una herencia para Diamela basada en la lujuria, la pasión, como aquel pedido urgente de la sangre sudaca que la desborda. En este momento, hay una celebración de parte de los mellizos que se quedan dentro de la casa en tanto los jueces se marchan, la voz rigurosa de la razón ya no tiene cabida.

Ahora bien, el desprecio que motiva la degradación de la raza sudaca, sólo se frena gracias a la fraternidad. Esto significa que la única manera de evitar un pensamiento dogmático y regresar de nuevo al origen en el cual existe la libertad, es una disposición que se da a través de la unión fraterna. Sólo así es posible la supervivencia y la celebración de esta raza degradada.

En resumen, dadas las maneras de entender la función de la literatura, en primer lugar como un elemento de carácter estético por excelencia, y en segundo lugar entendida como una actividad que de algún modo se vincula con contextos sociales, nos dimos a la tarea de, en el cauce de esta segunda vía, interpretar *El cuarto mundo* como una crítica a una suerte de violencia simbólica en la que las construcciones culturales o estatales de corte tradicional y por consecuencia oficial imponen modos de comportamiento que regulan lo masculino y lo femenino. Luego de resumir el argumento de la novela –muy oscuro a partir de la segunda mitad–, hemos analizado cuatro elementos que orbitan y dinamizan el personaje del padre como la representación de lo radicalmente masculino: la procreación, la palabra, el regalo y la confrontación. En segundo lugar, abordamos el desafío y a su vez propuesta de la novela en la cual la unión física de la mano del desarrollo corporal y el contacto, permiten responder a dicha violencia simbólica y con ello diluir los roles tradicionales de género. Finalmente, el contacto con lo diferente o el Sudaca implica la celebración de la pasión y el instinto como valores alternativos a la restrictiva racionalidad propia de las tradiciones y modelos culturales tradicionales.

Bibliografía

- Álvarez, P. (2005). “Heterogeneidad e identidad nacional en el imaginario cultural chileno: una actualización”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 62, 19–26.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.-C. (1996). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Editorial Popular.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. Thinking gender*. New York: Routledge.
- Duque, C. (2010). “Judith Butler y la teoría de la performatividad de género”. *Revista de educación y pensamiento*, 17, 85-95. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4040396>
- Eltit, D. (2004). “El cuarto mundo”. En D. Eltit (Ed.), *Tres novelas* (pp. 145-252). México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2002). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1994). *Hermeneutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- (1979). *Microfísica del poder. Genealogía del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Goldmann, L. (1986). *El hombre y lo absoluto: El dios oculto*. Barcelona. Planeta-Agostini.
- Hutcheon, L. (1988). *A poetics of postmodernism: History, theory, fiction*. New York: Routledge.
- Kant, I. (1869). *Kritik der Urtheilskraft. Philosophische Bibliothek: 9. Bd.* Berlin: L. Heimann.
- Lukács, G. (1974). *Die Theorie des Romans: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik* (2. Aufl.). *Sammlung Luchterhand*, 36. Neuwied: Luchterhand.
- Ortega, J. (1993). “Diamela Eltit y el imaginario de la virtualidad”. En J. C. Létora (Ed.), *Una poética de literatura menor. La narrativa de Diamela Eltit*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Piglia, R. (2001). *Respiración artificial*. Barcelona: Anagrama.
- Sartre, J. P. (2008). *¿Qué es la literatura? Obras Maestras del Pensamiento: Vol. 87*. Buenos Aires: Losada.

La construcción arquetípica del enemigo: Del monstruo mitológico al terrorista internacional

The archetypal construction of the enemy:
From the mythological monster to the international terrorist

Luis Jaime Estrada Castro
Ciencias Políticas, UNAM
E-mail: ljestrada@politicas.unam.mx

Resumen

En este artículo se reconstruyen los diferentes elementos estructurales, pero, particularmente las singularidades y configuraciones de la enemistad llevada hasta nuestros días en la figura del terrorismo como el nuevo enemigo internacional. Las relaciones humanas construyen realidades, sentidos y otredades profundas llenas de múltiples significados en los que uno mismo es dotado de sentido en interacción con el mundo. Dentro de este proceso, la otredad es fundamental, en tanto que se constituye como la base para la relación de lazos significativos comunitarios, interpersonales e incluso intrapersonales. La formación de organizaciones sociales y de comunidades humanas genera siempre una relación de afuera y adentro, en donde los límites, también transformables y adaptables a contextos históricos concretos, se fortalecen, socializan e institucionalizan. Incluso, la posibilidad de permeabilidad de estos grupos, comunidades, pueblos o naciones se reglamenta, instrumentaliza y ritualiza, en tanto que los procesos de inclusión y exclusión se vuelven fundamentales para mantener la cohesión, la identidad e incluso la seguridad. Sin embargo, estas relaciones de otredad radical llevadas a su extremo se manifiestan a través de la construcción arquetípica de la enemistad.

Palabras clave: Violencia, enemigo, terrorismo, arquetipo, mito

Abstract

In this article the different structural elements are reconstructed, but, particularly, the singularities and configurations of the enmity carried to our days in the figure of terro-

rism as the new international enemy. Human relationships construct realities, senses and profound othernesses full of multiple meanings in which one is endowed with meaning in interaction with the world. Within this process, otherness is fundamental, insofar as it constitutes the basis for the relationship of significant community, interpersonal and even intrapersonal bonds. The formation of social organizations and human communities always generates an external and an internal relationship, where the limits, also transformable and adaptable to specific historical contexts, are strengthened, socialized and institutionalized. Even the possibility of permeability of these groups, communities, peoples or nations is regulated, instrumentalized and ritualized, while the processes of inclusion and exclusion become fundamental to maintain cohesion, identity and even security. Nevertheless, these relations of radical otherness brought to their extreme are manifested through the archetypal construction of enmity.

Keywords: Violence, enemy, terrorism, archetype, myth

Fecha de recepción: 10 de abril 2018

Fecha de aceptación: 1 de junio 2018

Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México, con estudios de investigación doctoral en la Universidad de Salamanca, (España). Colaboró en la Subsecretaría de Prevención y Participación Ciudadana para la elaboración del Programa Nacional para la Prevención Social de la Violencia y la Delincuencia y como asesor en prevención del delito en la Jefatura del Estado Mayor Policial de la Ciudad de México. Es Director de Investigación Social en el Instituto Ciudadano para la Gobernanza Democrática S.C., docente adscrito a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Es autor del libro *Violencia, discurso y simbolismo de crueldad* (2006).

Introducción

El enemigo y su construcción son fenómenos inherentes a las relaciones humanas. En prácticamente todos los grandes mitos fundacionales de los pueblos tradicionales, así como en la construcción de las comunidades y los Estados, la enemistad ha sido fundamental para la construcción de las identidades, ya que el enemigo constituye un símbolo arquetípico sumamente poderoso.

Las reconfiguraciones arquetípicas de los motivos mitológicos que pueden ser rastreados hasta las configuraciones de los pueblos tradicionales comparten, como señala Jung, elementos psíquicos que se encuentran no solamente en la psique individual, en lo profundo del inconsciente de cada individuo, sino también en las configuraciones del inconsciente colectivo que se manifiestan a través del arte, la religión, la poesía y el sueño. Es importante tener presente la idea de Campbell cuando señala que “El sueño es el mito personalizado, el mito es el sueño despersonalizado” (Campbell, 2011: 25), ya que en la relación indisoluble entre consciente-inconsciente, individuo-colectivo, atraviesan un sinfín de símbolos e imágenes que dan forma, estructura y sentido a la vida social del ser humano. En otras palabras, se trata de un ir y venir complejo entre la multivocidad de sentidos que puede adquirir la experiencia y existencia del ser humano.

Una forma particular de manifestación es a través del mito político que se ha transformado con el tiempo en los contextos específicos en los que se ha desarrollado. En este sentido, la forma de organización y acción de la política moderna, más allá de sus diversos modos de presentarse y realizarse, tiene una raíz arcaica fundamental, cuyo origen puede rastrearse en los grandes relatos míticos que dieron forma a la vida cultural en el mundo.

Al respecto, el politólogo y antropólogo Julio Amador señala que “[I]as preguntas esenciales que se plantean las ciencias y la filosofía, ya estaba contempladas en los mitos. Han variado las formas de enunciarlas, el lenguaje y las nociones de verdad, pero el sustrato más profundo ha permanecido intacto” (Amador, 2004: 16).

El arquetipo del enemigo mantiene una estructura fundamental que, si bien es resignificada en cada configuración histórica, permite encontrar elementos compartidos desde la construcción del monstruo en la mitología arcaica hasta la de los enemigos contemporáneos como el terrorismo y el crimen organizado. Después de todo, como señala Ernst Cassirer: “Si intentamos descomponer nuestros mitos políticos contemporáneos en sus elementos, descubrimos que no contienen ningún rasgo que sea completamente nuevo” (Cassirer, 2004: 327). En este aspecto también se puede considerar lo que señala Mircea Eliade, “los modelos transmitidos desde el pasado más lejano, no pierden su poder de reactualización, siguen siendo válidos para la conciencia ‘moderna’” (Eliade, 2010: 387), en donde los símbolos son la mediación representada de sentidos multívocos, infinitos e inagotables que unen las energías cósmicas con las manifestaciones culturales humanas incluso en los tiempos actuales.

En este artículo se busca mostrar que el enemigo no está dado apriorísticamente ni de manera estática; por el contrario, se construye, actualiza y resignifica pero comparte un continuum transhistórico que permite encontrar diferentes formas de construcción de la enemistad. En la primera parte, se desarrolla el análisis mitológico, arquetípico y simbólico del enemigo materializado en el monstruo mitológico, en tanto que, en la segunda, se desarrollan algunas características de las nuevas formas de construcción de la enemistad. En este sentido, a continuación, se analizarán algunas formas en las que se construye y configura un enemigo, sus complejas relaciones con la comunidad y, particularmente, la forman en la que se han adaptado a los mitos de la modernidad, específicamente en torno al terrorismo.

El enemigo: construcción y sentido de un arquetipo

Las relaciones humanas, así sean las aparentemente más efímeras o cotidianas, casi incluso inconscientes, construyen realidades, sentidos y otredades profundas y llenas de múltiples significados en los que uno mismo se construye y reconstruye con el mundo. Dentro de este proceso, la construcción de la Otredad es fundamental, en tanto que se constituye como la base para la relación de lazos significativos comunitarios, interpersonales e incluso intrapersonales.

La formación de organizaciones sociales y de comunidades humanas genera siempre una relación, aunque cambiante y flexible, de afuera y adentro, en donde los límites, también transformables y adaptables a contextos históricos concretos, se fortalecen, socializan e institucionalizan. Incluso, la posibilidad de permeabilidad de estos grupos, comunidades, pueblos o naciones se reglamenta, instrumentaliza y ritualiza, en tanto que los procesos de inclusión y exclusión se vuelven fundamentales para mantener la cohesión, la identidad e incluso la seguridad.

Judith Butler, en su obra *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, afirma que toda vida humana debe ser reconocida como *precaria*, lo que significa que siempre es dependiente de factores externos, redes sociales, marcos estructurales (económicos, políticos, culturales) que permitan que una vida pueda ser “vivable”, lo que significa que será una vida digna de ser llorada, de “tener un duelo como presupuesto de toda vida que importe” (Butler, 2010: 32).

Para Butler, los “marcos” de la guerra se refieren a “los límites de lo pensable. Cuando una vida se convierte en impensable o cuando un pueblo entero se convierte en impensable, hacer la guerra resulta más fácil. Los marcos que presentan y sitúan en primer plano las vidas por las que es posible llevar duelo funcionan para excluir otras vidas como merecedoras del dolor” (Butler, 2011: 24). Primero es construido el enemigo: él existe antes del arma con la cual será combatido para su eliminación, pero en ese proceso de construcción, la vida del enemigo ha sido reducida en su valor. El enemigo, como forma de legitimación para su exterminio, ha sido asesinado antes del combate por lo que una vez que se ha entrado en ese círculo, será difícil salir de él si antes no ha sido eliminado, tal como lo explica Sam Keen:

Generación tras generación hemos inventado todo tipo de excusas para odiar y deshumanizar a nuestros semejantes. El ser humano es un *homo hostilis*, una especie hostil, el único animal capaz de fabricarse enemigos para tratar de escapar de su propia hostilidad reprimida. De este modo con los residuos inconscientes de nuestra hostilidad y con nuestros demonios privados creamos un objetivo, conjuramos un enemigo público y –lo que es peor– nos entregamos a rituales compulsivos, a dramas tenebrosos con los que tratamos de exorcizar aquellos aspectos que negamos y despreciamos de nosotros mismos (Keen, 1991: 136).

Para Keen, la única forma de salir del ciclo de violencia encarnada en el enemigo radica en que “en lugar de seguir hipnotizados con la imagen del adversario debemos empezar a prestar atención a los ojos que ven al enemigo” (Ibíd.). Los límites o fronteras del adentro y el afuera regulan la vida de las personas, los grupos y las comunidades, pero, en efecto, cuando son radicalizadas, comienza un proceso violento de víctimas y victimarios, incluidos y excluidos, vidas pensables y vidas impensables en donde, más allá de la superación de las relaciones binarias que servirán únicamente como punto de arranque para la reflexión, constituyen un peligro en su radicalización que bloquea toda forma de diálogo, intercambio o mutuo entendimiento ya que se anula cualquier posibilidad de hospitalidad y comienzan a gestarse procesos desencadenantes de violencias, guerras, combates y asesinatos multitudinarios. Al respecto, Butler plantea:

Si ciertos pueblos no cuentan como seres vivos, si su propia vida, sus propios cuerpos se construyen como instrumentos de guerra o puros recipientes del ataque, en-

tonces ya se los ha privado de vida antes de que se los mate, se los ha transformado en materia inerte, en instrumentalidades destructivas –y así se los ha enterrado antes de que hayan tenido una posibilidad de vivir– o en merecedores de la destrucción, paradójicamente en nombre de la vida (Butler, 2011: 40).

Cuando las fronteras se han cerrado, cuando la identidad y la vida pensable de quienes cuentan como vida política, en términos de Agamben se asume en una situación de riesgo, producto de una amenaza por parte del otro externo y excluido, esa persona (o colectividad) se convierte en enemigo cuya justificación de combate y eliminación entra en el campo de posibilidades concretas. Al respecto, Reinhart Koselleck señala:

Un umbral es traspasado cuando el otro, el extranjero, se experimenta o concibe como un enemigo al que hay que combatir o cuando se lo define como inhumano para ser eliminado. [...] Solo cuando el otro o el extranjero se convierte en enemigo, se da inicio a un proceso sangriento que termina, o mejor dicho, que termina provisionalmente con la victoria o la derrota, con el triunfo o el exterminio (Koselleck, 2012: 190).

El enemigo es comprendido como un símbolo arquetípico, lo que implica que no hay una definición unívoca y acabada, pero sobre todo que, si bien forma parte de una estructura transhistórica, que se manifiesta en lo que Carl Jung denominó “inconsciente colectivo”, tiene manifestaciones y expresiones históricas concretas en donde el enemigo se resignifica en cada contexto sociocultural: el enemigo es contingente. El propio Koselleck añade que “la lengua es una condición necesaria, pero no suficiente para crear un enemigo” (Ibid.: 191).

En este sentido, en la construcción del enemigo, los arquetipos colectivos y la conciencia social se configuran en un tiempo y un espacio concretos. Además, la construcción del enemigo tiene su base en el inconsciente colectivo, es decir está determinada históricamente por la conciencia social de la época. Es por esto, por lo que al comprender al enemigo como un arquetipo, se reconoce la riqueza plurisemántica y multívoca que se manifiesta en cada configuración concreta. Esto implica, en palabras de Emma León, que “esta traslación de las figuras arquetípicas a lo largo de distintas épocas no implica una repetición al infinito de sus mismas formas y contenidos” (León, 2001: 65), es decir que el arquetipo no debe ser entendido ni de forma teleológica ni de manera circular, pues su característica sería la repetición y en retorno al mismo punto.

Sin duda, esto implica cierto grado de complejidad, particularmente si intenta interpretarse desde una perspectiva exclusivamente racional ya que, como señala Jung, los argumentos míticos “no son nunca lógicos, en el sentido ordinario pues toman en consideración ese otro mundo, el *mundus archetypus*, ignoto para la razón normal que sólo se ocupa de cosas exteriores” (Jung, 2012: 261).

El arquetipo entonces exige salir del pensamiento ordinario y contemplar la posibilidad de que existan explicaciones profundas, más allá de lo evidente, que construyen sentido y realidad y que actúan sobre el espíritu humano y forman el inconsciente tanto individual como colectivo.

Dentro de una comunidad de sentido, lo demoníaco asociado al mal radical puede encarnarse en cualquiera que sea construido simbólicamente como el enemigo en determinado contexto histórico y social concreto, pero que al mismo tiempo podría ser cualquiera: “Los monstruos pululan en las calles, en los barrios y en las comunidades, quitándonos el aliento, erizándonos la piel por las realidades inconcebibles que representan y provocan. Llenan con su sola posibilidad las vecindades domésticas, locales e internacionales, o bien las habitaciones donde resuenan las imágenes televisivas” (León, 2011: 13). De esta forma, el enemigo que podría ser cualquiera que salga del marco de lo pensable se deshumaniza, pero al mismo tiempo se convierte en un tabú radicalmente asociado a lo sagrado que no puede ser visto de forma directa ni tolerado porque ya no es Otro en igualdad de condiciones subjetivas.

Esta exclusión radical es incluso constitutiva de la propia identidad de quienes se asumen como parte de lo interno de la comunidad excluyente en relación con los excluidos ahora convertidos en enemigos. Al respecto Koselleck señala: “El concepto de enemigo que el ser humano como tal crea semánticamente, el inhumano, es una expresión vacía con la que cualquiera puede definir al otro para identificarse a sí mismo como humano. [Se logra] concebir al enemigo funcionalmente en virtud de los propios objetivos e intereses” (Koselleck, 2012: 193).

Al enemigo “se lo coloca por debajo del umbral de lo humano, en sentido literal se lo deshumaniza, se lo condena potencialmente a la no existencia, ‘sin derecho a la vida’ y por eso se lo elimina” (Ibid.). Pero este proceso no es producto de la espontaneidad; como se señaló, el inconsciente colectivo y la conciencia social estructuran las configuraciones específicas, pero una vez que esta configuración se transfiere y encarna en comunidades o personas específicas, se ponen en práctica distintos instrumentos, incluidos los discursivos, para justificar y legitimar su combate. El enemigo entonces se presenta a lo largo de la historia de múltiples formas; la primera de ella, primigenia y arquetípica, el monstruo de los grandes relatos mitológicos, cuyas implicaciones, como se ha señalado con Campbell y Jung, tienen fuertes reminiscencias en el inconsciente colectivo.

El monstruo: enemigo mítico

La construcción del monstruo y su inherente combate, en tanto enemigo primigenio, forman parte del marco de seguridad que es necesario para restablecer y hacer del mundo algo más vivible o cuando menos tolerable, lo que lleva a situaciones extremas: “La escalada terática se revierte al seno de las propias co-

munidades y de los espacios de coexistencia cuando la angustia y la desconfianza paranoica han trasminado todo el campo vital para señalar que cualquiera, incluyendo uno mismo, puede volverse un Monstruo” (León, 2011: 234), lo cual a su vez genera disolución del sentido de comunidad, debilitamiento de la confianza y la relaciones sociales cotidianas, así como un estado de permanente amenaza, lo cual puede devenir en cualquier momento en acción directa, ya sea a nivel simbólico-discursivo o de enfrentamiento físico directo.

El monstruo entonces es cargado de símbolos negativos radicales como la inmoralidad, la deshonestidad, la criminalidad y la fealdad, por lo que jamás podrá entrar en el marco de referencia de lo seguro y confiable, característica general de la presencia monstruosa en una comunidad: “La monstruosidad humana y social tiene una lógica arquetípica, es decir, trasciende entre tiempos, épocas y situaciones, actualizando continuamente sus contenidos pero manteniendo su función de mostrar la anomalía, la desproporción y el quiebre de los márgenes de la tolerancia a la angustia” (Ibíd.: 238).

La construcción del monstruo forma parte de los procesos de percepción y representación que forman parte de la vida social y comunitaria en donde la condición monstruosa implica tanto capacidad para actuar en contra de la comunidad como para ser un afuera distinto y radical de la propia relación entre los humanos, lo cual justifica actos de hostilidad, violencia, marginación y estigma, que a su vez fortalecen los sentimientos de inseguridad. Pero es precisamente en este proceso donde la característica particularmente profunda del monstruo resalta, es decir que, en sentido estricto, no es un afuera absoluto, sino que nace y en buena medida permanece al interior de los individuos y las comunidades. Al respecto Emma León señala: “La Otredad monstruosa tiene una doble liga. Por un lado, alude a la maldad, a la violencia y a la degeneración, pero a la vez esa disposición negativa es parte del sujeto que le teme: el hombre lo ha creado, ha salido de sus entrañas; es partícipe de ese horror y de ese prodigio; comparte lo monstruoso con el monstruo mismo” (Ibíd.: 241).

De lo anterior se comprende que la relación con el monstruo es extrema, ya que su combate requiere de todo un proceso de legitimación política, preparación psicológica y sensible, donde se pone en juego los miedos, odios e inseguridades más profundas para generar la certeza de que el monstruo es un enemigo maligno y peligroso. Esta construcción del enemigo aumenta la justificación de su aniquilación bajo la idea de que es la forma correcta y necesaria de actuar. Al respecto, Emma León profundiza:

Denominar a una persona con la palabra monstruo es imponer una abstracción totalizadora que no reconoce particularidades y matices, su aplicación tiene un poder contundente en las relaciones de coexistencia humana: deviene en un hecho probado que valida la identidad proyectada sobre ese Otro que no merece, entonces, más que una respuesta de repulsa, de miedo, de odio o de todo junto. [...] el otro queda

reducido a una categoría monolítica pero que se describe como una entidad real en lugar de un concepto abstracto (Ibíd.: 248).

Los miedos y odios hacia esa otredad funesta se experimentan con mayor fuerza bajo la plena conciencia que en el campo de relaciones, el constructor de monstruos puede ser convertido a su vez en uno, en un enemigo que debe ser aniquilado y al cual se le pueden atribuir también todos los valores y sentimientos asociados a lo maligno. Esto genera procesos recíprocos de odio y miedo que borran las fronteras entre el *bien* y el *mal*, porque se convierte en una disputa por la apropiación del primero y la asignación del segundo al otro, porque las partes involucradas en la disputa se han convencido de tener la razón y actuar de forma justa, a diferencia del otro monstruoso.

Esto mantiene sometidos en este proceso a quienes participan de la dinámica terátina, generando y recrudesciendo sesgos, estigmas y estereotipos internos y externos del horror, miedo y odio que activan mecanismos violentos y de exterminio, producen inseguridad y vulnerabilidad que transforman al monstruo en un ente sin rostro ni identidad propias sino construidas a partir de las asignaciones externas.

Pero estas relaciones de odio no suelen ser unidireccionales, sino que son relacionales y vinculantes socialmente, en donde se desarrollan alternancias, cambios continuos de lugar de víctima y victimario generando circularidades de temor, odio, horror e inseguridad que suscitan respuestas cada vez más hostiles y violentas.

Ahora bien, la dificultad que el pensamiento moderno tiene para comprender que el monstruo o el enemigo son constitutivos de la humanidad, que forma parte simbólica de la vida en sociedad y que se presenta en los estados más profundos de la psique humana, no era un problema para el pensamiento arcaico y mitológico. De hecho, el mito constituye un relato ejemplar de la vida en sus múltiples aspectos y dimensiones: sociales, religiosas, artísticas, cósmicas, oníricas y poéticas, ya que el sentido de totalidad integrada y dinámica tenía un fuerte sentido luminoso.

Rudiger Safranski señala que no hay oposición más fuerte que la de Dios y el hombre, y que donde hay una oposición tan fuerte, también hay política. Una situación extrema de este conflicto puede derivar en la guerra por la conservación frente al enemigo externo, o por la conservación del orden frente al enemigo interno. De cualquier forma, estos conflictos políticos tienen su origen en la teología, y añade:

Las relaciones de enemistad brotan de aquel acto por el que el hombre cayó de Dios. Visto desde el hombre, ahí está la enemistad originaria, la desobediencia, la traición a la trascendencia. A partir de ese momento, ya no todo puede ser uno. El hombre se convierte en un enemigo para el hombre. Por eso la vida se hace amenazadora y peligrosa. Para reducir los peligros, los hombres forman unidades, cuerpos sociales, Estados (Safranski, 2008: 133).

Sin duda, el monstruo-Satán, los diferentes relatos mitológicos, la relación íntima con el héroe y con Dios, forman la base arquetípica y simbólica fundamental que formarán con el paso de la historia, cuando menos en Occidente, la configuración del enemigo. Si bien ha sido transformado y adaptado a lo largo de la historia, el mito permite dar cuenta de un origen arcaico y primordial que da luz a la complejidad del enemigo.

Incluso, como se verá en el siguiente apartado, los procesos de secularización no abandonan las raíces teológicas y mitológicas para comprender al enemigo. En este sentido, el enemigo político, propio de la modernidad y de los procesos de secularización, incluso cuando se presenten sostenidos en argumentos propios de la racionalidad, no obedecen sino a raíces mítico-arquetípicas reconfiguradas e históricamente resignificadas. En este sentido, se analizará la propuesta de Carl Schmitt respecto al concepto de lo político y, finalmente, el análisis elaborado por Jacques Derrida respecto al terrorismo y las democracias autoinmunitarias.

El enemigo político

Carl Schmitt, en su texto *El concepto de lo político* (2009), comienza con un enunciado que fundamenta el sentido general de la obra: “El concepto del Estado, supone el de lo político” (Schmitt, 2009: 49). Esto quiere decir que lo político precede y excede al Estado; en otras palabras, aunque el Estado y lo político estén presentes bajo determinado contexto, sus destinos pueden estar separados. Respecto al Estado, Schmitt señala que “representa un determinado modo de estar de un pueblo, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente, y por esta razón, frente a los diversos *estatus* individuales y colectivos teóricamente posibles, él es el *status* por antonomasia” (Ibíd.: 49).

Para el jurista alemán, el Estado es el ostentador de la soberanía por excelencia puesto que posee la capacidad de decisión en situaciones normales, pero, sobre todo, en situaciones excepcionales. Esto quiere decir, conectando los conceptos de Estado y Soberanía, que la decisión límite sobre una situación excepcional dentro de un Estado recaerá en quien tenga, por decirlo en palabras un tanto coloquiales, la última palabra en el momento de decidir sobre la situación en una circunstancia excepcional. Esta capacidad de decisión estará determinada y legitimada, por distintas razones, dependiendo del contexto histórico-social del propio Estado, ya que puede fundarse, por ejemplo, tanto en una monarquía por derecho divino o por herencia como en una Constitución liberal fundada en el Estado de derecho.

Sin embargo, para Schmitt, tiene una mayor preponderancia y trascendencia, aún sobre el Estado, el concepto de lo político, el cual estará determinado por la relación amigo-enemigo, respecto a la cual, señala: “Pues bien, la distinción

política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo. [...] El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación” (Ibíd.: 56).

Esta distinción particular permite comprender un tipo de relación/interacción determinada por el grado de intensidad de la misma, la cual, en un caso extremo y excepcional, puede derivar en la guerra de tal forma que no pueda confundirse con otro tipo de relaciones como bien y mal desde una perspectiva moral o belleza y fealdad desde un punto de vista estético, como ejemplifica el propio autor. Schmitt, en su explicación de la distinción amigo-enemigo, pone especial atención en el concepto de enemigo, dejando a un lado la conceptualización del amigo.

Respecto al enemigo Schmitt dice que “Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo público. [...] Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio” (Ibíd.: 58).

En otras palabras, el enemigo en este contexto siempre es político; es decir, siempre es público y nunca privado y no se le debe odiar ni combatir por razones personales; el propio Schmitt señala que *no* se trata de un enemigo *absoluto* al que se tiene que exterminar u odiar. Combatir a un enemigo, explica Schmitt, significa debilitarlo hasta que deje de constituir una amenaza en tanto colectividad adversa, pero eso no implica que una vez derrotado se le deba, en el menor de los casos, seguir considerando enemigo, y, en el peor de ellos, exterminarlo. En otras palabras, el enemigo político es coyuntural y nunca permanente.

El enemigo político está determinado por su intensidad; es por eso por lo que Schmitt señala que una relación religiosa, económica o jurídica puede convertirse en política en tanto que la intensidad de esta se va acercando al límite extremo. El hecho de que lo político no tenga un lugar que le sea propio y que, además, dependa de la intensidad de la distinción amigo-enemigo, permite explicar por qué lo político se manifiesta en fenómenos más allá de los partidos políticos, teniendo incluso contemplada la posibilidad de la guerra. Es cierto que los partidos políticos constituyen un ejemplo importante para comprender lo político y las relaciones amigo-enemigo, porque es en ese campo donde las diferencias ideológicas, económicas e, incluso en algunos casos, religiosas y culturales, se manifiestan con claridad como en los partidos conservadores de derecha y los liberales de izquierda; sin embargo, sí ha quedado explicado que lo político precede y excede al Estado, con mucha mayor razón a las relaciones partidistas.

El ejemplo más claro de que lo político sirve para explicar fenómenos más allá de los partidos es, como se ha señalado, la guerra. Sin duda, dos partidos políticos pueden llegar a exacerbar tanto sus contradicciones que terminen en guerra; sin embargo, el sentido de lo que se entiende por un partido político –al menos

en una democracia liberal— desaparecería para dar paso a otro tipo de relación política extrema. Al respecto, Schmitt argumenta:

Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matarse físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. [...] tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto del enemigo ha de tener algún sentido (Ibíd.: 63).

Es necesario señalar que Schmitt no está afirmando que solamente la guerra es la expresión de lo político, por el contrario, él advierte que es solamente una posibilidad límite, extrema, excepcional, y que es posible evitar; de hecho, resalta que el concepto de lo político que desarrolla no obedece a lógicas belicistas ni pacifistas, pues lo político no tiene un lugar que le sea propio, sino que se manifiesta en la intensidad de la relación amigo-enemigo. De tal forma, puntualiza que “La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política” (Ibíd.: 64).

En el campo político, no basta con asumir al enemigo o tener una posición moral ante determinadas situaciones de la realidad, sino que una actitud política exige que se enfrente a ese enemigo y que, incluso, se le enfrente en una situación bélica.

Es posible que por el contexto histórico-social en el que escribió *El concepto de lo político* (1932), periodo entre guerras y de la situación del autor (jurista alemán participante activo del Nacionalsocialismo en Alemania, aunque al final perseguido por el régimen), Schmitt no desarrolle el tema de las identidades; pero es importante señalar que un grupo puede tener cierta postura respecto a un tema determinado y, por tanto, ser enemigo de otro; empero, pudiera ser que en otro tema, esos mismos grupos estén de acuerdo con una postura y no sean ya enemigos. Sin embargo, es importante no olvidar que las identidades son siempre dinámicas y están interactuando permanentemente unas con otras, de tal suerte que los grupos *son* siempre una suma de identidades que están en juego constante al mismo tiempo, lo que implicaría que un grupo pueda ser *amigo* y *enemigo* de otro en un mismo tiempo.

Esto es precisamente lo que sucede con el terrorismo internacional en la actualidad, en donde la democracia y sus enemigos se ponen en cuestionamiento, particularmente porque la frontera adentro-afuera, e incluso la relación dicotómica amigo-enemigo de Schmitt, resulta insuficiente para comprender el fenómeno.

El enemigo en la actualidad: el terrorista y el criminal

El filósofo Jacques Derrida, en una entrevista hecha por Giovanna Borradori, el 22 de octubre de 2001, a poco más de un mes del atentado contra las Torres Gemelas en Nueva York, reflexiona respecto al acontecimiento y sobre la figura del terrorismo. En un primer momento señala que ante el propio terror de ese acto que debe ser condenable en sí mismo, se vislumbran algunos elementos que podrían dar cuenta tanto del surgimiento del terrorismo contemporáneo, como de sus efectos, al señalar que hay toda una maquinaria tecnopolítica, desde el armamento de destrucción masiva hasta el tratamiento de la información por parte de los medios de comunicación, que median, constituyen y construyen el clima de terror y la justificación de combatir al enemigo.

Particularmente esta maquinaria tecnopolítica, en tanto exacerbación de los controles de la tecnología en nombre de la seguridad a cualquier precio, implica de principio una imposibilidad semántica al no poder dar un significado único al acontecimiento, porque “muestra lo incalificable al reconocer que no se reconoce: ni siquiera se conoce, aun no se puede calificar, no se sabe de qué se habla” (Derrida, 2001: 2). Sin duda, esta imposibilidad de nombrar viene del horror mismo causado por el acontecimiento pero también de la propia cercanía, lo que lleva al filósofo a pensar en torno al origen y consecuencias del fenómeno para intentar nombrar lo que ha pasado a la mayor potencia tecnocientífica, capitalista y militar en su propio territorio, potencia que se vio vulnerada y amenazada a pesar de sus controles de seguridad, o por consecuencia de ello, como va a intentar demostrar.

Derrida denomina al acontecimiento causado por el terrorismo como “lo que sucede y al suceder llega a sorprenderme, a sorprender y a suspender la comprensión: el acontecimiento es ante todo lo que yo no comprendo. O mejor: el acontecimiento es ante todo que yo no comprenda. Consiste en aquello que yo no comprendo y ante todo que yo no comprenda, el hecho de que yo no comprenda: mi incompreensión.” (Ibíd.: 4). Particularmente señala que estos acontecimientos son mediados por una maquinaria compleja, histórica, económica, política y mediática que construye y legitima un tipo de respuesta o reacción política, psicológica, pero particularmente policial al interior y militar al exterior.

Esta incompreensión del acontecimiento conlleva la imposibilidad de nombrar, de sumar a un marco de precomprensión que no estaba preparado para un acontecimiento de esa naturaleza que se convierte en amenaza, pero es una amenaza radical, particularmente contra “el sistema de interpretación, la axiomática, la lógica, la retórica, los conceptos y las evaluaciones que, se supone, deben permitirnos comprender y explicar, precisamente, una cosa como el 11 de septiembre” (Ibíd.: 5). Para dar cuenta de esta incompreensión del acontecimiento, pero particularmente de la contradicción implicada en la democracia frente a sus

nuevos enemigos, Derrida desarrolla el concepto de *proceso auto-inmune*, proveniente del “extraño comportamiento del ser vivo que, de manera casi *suicida*, se aplica a destruir ‘él mismo’ sus propias protecciones, a inmunizarse contra su ‘propia’ inmunidad” (Ibíd.: 5).

Es una especie de respuesta inmune exagerada contra el propio organismo, en donde el sistema inmunitario ataca a sus propias células, tejidos y órganos. Para las democracias contemporáneas, cuya tensión ya no es preponderantemente la de libertad-igualdad sino la de seguridad-libertad, es en donde el proceso auto-inmune opta precisamente por la seguridad a cualquier precio, incluso al precio de la libertad.

Este proceso auto-inmunitario Derrida lo explica en tres fases:

- 1) Primer momento. Se caracteriza porque en el primer síntoma de autoinmunidad, la agresión de que es objeto viene desde el interior, “de fuerzas que aparentemente no tienen fuerza propia pero que encuentran la manera, mediante la astucia y el despliegue de un saber *high-tech*, de apoderarse de un arma norteamericana, en una ciudad norteamericana, en el suelo de un aeropuerto norteamericano” (Ibíd.: 6).
- 2) Segundo momento. La segunda inmunidad se caracteriza por un acontecimiento traumático cometido por fuerzas anónimas imprevisibles e incalculables; es decir, “todo acontecimiento digno de ese nombre, incluso si es ‘feliz’, tiene dentro de sí algo traumatizante, siempre inflige una herida al tiempo corriente de la historia, a la repetición tanto como a la anticipación ordinaria de toda experiencia” (Ibíd.: 6). Pero el punto de este segundo momento de auto-inmunidad radica en que “el porvenir es quien determina lo inapropiado del acontecimiento” (Ibíd.: 7); es decir, la idea de que lo peor todavía puede pasar y está siempre por venir como una amenaza constante, lo que implica no solamente un clima de miedo e inseguridad permanentes, sino que “hay traumatismo sin trabajo de duelo posible cuando el mal viene de la posibilidad de que lo peor esté por venir, de la repetición por venir, pero mucho peor” (Ibíd.: 7), particularmente porque esta amenaza no es ya entre Estados claramente visibles, sino por esas fuerzas anónimas dispuestas al suicidio, imprevisible e incalculable, y sus efectos son precisamente la construcción de un nuevo enemigo absoluto y complejo porque para la democracia autoinmune “hay efectivamente un ‘mal’ absoluto que por todas partes extiende la sombra de su amenaza. Mal absoluto, amenaza absoluta, pues compromete nada menos que la mundialización del mundo, la vida sobre la Tierra” (Ibíd.: 8). Pero lo que es todavía más grave, es que todos los intentos por mediar o matizar los efectos traumáticos del acontecimiento son estrategias autoinmunes que “producen, inventan y alimentan la mons-

truosidad que pretenden abatir. Lo que jamás se dejará olvidar es entonces el efecto perverso de la autoinmunidad misma” (Ibíd.: 8).

- 3) Tercer momento. Esta tercera inmunidad se caracteriza por el círculo vicioso de esa represión: “No se puede decir que la humanidad esté indefensa ante la amenaza de este mal. Pero hay que saber que las defensas, y todas las formas de eso que llaman, con dos palabras tan problemáticas la una como la otra, ‘*war on terrorism*’, trabajan para regenerar, a corto o largo plazo las causas del mal que pretenden exterminar” (Ibíd.: 2).

Precisamente este es el punto de tensión de las democracias contemporáneas porque la tensión de la libertad-igualdad ha sido rebasada, aunque no sustituida, por la tensión libertad-seguridad, en dónde la segunda se impone sobre la primera a cualquier precio, lo que está muy cerca, a un simple paso de lo que Arendt denominó el gobierno de los criminales. Particularmente porque la guerra contra el terrorismo o el crimen organizado no son una guerra en el sentido clásico, porque ésta se ha declarado sin tener plena claridad de quién y dónde está el enemigo, el cual se ha ido construyendo en el camino, un camino lleno de retórica del mal y de absolutos.

Esto genera incluso lo que Derrida, en otro texto denomina ‘Estado canalla’: “El Estado que no respeta sus deberes de Estado ante la ley de la comunidad mundial ni las obligaciones del derecho internacional, el Estado que escarnece el derecho y se mofa del Estado de Derecho” (Derrida, 2005: 12). Estos estados de la democracia autoinmune ponen en constante tensión a la violencia con el derecho, la justicia y la libertad, en donde la distinción entre el bien y el mal se vuelve rigurosa y absoluta. Sobre todo, como se ha insistido, el acento está en la tensión seguridad-libertad porque se suspende la posibilidad del ejercicio de la libertad plena en el marco del Derecho en un nombre de una seguridad a cualquier precio. Por lo tanto, el proceso auto-inmunitario es ya una situación de excepción.

La libertad, valor fundamental para la política como acto de deliberación de los hombres libres en el espacio de lo público, puede quedar restringida por la propia democracia la cual, en sí misma, entraña el riesgo de que llegue al poder un gobierno antidemocrático en esencia pero que, al saberse mayoría acepta las reglas de la democracia para llegar al poder; es decir, la propia democracia implica el riesgo de cancelarse a sí misma: “Hay ahí, respecto a ese suicidio auto-inmunitario, un proceso paradigmático: los totalitarismos fascista y nazi llegaron al poder, tomaron el poder en el transcurso de unas dinámicas electorales formalmente normales y formalmente democráticas” (Ibíd.: 52).

Por eso la mayoría aritmética puede dar a los peores enemigos de la libertad democrática, por medio de la simulación retórica, la oportunidad de presentarse ante los electores como los más democráticos; la cancelación de la elección im-

plicaría la suspensión de la democracia en nombre de ella misma, para protegerse de la amenaza democrática.

La democracia entonces se presenta como una tensión inestable entre la seguridad y la libertad, entre la democracia política (en tanto que posibilitadora de la libertad) y la democracia auto-inmune, entre lo político y lo anti-político. La propia democracia contemporánea con sus condiciones elementales como competencia económica, libre mercado, consumo y el reconocimiento del éxito y el respeto por el poder adquisitivo, así como sus consecuencias de la individualización, el descrédito de las instituciones, la despolitización y la desafección institucional, pero particularmente el sistema económico que la acompaña, son condiciones, si bien no determinantes, cuando menos sí posibilitadoras de que surjan estos enemigo complejos en un contexto de democracias auto-inmunes. Al respecto, Derrida clarifica:

Al pretender iniciar una guerra contra el ‘eje del mal’, contra los enemigos de la libertad y contra los asesinos de la democracia en el mundo, tiene inevitable e irrefutablemente que restringir, en su propio país, las libertades denominadas democráticas o el ejercicio del derecho, extendiendo los poderes de la inquisición policial, etc., sin que nadie, sin que ningún demócrata, pueda oponerse seriamente a ello, ni hacer otra cosa que deplorar estos o aquellos abusos en el empleo *a priori* abusivo de la fuerza en virtud de la cual una democracia se defiende contra sus enemigos, se defiende ella misma, de sí misma, contra sus enemigos potenciales (Ibíd.: 59).

Para protegerse contra las amenazas de los enemigos, la democracia se auto-inmuniza, se radicaliza la seguridad, se implementan estrategias militares y policiales radicales en pleno territorio. Por eso surge su propia contradicción, porque la libertad, sustento de la política, queda entonces acotada a la seguridad: “Allí donde la libertad ya no está determinada como un poder, un dominio o una fuerza, como una facultad siquiera, como facultad del ‘yo puedo’, la evocación y la evaluación de la democracia como poder del *demos* se pone a temblar” (Ibíd.: 60). Entonces, si la libertad se ve amenazada, la democracia merece ser criticada, incluso cuando sea el mejor de los regímenes posibles en el que pueda vivirse, porque la democracia lleva en su seno la posibilidad de ser criticada y cuestionada en aras de que pueda fortalecerse.

Incluso Derrida hace una serie de cuestionamientos aparentemente contra la democracia, pero no podrían ser formuladas públicamente, a riesgo de perder la vida, en un régimen autoritario o totalitario, lo que no quita que sea legítimas: “¿El derecho a hablar sin tomar partido *por* la democracia es más democrático o menos democrático? ¿Y sin otorgarle una confianza ciega a la democracia? ¿Sí o no es la democracia la que garantiza el derecho a pensar y, por lo tanto, a actuar sin ella o contra ella?” (Ibídem). Sin duda, estas preguntas permiten reflexionar la propia contradicción de las democracias en el tema de la seguridad, y sobre

todo en la construcción de un enemigo complejo, absolutizado y deshumanizado, moralmente radicalizado en el ‘mal’.

Esta construcción del enemigo complejo, del mal radical encarnado en él, asume las certidumbres de sus argumentos y sus propias convicciones como suficientes para justificar la certeza de un enemigo, incluso cuando éste es claramente difuso. Por eso, apelar a los absolutos es el fin de la política porque imposibilita el diálogo, la deliberación y los acuerdos, porque se exacerban las contradicciones y el diálogo se suspende.

Señalar la auto-inmunidad de la que es auto-víctima la democracia implica un cuestionamiento sobre la pérdida de la libertad y la política democrática en aras de la seguridad, por lo que más que ‘reenviarla’ en el sentido de Derrida, se requiere recuperarla en sus cimientos fundamentales, en el sentido de la deliberación de hombres libres en el espacio público, porque el miedo genera silencio, y el silencio a su vez violencia, y, como ha señalado Arendt, donde reina la violencia, está el fin de la política.

A modo de conclusión: algunas notas sobre la enemistad

El enemigo comprendido como símbolo arquetípico se encuentra presente en prácticamente todo momento de la humanidad. La construcción de “los otros”, los extranjeros, los migrantes, los distintos, los que vienen de fuera, suelen ser ocupados como una suerte de chivos expiatorios en la construcción de estas enemistades. Estas, como se ha visto, se manifiestan desde el monstruo de los grandes mitos tradicionales hasta el uso moderno y secularizado en la construcción de los grandes mitos políticos y los enemigos contemporáneos como el terrorismo. En este sentido, es posible establecer algunas de las características básicas en torno a la construcción del enemigo:

1. El enemigo es construido.
El enemigo nunca existe *a priori*, por el contrario, es socioculturalmente construido mediante procesos de socialización simbólica del discurso político y social.
2. El enemigo nunca es permanente.
La enemistad implica una relación dinámica; es decir, que se transforma con el paso del tiempo y con las relaciones de poder y conflicto, de tal modo que la enemistad del presente configurado en un grupo social concreto puede no ser la misma que en el pasado o, en su defecto, se verá transformada en el futuro.
3. La enemistad es multidireccional.
La construcción del enemigo se teje dentro de una red más compleja que la simple relación binaria amigo-enemigo, no solamente por su transformación en el tiempo y por sus cualidades construidas, sino porque los actores en un

- campo de poder son múltiples, con intereses diversos que, conforme a la dinámica de las interacciones generan una densa red de enemistades potenciales.
4. No sólo se construye al enemigo sino su contexto.
La construcción de la enemistad está aparejada de la construcción de un entorno que legitima y favorece el discurso y la concreción simbólica en un grupo específico.
 5. El enemigo nunca es en sí mismo, sino en relación con los otros.
De la misma forma en que la violencia es una forma de socialización, la enemistad es también producto de una interacción que es mucho más compleja que adentro-afuera. El enemigo es discursivo, narrado, simbolizado, por lo tanto, parte integral de la interacción con otros.
 6. La relación de enemistad, parte de una ubicación hermenéutica totalizadora. Saberse colocado en una perspectiva implica reconocer que otras personas también están situadas en una perspectiva a partir de la cual se comprenden a sí mismas, a los otros y al mundo; por lo tanto, el principio de la ubicación hermenéutica para la comprensión es el fundamento del diálogo y, con éste, de la política, la comunicación y la deliberación argumentativa. Por el contrario, una ubicación hermenéutica totalizadora, es absoluta e intransigente con la otredad.
 7. Al enemigo se le controla y somete, pero no se le aniquila por completo.
Cuando una enemistad es construida, se deposita en el enemigo una atribución constitutiva fundamental de quien lo ha colocado en esa posición; es decir, el enemigo genera una relación de interdependencia, por lo que en el juego de relaciones nunca se aniquilará por completo la enemistad.
 8. El amigo de hoy, puede ser el enemigo de mañana, y viceversa.
La dinámica característica de la enemistad implica su mutabilidad, así como la vulnerabilidad ante las transformaciones propias de los contextos históricos específicos. La enemistad tiene un uso pragmático, por lo que cambia conforme a las propias necesidades y relaciones de poder, alianzas y estrategias de acción.
 9. El enemigo puede serlo en una situación, pero puedo no serlo en otra.
Se pueden establecer distintos tipos de relación e interacción incluso en un contexto de enemistad, lo que implica que, si el origen es, por ejemplo, político, pueden establecerse relaciones de amistad en un plano económico.
 10. Uno puede convertirse en su propio enemigo.
Las condiciones de enemistad llevadas al extremo pueden hacer que decisiones o posiciones de poder que en un contexto resultaron útiles en una relación de enemistad, se conviertan en contraproducentes en otro contexto específico cuando la relación haya cambiado.
 11. El enemigo es subjetivamente construido, pero requiere siempre de una configuración concreta para explotar su eficacia.

Un enemigo que intenta ser construido de forma abstracta, pero sin referentes empíricos y concretos, no puede tener la efectividad buscada. El contexto y la configuración de la enemistad pueden también transformarse conforme a las necesidades y a los cambios en las relaciones de poder dentro de un capo específico, en el cual la enemistad tenga efecto

12. El enemigo y el amigo comparten el mismo código simbólico que les permite, a partir de ahí, diferenciarse y asumirse como tales;

La enemistad es siempre una construcción sociocultural, lo que implica que hay un código compartido a partir del cual se comprende el campo en el que se participa, el capital con el que cuentan, y el lugar asignado y asumido, de tal forma que la enemistad no solamente es construida sino que es reconocida por los actores que participan en la relación y que comprenden los códigos de lo que significa una enemistad, dentro de un campo y un contexto específicos.

13. El enemigo es a la vez muchos, condensa a los enemigos del pasado y los por venir;

Dado que es una construcción histórica, pero con características estructurales que se reactualizan en cada configuración concreta, el enemigo condensa las enemistades del pasado que sirven para legitimar un discurso de enfrentamiento y construcción de los héroes que, lo mismo que en el pasado, se enfrentaron con valentía al enemigo y lo derrotaron. Los discursos conservadores, nacionalistas y patrióticos, están cargados de estos símbolos del pasado que son reactualizados en la nueva enemistad o con alguna potencial por venir.

14. El enemigo absoluto es despojado de su persona jurídica, moral e individual. Como se ha señalado, la enemistad llevada a sus extremos, implica un proceso complejo y radical de deshumanización, lo que implica que el portador de la enemistad ha perdido las cualidades básicas de persona, como establece Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (1998): en su aspecto jurídico, al quedar en los márgenes e incluso despojado de la lógica del Estado de derecho y aún menos de los derechos humanos; en su aspecto moral, el enemigo pierde todo vínculo con la comunidad, es un afuera o, en algunos casos, una suerte de mal o tumor que debe ser erradicado; finalmente, la pérdida de individualidad, que no es sino la ausencia de voluntad personal, de sentido de libertad, deseo, comunicación y movimiento.

15. No necesariamente el enemigo de mi enemigo es mi amigo.

En una red compleja de actores, el enemigo de mi enemigo puede ser también mío, en una escala diferente o en un campo distinto, pero precisamente dado que no obedece a una lógica binaria o de equilibrios aritméticos, es sin duda, una red simbólica mucho más compleja la que define las relaciones de enemistad y del lugar que ocupan los múltiples actores.

16. Dado que es construido, mi enemigo puede ser cualquiera, pero yo puedo ser el enemigo de cualquiera.

La relación de enemistad, dado que no es unidireccional ni obedece a una relación binaria, es construible con base en un contexto específico dentro de un campo de poder determinado, lo que implica que, en estricto sentido, en el proceso de construcción del enemigo, cualquiera puede serlo y uno mismo puede ser enemigo de cualquiera.

17. La relación absoluta amigo-enemigo es la suspensión de la política.

La política en tanto posibilidad de deliberación de los hombres libres en el espacio público para la construcción de la vida colectiva implica una relación abierta al diálogo y al intercambio simbólico de sentido, en el que es posible construir relaciones de comunidad, en un entorno de diversidad.

Sin duda, aunque no es la intención establecer estos puntos como principios inamovibles en el análisis de la construcción del enemigo, sí permiten establecer algunas características compartidas, tanto en un análisis histórico como estructural. Después de todo, el enemigo ha acompañado siempre al ser humano, con mucho mayor impacto en su vida que el propio amigo.

Bibliografía

- Amador, J. (2004). *Las raíces mitológicas del imaginario político*. FCPyS/Miguel Ángel México: Porrúa.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Bueno Aires: Katz.
- Campbell, J. (2011). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cassirer, E. (2004). *El mito del Estado*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (2001). “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”. En: Borradori, G. (2004). *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Taurus.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Eliade, M. (2010). *Tratado de historia de las religiones*. México: Era.
- Jung, C. (2012). *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Keen, S. (1991). “El creador de enemigos”. En: Jung, C. et al (1991). *Encuentro con la sombra. El poder oculto de la naturaleza humana*. Formato PDF.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- León, E. (2001). *De filias y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento de occidente*. Barcelona: Anthropos/UNAM.
- León, E. (2011). *El monstruo en el otro. Sensibilidad y coexistencia humana*. Madrid: Sequitur/UNAM.
- Safranski, R. (2008). *El mal o El drama de la libertad*. México: TusQuets/CONACULTA.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

INVESTIGACIÓN

La sociedad del conocimiento vista desde las perspectivas de Heidegger y Ortega¹

Knowledge society: The Heidegger and Ortega perspectives

Jorge Acevedo
Universidad de Chile
E-mail: joaceved@gmail.com

Resumen

Expresiones tales como “sociedad del conocimiento” y “sociedad de la información” se utilizan con frecuencia en nuestros días. Estas expresiones, sin embargo, no son unívocas. Se pueden entender en diferentes sentidos. Frente a esta equivocidad –que puede conducir a una gran confusión acerca de nuestras colectividades–, pienso que la meditación de Heidegger sobre la época técnica puede ayudarnos a esclarecer los conceptos correspondientes a esas expresiones. En este contexto, además, postulo que lo que afirma Ortega sobre la “Prensa” –entendiendo esta palabra en su más amplio sentido– y la Universidad es un complemento de importancia para comprender lo que señala Heidegger respecto de lo que denomina “información”, rasgo fundamental de la época técnica. Me refiero, entonces, a lo que Heidegger entiende por era de la técnica moderna y a lo que Ortega entiende por poder espiritual –uno de ellos es la “Prensa”, otro la Universidad–, tomando en cuenta, al paso, unas muy pertinentes consideraciones de Hadrien France-Lanord, quien compara la información periodística con el pensamiento filosófico. Termino refiriéndome muy brevemente al fenómeno educativo, visto a partir de lo que he desarrollado previamente en la perspectiva de Heidegger.

Palabras clave: Sociedad del conocimiento, información, época técnica, poder espiritual, Heidegger, Ortega y Gasset

1 Dedicó este texto al filósofo Javier San Martín Sala con admiración, gratitud y profunda amistad.

Abstract

Expressions such as “knowledge society” and “information society” are frequently used nowadays. These expressions, however, are not univocal. They can be understood in different ways. Facing this equivocality –which can lead to great confusion about our communities–, I believe that Heidegger’s meditation on the technological age can help us clarify concepts related to these expressions. In this context, I also propose that what Ortega asserts about the “Press” –understanding this word in the broadest sense– and about the University is an important complement to understand what Heidegger points out about what he calls “information”, essential characteristic of the technological era. I will refer, then, to what Heidegger conceives as an era of modern technology and to what Ortega conceives as spiritual power –one of them is the “Press”; the other one, the University–, taking into account some very appropriate considerations of Hadrien Francke-Lanord, who compares journalistic information to philosophical thought. Finally, I will briefly refer to the educational phenomenon, which I have previously explained from Heidegger’s perspective.

Key words: Knowledge society, information, technological era, spiritual power, Heidegger, Ortega y Gasset

Fecha de recepción: 5 de abril 2018

Fecha de aceptación: 2 de junio 2018

Profesor Titular de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Realizó sus estudios filosóficos, primordialmente, en la antigua Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, bajo la dirección de los catedráticos Francisco Soler Grima —discípulo de Julián Marías y de José Ortega y Gasset—, Cástor Narvarte y Jaime Sologuren. Habiendo sido Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile entre 1989 y 1993 y entre 1995 y 2008, se desempeña allí como Profesor de Filosofía Contemporánea y como miembro de los claustros académicos del Magíster en Bioética, del Magíster en Filosofía y del doctorado en Filosofía. Autor de: *Heidegger: existir en la era técnica*, Universidad Diego Portales, Santiago. *Hombre y Mundo, La sociedad como proyecto, Heidegger y la época técnica, Ortega, Renan y la idea de nación, Ortega y Gasset. ¿Qué significa vivir humanamente?*, libros publicados por la Editorial Universitaria de Santiago. La sociedad como proyecto tiene una versión rumana publicada con el título *Societatea ca proiect din perspectiva lui Ortega y Gasset*, Editura Eikon, București, 2017.

La expresión “sociedad del conocimiento” no es unívoca. Se usa en diferentes sentidos. Rastreado su origen, nos encontramos con un sentido que podemos hacer resaltar: se trata de las sociedades actuales en las que el conocimiento, *dentro de la organización empresarial*, juega un papel preponderante. Ateniéndonos a este origen, cuando se habla de que nuestras sociedades son sociedades del conocimiento, con la palabra conocimiento no se está hablando del conocimiento en general; sólo se alude con esa palabra a aquel *conocimiento* que dentro de la industria juega un papel tan importante que, dentro de ciertos límites, opaca en alguna medida a otros ingredientes del proceso productivo, como el capital.

Por otra parte, la expresión sociedad del conocimiento se asocia con la expresión “sociedad de la información”. Más aún, a veces se identifican. Pero tampoco aquí la palabra *información* se refiere a cualquiera información. Alude muy especialmente a la que fluye por Internet; además, a aquella que podemos hallar en la televisión, las radioemisoras y, más en general, apunta a los modernos medios de comunicación colectivos: diarios, periódicos, revistas ilustradas, cine.

También la palabra *información* está relacionada en este caso con la industria: la administración de empresas, la industria aeroespacial, la farmacéutica, la de fabricación de armamentos, la educacional, la de la energía atómica, la de la salud, la cinematográfica, la de la ingeniería genética, la de la publicidad, la deportiva, la de las comunicaciones, la bancaria, la del arte, la del transporte colectivo de las megalópolis, la del ocio, la informática.

Esos nombres, *sociedad de la información*, *sociedad del conocimiento*, así como el de *globalización* –todos ligados entre sí–, son títulos que ponen de relieve algún aspecto relevante de lo que Heidegger llama la época de la técnica moderna.

Los conceptos de sociedad de la información, sociedad del conocimiento, así como el de globalización son conceptos económicos, sociológicos y políticos; por tanto, no se sostienen por sí mismos; remiten a conceptos filosóficos fundamentales, donde arraigan. Es decir, las realidades económicas, sociológica

y políticas a las que aluden esos conceptos se fundan en realidades más profundas, últimas, irreductibles a otras, que en filosofía suelen llamarse metafísicas u ontológicas. A ellas nos abocaremos a continuación, considerando lo que nos dice Frédéric de Towarnicki:

La obra de Martin Heidegger aparece hoy como una interrogación radical, acaso decisiva, sobre el destino de la edad moderna, la era de la ciencia y de la técnica. Cuando Jean Beaufret [...] conoce a Heidegger en 1946 [...], ya el trabajo de éste se orientaba resueltamente hacia un cuestionamiento del espíritu de la técnica moderna a la luz de una interrogación sobre el sentido del ser [...]. Todos los pensamientos posteriores al primer libro de Heidegger, *Sein und Zeit*, publicado en 1927, convergían entonces hacia esta cuestión de la técnica, en la cual, según escribía Jean Beaufret, reconocemos ahora ‘la última etapa de su camino’ (Beaufret, 1987: 9).

El contorno de los hombres de la época técnica está, como es obvio, lleno de medios de comunicación social: aparatos de radio y de televisión, diarios y revistas ilustradas, cines y avisos publicitarios, computadores conectados a Internet. Es tan difícil quedar al margen del impacto de su influencia que, normalmente, sólo podemos sustraernos a ella si deliberadamente nos aislamos en un lugar solitario y nos preocupamos de que, inclusive allí, tales medios no ejerzan su acción sobre nosotros. Su presencia sobreabundante no parece casual. Configurarían uno de los caracteres de la era de la técnica moderna que, brevemente, llamamos con Heidegger *información* (Heidegger, 1988: 114 ss./H., 2006, 60 s.)

En *Serenidad*, discurso conmemorativo que pronunció en Meßkirch, su ciudad natal, el filósofo llama la atención sobre esos medios. Todo aquello que tendría que sernos cercano –para tener, así, la posibilidad de habitar auténticamente–, ha sido desplazado y reemplazado por los mundos que nos presentan los medios de comunicación social. Refiriéndose a los alemanes que después de la Segunda Guerra Mundial permanecieron en su patria, los compara con los que fueron expulsados de ella, llegando a una paradójica conclusión: “En muchos aspectos –dice–, están aún más desarraigados que los exiliados”. Y explica:

Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos para el común sentir, pero que con frecuencia son bien ordinarios y simulan un mundo que no es mundo alguno. En todas partes están a mano las revistas ilustradas. Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre –todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío; más próximo que el cielo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche; más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido (Heidegger, 1989, 20 s./H., 1959, 17).

¿Prueban las anteriores palabras que Heidegger está decididamente contra los medios de comunicación social? ¿Habría en su pensamiento un rechazo global y definitivo hacia ellos? ¿Su condena es definitiva e inapelable? No. Es cierto que los medios de información son vías a través de las cuales se amenaza el arraigo o autoctonía del hombre y, por ende, toda obra de envergadura, puesto que, insinúa nuestro pensador, el florecimiento de una obra cabal depende de la solidez de nuestras raíces (Heidegger, 1989: 20/H., 1959: 16). Por ende, entrañan un peligro y ante ellos habría que actuar con suma cautela. Pero no son el mayor peligro, aunque sí una manifestación de él, como espero hacer vislumbrar al menos más adelante. Los medios de información no son el más elevado peligro porque, para Heidegger, éste no reside en los aparatos técnicos, dispositivos tecnológicos o entes tecnificados, sino en el destino del ser que en nuestra época se dona como *das Ge-stell*, es decir, la posición-total (J. E. Rivera), lo dis-puesto (F. Soler), el dis-positivo (F. Fédier), la im-posición (M. Olasagasti), la estructura-de-emplazamiento (E. Barjau), la com-posición (H. Cortés y A. Leyte), suscitando un modo del advenir prepotente y excluyente, el des-ocultar pro-vocante (Heidegger, 2007a: 143 ss./H., 2000a: 27 ss.); sin embargo, tales medios serían una manifestación del más extremado peligro en cuanto configurarían una modalidad fáctica de dicho desocultar. Antes de intentar mostrar esto, quiero detenerme en un significativo texto que prelude lo que queremos entrever, y que nos indica que sería un grave error tomar una actitud desdeñosa ante los medios de comunicación social, ya que su envergadura es tal que es ineludible habérselas intelectualmente con ellos, por muy cuestionables que sean, o, tal vez, precisamente por eso mismo.

Dice Heidegger:

El rasgo fundamental de la existencia humana actual [...] labora en todas partes con miras a la seguridad [*Sicherheit*] [...]. Ahora bien, la labor de asegurar la vida tiene que asegurarse sin embargo a su vez, continua y renovadamente. La palabra conductora para esta actitud básica de la existencia actual es: información. Tenemos que escuchar esta palabra en su pronunciación anglo-americana. *Information* indica, por un lado, el ‘dar noticia de’, que pone al corriente al hombre actual, del modo más rápido, más completo, menos ambiguo y más provechoso posible, sobre la manera en que sus necesidades, los fondos que éstas necesitan y la cobertura de éstos quedan emplazados con seguridad. De acuerdo con ello, la representación del lenguaje humano como instrumento de información se impone cada vez más. Pues la determinación del lenguaje como información proporciona en primer lugar, y ante todo, el fundamento suficiente para la construcción de máquinas de pensar, y para la edificación de grandes centros de cálculo. En la medida, sin embargo, en que la información in-forma, es decir: ‘da noticias’, al mismo tiempo ‘forma’, es decir: impone y dispone [*sie richtet ein und aus*]. La información, en cuanto ‘dar noticia de’, es ya también la imposición [*Einrichtung*] que pone al hombre, a todos los objetos y a todos los recursos [*Bestände*], de una forma que basta para asegurar

el dominio del hombre sobre la totalidad de la tierra, e incluso fuera de este planeta (Heidegger, 1991: 192 s: 63/ H., 1997: 182, 45).

Los medios de información no son, pues, para el filósofo, fenómenos anecdóticos, casuales o periféricos dentro del momento actual; están vinculados, por el contrario, con lo que imprime su sello a nuestra época: el dominio incondicionado de la esencia de la técnica moderna. A través de ellos, este destino del ser va asegurando, para el hombre, el *dominio* respecto de lo que va quedando a su alcance.

Los medios de comunicación colectivos son, sin duda, útiles para el hombre y, como los demás entes tecnificados o dispositivos tecnológicos bajo los cuales éste se mueve, son *favorables* para él. La educación a distancia es buena muestra de ello. *Eso no se discute*. No obstante, manifiestan la inquietante equivocidad inherente a los fenómenos radicales de la era de la técnica. Y eso es lo que nos induce a ocuparnos de ellos. Heidegger ha puesto de manifiesto el despliegue y los rasgos del modo de la verdad propio de nuestra época. En un párrafo clave, afirma:

El desocultar [*Entbergen*] que domina a la técnica moderna tiene el carácter de poner [*Stellen*] en el sentido de la pro-vocación [*Herausforderung*]. Ésta acontece de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido, se renueva cambiado. Descubrir, transformar, acumular, repartir, cambiar, son modos del desocultar. Sin embargo, esto no transcurre sencillamente. Tampoco se extravía en lo indeterminado. El desocultar desoculta a él mismo sus propios, múltiples y ensamblados carriles, a través de los cuales él dirige. La dirección misma es asegurada por todas partes. Dirección [*Steuerung*] y aseguramiento (*Sicherung*) llegan a ser, incluso, los rasgos capitales del desocultar pro-vocante (Heidegger, 2007a: 130/H. 2000a: 17).

Lo que aquí se plantea puede ayudarnos a interpretar un caso paradigmático al que el filósofo se refiere inmediatamente antes del texto citado: el de la central hidroeléctrica en la corriente del Rin. Pero lo que nos interesa ahora de manera especial es tratar de interpretar los medios de información a partir de los modos del des-ocultar pro-vocante y de los rasgos capitales de él a los que se ha referido Heidegger. Lo que se *descubre* en este caso no son las energías ocultas en la naturaleza –como en el caso de la corriente del Rin–, sino hechos noticiosos, algo que tiene que ser notificado al hombre: el nombramiento de un alto dignatario, el atentado a un personaje de fama, la aparición de una nueva marca de cigarrillos, el lanzamiento al mercado de un modelo de automóvil más potente y económico, la presentación de un cantante relacionado con las industrias del disco y el ocio, etc. El hecho que es captado por los medios de comunicación social no queda tal cual es sino que, al ingresar al ámbito de ellos, es *transformado* –de acuerdo a los intrincados y sutiles procedimientos de los técnicos en la materia–, en un

acontecimiento que impacte o que, más bien, pase un tanto desapercibido; que sea sentido como algo favorable o desfavorable; que sea experimentado como algo grandioso y respetable o como ridículo y despreciable. Que la transformación acontezca de una manera o de otra depende de los rasgos capitales del des-ocultar pro-vocante: *dirección*, en primer lugar, y *aseguramiento* de que esa dirección sea tenazmente mantenida. Como, por otra parte, los hechos de los que el hombre tendría que ser notificado son muchos, es necesario *acumularlos* en bancos de datos desde donde se seleccionan para ser *distribuidos* en la forma y el momento oportunos. ¿Oportunos para qué? *Para imponer, en última y decisiva instancia, el estado de opinión pública que se quiere instaurar.* Los acontecimientos inicialmente descubiertos no llegan a nosotros como tales, sino *cambiados*: bajo la forma de imágenes televisivas o de cine, de relatos radiodifundidos, de ilustraciones gráficas, etc.

Cada comunicador social, aisladamente considerado, tiene un radio de acción limitado en su actuar. Los límites los marcan –¿cómo podría ser de otra manera?–, en el plano radical, los rasgos capitales del advenir de nuestra época: la *dirección* en que se procura encauzar a la opinión pública, la reina del mundo según Pascal (Ortega, 2010: 319), y el *aseguramiento* para que ella no se desvíe, o lo haga dentro de un marco estrictamente controlable. La voluntad de poder va ínsita en la operación de los medios informativos.

Los medios de comunicación no sólo tienen una fuerte relación con la verdad de la existencia del hombre [*Erschlossenheit*]; se vinculan, al mismo tiempo, con la verdad del ser, es decir, con el des-ocultar pro-vocante, el que, es necesario decirlo, modula la patencia, aperturidad o estado de abierto del hombre (Acevedo, 2014: 103 ss.), dándole su mismo carácter, a saber, el de la pro-vocación. ¿Qué consecuencias acarrearía ello en lo que a nuestro asunto se refiere?

Apuntaré, por ahora, sólo a dos, apoyándome en la conferencia clave acerca de estos temas, “La pregunta por la técnica” (Heidegger, 2007a: 143 ss./ H., 2000a: 27 ss.). En primer lugar, el hombre se desliza hacia una unidimensionalidad, para expresarnos como Herbert Marcuse, quien apreciaba especialmente la conferencia aludida (Marcuse, 1990: 180 s.). El ser humano tiende a ser incluido en el ámbito de los *constantes* [*Bestände*], o existencias en el sentido comercial de la palabra. El predominio de la propaganda en los medios de comunicación confirma que al hombre se le toma en ellos, ante todo y principalmente –o casi exclusivamente–, como un consumidor. Lo que se presenta para ser consumido puede provenir de los más diversos orígenes: la industria de las bebidas gaseosas, la de la salud, la de los mismos medios de comunicación –que, así, se exaltan a sí mismos–, la industria del ocio (canciones, la mayor variedad de espectáculos, etc.). En casos más complejos –y, también, más excepcionales–, se procura que el hombre sea un buen consumidor y un buen productor, proporcionándosele consejos útiles (“educándolo”). En ocasiones más escasas puede ocurrir algo distinto,

pero la firme tendencia a que nos referimos sigue prevaleciendo, autoasegurando su preponderancia. En principio, nada ni nadie podría hacerla variar sustancialmente. Por otro lado, los medios de comunicación social –en tanto manifestaciones del des-ocultar pro-vocante–, propenden a establecerse como modos de la más alta forma del descubrir, esto es, del advenir, de la verdad o del verificar. Los otros modos de des-encubrir quedan opacados y pospuestos. Así, por ejemplo, los que se desenvuelven en los libros de pensamiento, de meditación. Exagerando un poco –tal vez sólo un poco–, podríamos afirmar que actualmente alguien o algo existe (= es) cuando es recogido y desocultado por los medios. La primacía que, de hecho, ostentan en el nivel de la verdad se conjuga inevitable y obligatoriamente con la preeminencia en el plano entitativo, en el de lo que es. Esperemos que el hombre del futuro no tenga que decir, en el tono y el registro que sea: aparezco en un medio de comunicación social, luego soy.

Inspirándose en Heidegger, Hadrien France-Lanord compara la información periodística con el pensamiento filosófico, de una manera que me parece muy pertinente para lo que estamos examinando. Dice allí:

... si el periodismo tiene en sí una finalidad del todo loable, la de informar, en un texto de filosofía no hay, en cambio, la menor información. ‘Marsella es la segunda ciudad de Francia’ es una información. No se encuentra ninguna frase de esta naturaleza en filosofía. Todo lo que es dicho en filosofía exige que cada uno lo repense integralmente por sí mismo, de modo tal que recibir un discurso filosófico como información bloquea toda posibilidad de pensar [...]. Por ejemplo, nada de lo que es dicho aquí tiene sentido, a menos que sea retomado [*repris*] enteramente, asumido [*pris*] en ustedes mismos y, así, *comprendido* [*compris*]. Ahora bien, para acoger las cosas en nosotros mismos es preciso hacerse cargo de sí mismo [*prendre sur soi*], algo sin lo cual no se entra en las cosas. Hay una responsabilidad en el pensamiento que no hay con la información. En el horizonte del pensamiento debo apropiarme de lo que me es dicho; hay que repensar por sí mismo todo y siempre, lo que requiere de un tiempo que no es el del consumo de páginas sobre papel satinado. [...]. Es preciso, sin embargo, no creer que este fenómeno de poner en grave peligro a la filosofía es nuevo; su forma es nueva, es la de nuestro tiempo –la publicidad, la necesidad devastadora de poner todo a disposición de manera inmediata–, pero la puesta en peligro de la filosofía es tan antigua como la filosofía. En la época de Platón los que obstruyen a la filosofía son los sofistas. [...]. En la época de Descartes, los sofistas, si puedo permitirme esta analogía, se han transformado en teólogos de la Sorbona, y eso es lo que lo lleva a refugiarse en los Países Bajos. Spinoza, que está también en los Países Bajos, ha sido, por su parte, excluido de la comunidad judía. Todos los filósofos son perseguidos por los poderes de su tiempo, y lo son siempre en nombre de algo que se presenta como la verdad dada –sea la de los teólogos de la Sorbona, defensores de los dogmas del pasado, o la de los operadores de la información que reinan hoy día y que imponen lo que sería necesario tener por verdadero en todos los ámbitos. Evidentemente, si se piensa aprender algo de filosofía en el *Mundo de los libros* se está mal encaminado. Pero, en el fondo, nadie

se deja engañar por esto, comenzando por los mismos operadores de este formateo informativo que hoy día predomina excesivamente en todo (France-Lanord, 2010, 23 s. Lo que va entre corchetes es mío).

Una postura semejante –no digo que idéntica–, hallamos en los escritos de José Ortega y Gasset. Esta postura, en cualquier caso, me parece un buen complemento de lo que hemos planteado en la perspectiva de Heidegger. Me limito a referirme en especial a un breve escrito suyo, titulado “El poder de la Prensa”, de 1930, y a su *Misión de la Universidad*, de la misma fecha, en los que procura situar el poder espiritual inherente a la prensa en el lugar que le correspondería, así como indicar el bajísimo nivel de la prensa europea de ese momento, el cual, sea dicho de paso, no habría cambiado en absoluto –tal vez ha empeorado–, y se extiende a la prensa de todo el planeta.

Tomando en cuenta la situación de Francia en el siglo XVII, hacia 1630, nos dice que allí coexistían

... las influencias o *presiones* de espíritu siguientes: la Iglesia, el Estado, la Universidad, la literatura (*belles lettres*). Pues bien –añade: yo pienso, acaso con error, que hoy no posee plena vivacidad más que un solo ‘poder espiritual’ –el de la Prensa. [Por cierto, creo que este *hoy* de que habla Ortega abarca también el comienzo de siglo que ahora vivimos]. Ahora bien, éste es, por la naturaleza misma de la prensa, el menos elevado de los ‘poderes espirituales’. [...] Y pido en consecuencia, no que la Prensa deje de ser un ‘poder espiritual’, sino que no sea el único y que sufra la concurrencia y corrección de otros. De uno, por lo pronto: la Universidad. Se trata, pues, de la colaboración y *confrontación*, si se quiere hasta de la lucha, entre dos formas de espíritu distintas, para que el hombre medio pueda recibir dos imágenes o interpretaciones diferentes del mundo. La interpretación periodística es y será siempre la perspectiva de lo momentáneo como tal. [...] La interpretación universitaria de las ‘cosas’ es y será siempre la de acentuar en la actualidad lo no momentáneo (Ortega, 2005a: 345 s. Lo que va entre corchetes es mío).

Lo que postula Ortega, por tanto, es llegar a cierta *normalidad* histórica en lo que se refiere a los poderes espirituales. “Normalmente –indica– han coexistido en la historia *diversos* ‘poderes espirituales’, y sólo esta pluralidad de poderes *diferentes* y más o menos *antagónicos* asegura la salud social” (Ortega, 2005a: 345). Se ve que lo que le preocupa finalmente en este contexto es la salud histórica, la salud social, gravemente amenazada por el hecho de que la prensa ejerza en forma exclusiva el “poder espiritual” dentro de una colectividad. Agreguemos que Ortega da una brevísimas explicación de la decadencia de otros poderes espirituales –la Iglesia, el Estado, la Universidad– en su *Misión de la Universidad* (Ortega, 2005b: 567 s.). Sobre la pérdida del “poder espiritual” de la Universidad se extiende algo más en su discurso “En el centenario de una Universidad” (Ortega, 2006: 737 ss.).

Pero no se trata sólo de que la Prensa se limite a poner en juego el punto de vista de lo momentáneo como tal. En su *Misión de la Universidad* advierte Ortega del peligro a que aludimos diciendo que su profesión lleva al periodista

... a entender por realidad del tiempo lo que momentáneamente mete ruido, sea lo que sea, sin perspectiva ni arquitectura. La vida real –añade– es de cierto pura actualidad; pero la visión periodística deforma esta verdad reduciendo lo actual a lo instantáneo y lo instantáneo a lo resonante. [...] Cuanto más importancia substantiva y perdurante tenga una cosas, menos hablarán de ella los periódicos, y en cambio destacarán en sus páginas lo que agota su esencia con ser un ‘suceso’ y dar lugar a una noticia (Ortega, 2005b: 567).

Agrega Ortega una consideración que va mucho más allá de las habituales críticas a la Prensa. En el libro mencionado leemos: “Habrían de no obrar sobre los periódicos los intereses, muchas veces inconfesables, de sus empresas; habría de mantenerse el dinero castamente alejado de influir en la doctrina de los diarios, y bastaría a la Prensa abandonarse a su propia misión para pintar el mundo del revés” (Ortega, 2005b, 567). “De aquí –apunta– que en la conciencia pública aparezca hoy el mundo bajo una imagen rigurosamente invertida (Ibíd.: 567).

Dando un diagnóstico alarmante sobre la situación de Europa –que considero plenamente válido para la de los otros continentes–, asigna una tarea de primer orden a la Universidad. Expresa que es “cuestión de vida o muerte para Europa rectificar” (Ortega, 2005b: 568) el hecho de que no exista “en la vida pública más ‘poder espiritual’ que la Prensa” (Ortega, 2005b: 567). Tal rectificación exige, entre otras cosas, que la Universidad “metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un ‘poder espiritual’ superior frente a la Prensa, representando la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez. Entonces volverá a ser la Universidad lo que fue en su hora mejor: un principio promotor de la historia europea” (Ibíd.: 568).

Por cierto, lo que afirma Ortega acerca de Europa es válido, *en principio*, para todo el planeta, y más ahora que en 1930, considerando que la prensa se despliega en nuestros días con más fuerza que nunca a través de la radio, el cine, la televisión, los teléfonos móviles e Internet, medios de comunicación colectivos omnipresentes en nuestro mundo.

Cuando se dice que la educación debe insertarse en la sociedad del conocimiento es preciso estar alerta. Por lo pronto, se está diciendo con ello que los educandos deben ser adiestrados para que a través de la adquisición de modos de pensar técnicos sean más eficaces en los procesos productivos. Pero, ¿la *educación* tiene que reducirse a eso, a hacer adquirir ciertas “competencias” que le otorguen un “valor agregado” al “material humano” haciéndolo más “competitivo”?

En la perspectiva de Heidegger, si se actuara como se ha sugerido, se actuaría unilateralmente. Sólo se habilitaría a las gentes para activar lo que él lla-

ma pensamiento calculador, el que se inscribe en lo que hemos descrito como des-ocultar pro-vocante, el modo de la verdad preponderante en la época técnica.

La peculiaridad del pensar calculador, dice Heidegger,

... consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es (Heidegger, 1989: 18/H., 1959: 14 s./H., 2000c: 519 s.).

La educación tendría que tomar en cuenta también, y muy especialmente, el pensar meditativo, aquel que piensa “en pos del sentido que impera en todo cuanto es”. Sólo así la educación merecería el nombre de tal. “El pensar meditativo –advierte Heidegger, contra lo que se podría imaginar–, se da tan poco espontáneamente como el pensar calculador. El pensar meditativo exige a veces un esfuerzo superior. Exige un largo entrenamiento. Requiere cuidados aún más delicados que cualquier otro oficio auténtico” (Heidegger, 1989: 19/H., 1959, 15/H., 2000c: 520). En otras palabras: la educación no tendría que quedar presa en los ámbitos del des-ocultar pro-vocante o técnico. Le es imprescindible tomar en cuenta y cultivar otro modo de la verdad, otra forma del advenir, que con Heidegger podemos llamar des-ocultar deferente, considerado, que trata con precaución, con miramientos y con tacto, que protege, cuida y mira-por (Heidegger, 2007b: 212 ss./H., 2000b: 150 ss.).

Bibliografía

- Acevedo Guerra, J. (2014) *Heidegger: existir en la era técnica*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Diego Portales.
- Beaufret, J. (1987) *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frédéric de Towarnicki*, Caracas: Monte Ávila Editores (Trad. de Juan Luis Delmont).
- France-Lanord, H. (2010) *S'ouvrir en l'amitié*, Le Mans: Éditions du Grand Est.
- Heidegger, M. / H. (2007a) "La pregunta por la técnica". *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Trad. de Francisco Soler Grima. Ed. de Jorge Acevedo Guerra.
- (2007b) "Construir Habitar Pensar". *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Trad. de Francisco Soler Grima. Ed. de Jorge Acevedo Guerra.
- (2006) *GA 11: Identität und Differenz*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- (2000a) "Die Frage nach der Technik". *GA 7: Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- (2000b) "Bauen Wohnen Denken". *GA 7: Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- (2000c) "Gelassenheit". *GA 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- (1997) *GA 10: Der Satz vom Grund*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- (1991) *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela.
- (1989) *Serenidad*, Barcelona: Ediciones del Serbal (Trad. de Yves Zimmermann).
- (1988) *Identidad y Diferencia/Identität und Differenz*, Barcelona: Anthropos. Edición de Arturo Leyte (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte).
- (1959) *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske.
- Marcuse, H. (1990) *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Ortega y Gasset, J. (2010), *El hombre y la gente, Obras Completas Vol. X*, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Ed. Taurus. Se cita según esta edición.
- (2006), "En el centenario de una Universidad", *Obras Completas Vol. VI*.
- (2005a), "Sobre el poder de la Prensa", *Obras Completas Vol. IV*.
- (2005b), *Misión de la Universidad, Obras Completas Vol. IV*.

Sobre la constitución temporal del mundo según Heidegger

On the temporary constitution of the world according to Heidegger

José Pedro Cornejo Santibáñez
Universidad de Friburgo en Brisgovia
E-mail: jopecornejo@gmail.com

Resumen

La presente investigación busca establecer cuál es la estructura por la cual se abre el mundo como horizonte significativo de la trascendencia del existir humano. Dicha apertura posee un determinado “desde dónde” que se determina como el carácter temporal de la preocupación. Por lo tanto, para establecer la estructura de la apertura del horizonte, primero se describe la estructura de la temporalidad en cuanto éxtasis. A partir de ello, se determina la estructura del horizonte que se origina desde la trascendencia del éxtasis. La estructura resultante es la de un reflejo de la comprensión de la existencia en los entes desde los que ella misma se comprende.

Palabras Clave: Mundo, tiempo, horizonte, existencia, ontología fundamental

Abstract

This research article seeks to establish the structure through which the world opens as a significant horizon of the transcendence of the human existence. Such opening has a certain “from where” which is determined as the temporary character of the concern. Therefore, to establish the structure of the opening of the horizon, the structure of temporality as ecstasy is first described. From there, the structure of the horizon, which originates from the transcendence of ecstasy, is determined. The resulting structure is that of a reflection of the understanding of existence in the entities from which it understands itself.

Keywords: World, time, horizon, existence, fundamental ontology

Fecha de recepción: 10 de abril 2018

Fecha de aceptación: 2 de junio 2018

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valparaíso, Chile. Miembro del Centro de Investigación y Desarrollo Perspectivas del Pensar (CID-Filosofía UV) del Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso, Chile. Estudiante de doctorado y colaborador del Husserl-Archiv de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

1. Contexto teórico de esta interpretación: lo que falta de *Ser y Tiempo*

Heidegger muestra en *Ser y Tiempo*, y Von Herrmann enfatiza hasta el cansancio (Herrmann, 2005, 2008), que la apertura del existir [*Dasein*] posee un carácter bidimensional. La analítica existencial, entonces se realiza de acuerdo a esta estructura. En su primera parte se analiza el mundo –dimensión horizontal– y luego las estructuras del ser-en –dimensión extática–, para luego describir su totalidad como preocupación [*Sorge*] –la bidimensionalidad. Su segunda parte es una *repetición* fenomenológica de la primera, una interpretación radical de los mismos fenómenos. Pero en dicha fase del análisis, la investigación se concentra en repetir el análisis de la dimensión extática, de tal forma que la correspondiente a la horizontal “falta”.

Es de suponer, por lo tanto, que la tercera parte de *Ser y Tiempo* se dedicaría a repetir el análisis de dicha dimensión horizontal. Esto tiene sentido si se comprende el siguiente argumento: (1) Se quiere responder la pregunta por el sentido del ser, dicho sentido es el tiempo. (2) El sentido es el horizonte proyectado por el comprender; *ergo* el tiempo es el horizonte de la comprensión de ser, horizonte que es constituido por la temporalidad extática del existir. ¿Es posible reconstruir la constitución de dicho horizonte de forma que pueda darse cuenta del modo en que los entes vienen al encuentro temporalmente? ¿Cómo sería posible hacerlo?

Ser y Tiempo se detiene en el punto decisivo en que se hace el paso desde el ser del existir al sentido del ser en general (Sallis, 2012: 30); es decir, cuando se afirma que el ser del ente tiene su fundamento en el tiempo generado por el existir como esquema horizontal de su temporalidad (un presenciar que origina una presencia). Es posible mostrar –y es lo que este trabajo pretende hacer– cómo se origina esa presencia fundada por la trascendencia, es decir, cómo las estructuras del éxtasis de la trascendencia despliegan un horizonte de tales características que constituye el despliegue del mundo que en este viene al encuentro, reconstruyendo dicha descripción a partir de las lecciones que Heidegger dictó inmediatamente después de publicar su *magnum opus*.

2. La bidimensionalidad del ahí y la fundación del horizonte en el éxtasis

Es imposible aquí realizar una descripción total del argumento Heideggeriano para poder llegar a la determinación de la temporalidad del existir. Por ello es necesario saltarse una serie de pasos que, sin embargo, deben quedar por lo menos enunciados. En primer lugar es importante tener en cuenta que el análisis del mundo arroja como resultado que éste se abre desde el existir como un horizonte propio de su comprender, lo que a fin de cuentas significa que la dimensión horizontal de la apertura se funda en la extática. Luego de dicha determinación y de la descripción de los modos en que esto acontece, se pasa a describir dichos modos desde su carácter temporal. Una vez que esto se comprende a grandes rasgos, puede pasarse entonces a interpretar este carácter temporal de los existenciales como el auténtico fundamento de la apertura. Se trata por lo tanto de una repetición hermenéutica de la fundación del mundo en el ser-en, esta vez de la mano de su carácter temporal y de la estructura que ello implica.

La totalidad estructural articulada del ser del existir [*Dasein*] es la preocupación [*Sorge*]. Según la definición de la preocupación, el ser del existir es un proyecto fáctico –cuyo carácter temporal se describe como “ser-antes-de-sí-ya” [*Sich-vorweg-schon*]–, que constituye el ser-en [*In- Sein*] y que se ejecuta como ser-en-medio-de [*Sein-bei*]. Los existenciales que constituyen la preocupación poseen un carácter temporal y son interpretados desde esa temporalidad: “El antes-de-sí se funda en el futuro. El ser-ya-en... atestigua en ella el ser-sido [*Gewesenheit*]. El ser-en-medio-de... se posibilita en el presenciar” (Heidegger, 2006: 327). Heidegger gana metódicamente esta descripción de la temporalidad mediante una reducción hermenéutico fenomenológica que reconduce el enfoque de la investigación hacia las condiciones de posibilidad y estructuras posibilitantes, por eso la temporalidad debe comprenderse en relación a la articulación de la preocupación para que la interpretación gane un piso seguro. La temporalidad no es otra cosa que la preocupación entendida desde su carácter más fundamental. Desde el futuro del antes-de-sí del proyecto se comprende la totalidad estructural articulada del existir preeminentemente como un poder-ser que constituye al existir como esencialmente posible. Tal como el proyecto tiene una preeminencia en la estructura de la preocupación, su interpretación temporal será igualmente preeminente. La temporalidad es, por lo tanto, primariamente la apertura del carácter de futuro del existir y así recién la preocupación realmente se vuelve existencialmente comprensible, en tanto se muestra como el “fundamento ontológico originario de la existencialidad [*Existenzialität*] del existir” (Heidegger, 2006: 234).

Como ya se ha mencionado, la descripción de la temporalidad es una repetición fenomenológica y, por lo tanto, una profundización del análisis del mismo fenómeno ya analizado. Así se podría explicar de forma muy breve y simple, que

el análisis fenomenológico hermenéutico funciona como una vuelta de tuerca en la que con cada giro se vuelve a la misma posición, pero con un grado de profundidad y de firmeza distintos. De ahí que con ayuda de esta repetición, la investigación gane en comprensión aunque las estructuras analizadas sean ya conocidas, y es que el propósito de la ontología fundamental es la determinación del ser de dichos fenómenos de los que se da partida, el ser, aunque distinto de ellos, sólo es posible como perteneciente a ellos.

Heidegger resume los resultados de esta descripción del carácter temporal del existir en cuatro tesis:

1. “El tiempo es originariamente la temporrealización [*Zeitigung*] de la temporalidad [*Zeitlichkeit*], en tanto aquella que posibilita la constitución de la estructura de la preocupación” (Heidegger, 2006: 331). La temporalidad describe la interpretación de la totalidad estructural de la preocupación que se gana por medio de la reducción fenomenológico hermenéutica. A través de esta interpretación de la preocupación se comprende entonces la temporalidad, o mejor dicho, el tiempo originario, como la “unidad originaria de los caracterizados futuro, ser-sido y presente” (Heidegger, 1997: 376). Desde esa perspectiva, la temporalidad mienta la estructura esencial de la ejecución de la existencia humana, que se concibe como el “fenómeno unitario tal en tanto futuro sidente-presenciante [*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*]” (Heidegger, 2006: 326). La preocupación gana, por lo tanto, su unidad desde la temporalidad ¿pero de qué depende la unidad de la temporalidad? La respuesta dice así: La temporalidad es unitaria porque “[. . .] su esencia es temporrealización en la unidad de los éxtasis” (Heidegger, 2006: 329), ella es “la unidad de esperar, conservar y presenciar, que se unifica originariamente a sí misma en su temporrealización” (Heidegger, 1990: 264). La temporalidad mienta el sentido del ser del existir porque indica formalmente la constitución bidimensional del acontecer de la transcendencia, es decir, de la temporrealización de la temporalidad.
2. “La temporalidad es esencialmente extática” (Heidegger, 2006: 331). Existencialidad, facticidad y caída [*Verfallenheit*] mientan los tres modos fundamentales que constituyen a la preocupación en tanto que ha-de-ser [*Zu-Sein*] y ha de ser-hacia [*Sein-zu*]. La existencialidad del existir mienta la constante relación con lo ente con que el existir puede tratar. La facticidad del existir expresa la constante relación con lo ente, en la cual el existir ya siempre se encuentra. La caída del existir significa el hacer venir al encuentro lo ente hacia el cual el existir es. La bidimensionalidad perteneciente al existir es la estructura más esencial de la preocupación. La preocupación es posibilitada por su carácter temporal y se ejecuta como el abrirse de un campo de

acción “del ámbito del todo de útiles ocupado primariamente” (Heidegger, 2006: 369). El mundo del existir es abierto extático-horizontalmente, de tal modo que el existir es fáctico porque su temporalidad es el abrirse extático de un horizonte que siempre significa al mismo tiempo el descubrimiento de un cierto algo, es decir, de *cosas* de distinto tipo. Si la temporalidad es el tiempo mismo en que un cierto algo, que es esencialmente distinto del existir, viene a la presencia, entonces con la temporalidad se mienta “el originario ›fuera-de-sí‹ en y para sí mismo” (Heidegger, 2006: 329). Hay tres modos del fuera-de-sí, es decir, tres arrebatamientos [*Entrückungen*] o éxtasis del existir sobre los que se fundan el presente, el futuro y el ser-sido: “Lo esencial del futuro yace en el *advenir-a-sí* [*Auf-sich-zukommen*], lo esencial del carácter de sido, en el *volver-a* [*Zurück-zu*] y lo esencial del presente, en el *demorarse-en-medio-de* [*Sichaufhalten bei*], es decir, en el ser-en-medio-de” (Heidegger, 1997: 377). Cada arrebatamiento es un arrebatamiento hacia... , pero que no puede ser un arrebatamiento hacia la nada, sino hacia un “*horizonte perteneciente al éxtasis mismo*” (Heidegger, 1997: 428). La temporalidad como éxtasis es, por lo tanto, un fenómeno bidimensional, porque “a una con esta constitución extática al tiempo le pertenece su carácter de horizonte” (Heidegger, 1990: 256). Por eso, siempre y cuando el tiempo originario sea el horizonte de la comprensión de ser, significa que no hay presente, futuro o ser-sido puros, sino que a ellos pertenece siempre un cierto algo que en ellos viene a la presencia. El *ahora* del presenciar significa ‘ahora ya que tal o cual’, el *entonces* del conservar es un ‘entonces cuando’ y el *luego* del esperar, un ‘luego cuando’ que a fin de cuentas significa que “el tiempo como temporalidad ya hace venir al encuentro a entes en tanto descubiertos” (Heidegger, 1997: 381). Por ejemplo, en el “ahora” se pronuncia así el existir “en el modo fundamental [de su] ser hacia el mundo, en el presenciar” (Heidegger, 1976: 402), de tal modo que un ahora es siempre una cierta presencia de algo. El presenciar es un éxtasis de la temporalidad, es decir, un modo del fuera-de-sí del existir, que debe ser comprendido según la estructura de la bidimensionalidad, por eso este ‘más allá de sí’ [*über sich hinaus*] debe tener un con-respecto-a-lo-cual [*Woraufhin*] u horizonte. El horizonte del presenciar es la *praesencia* [*Praesenz*]. “Praesencia [*Praesenz*] no es idéntica con presente [*Gegenwart*], sino que como *determinación fundamental del esquema horizontal de este éxtasis* esta constituye conjuntamente la estructura temporal completa del presente” (Heidegger, 1997: 435). Este esquema horizontal es la condición de posibilidad del *salir al encuentro* de lo ente intramundano porque mienta el estar abierto del arrebatamiento hacia... que instaure la praesencia de cada ente con respecto a ella. Desde este contexto, Heidegger explica que la temporalidad es “el sentido de la preocupación propia”

(Heidegger, 2006: 326). Esta característica de la temporalidad últimamente nombrada tiene que ser comprendida como el horizonte de la preocupación.

La temporalidad no es el sentido del existir, sino el sentido del ser del existir, es decir que la temporalidad es el modo en que el ser del existir es desplegado por la apertura de un horizonte o sentido articulado. Este tiempo originario es el despliegue de la existencia bidimensional.

3. “La temporalidad se temporrealiza [*zeitigt sich*] originariamente desde el futuro” (Heidegger, 2006: 331). La temporrealización de la temporalidad se caracteriza de esta manera por una cierta dirección, a saber, desde el futuro. La “temporrealización es el fenómeno originario del ‘movimiento’” (Heidegger, 1990: 256) aunque ella no miente precisamente ni un transcurrir ni un estar. ¿Entonces qué tipo de movimiento es ella? Es el movimiento de la trascendencia misma, es decir, del sobrepasarse que constituye esencialmente a la comprensión de ser. El proyecto fáctico es la estructura de la temporrealización del existir, la cual constituye al existir en tanto extático, o más bien, trascendente. La apertura propia se proyecta en sus posibilidades siendo ya *sida*. La tensión interna que se causa entre el proyecto-futuro y la facticidad-ser-sido lleva al existir más allá de sí “en la situación, presenciándola”, porque el “futuro sido (mejor sidente) [*gewesene (besser gewesende) Zukunft*] despidе desde sí el presente” (Heidegger, 2006: 326). El presenciar permanece *incluido* en el futuro (antes-de-sí) y en el ser-sido (ser-ya) en el modo de la temporalidad originaria. La temporalidad originaria y propia despierta “futuramente *sida* en primer lugar el presente” (Heidegger, 2006: 329). De esta manera se hace comprensible que la temporalidad del existir sea un futuro ‘sidente’ que acontece como un presenciar, lo cual a todas luces constituye una nueva formulación de la definición de la preocupación. El conformar [*Bewendenlassen*] que da lugar a cada conformidad [*Bewandtnis*] es sólo posible como un presenciar [*Gegenwärtigen*] que haga surgir un presente [*Gegenwart*]. La temporalidad es, en este sentido, el origen que hace originarse, porque “la temporalidad temporrealiza, y a saber, posibles modos de sí misma” (Heidegger, 2006: 328), por eso los “ahora”, “entonces” y “luego” de la experiencia temporal no son modos de la conciencia, sino más bien su origen. En este sentido, el presenciar no es, por ejemplo, ningún “modo de la conciencia del tiempo, sino en un sentido originario y propio el tiempo mismo” (Heidegger, 1990: 263). El existir comprende todo desde una presencia que posibilita comprender el movimiento desde su movimiento. “Donde se experimente movimiento, allí se devela el tiempo” (Heidegger, 1997: 358).
4. “El tiempo originario es finito” (Heidegger, 2006: 331). El concepto de tiempo que se mienta con la temporalidad no debe ser confundido con el

concepto de tiempo cotidiano y vulgar, pues el tiempo originario no es ni un flujo de movimientos ni una serie de momentos. La naturaleza, por lo tanto, –según esta idea de Heidegger– no tiene ningún tiempo “siempre y cuando todo tiempo pertenezca esencialmente al existir” (Heidegger, 1997: 370). El tiempo, por lo tanto, es siempre temporalidad del existir humano, y por eso, tal como el existir al que pertenece, debe ser, por lo tanto, finito. Este tiempo existencial, al contrario que el tiempo a pensarse físicamente, “precisamente no es captable cuando el existir es puesto en algún tipo de tematización teórica” (Heidegger, 1990: 256), sino sólo puede develarse mediante una destrucción fenomenológica del existir fáctico.

Desde estas cuatro tesis sobre la temporalidad se hace comprensible que el tiempo está estrechamente conectado con el venir a la presencia, o más bien, el tipo de ser del ente, y que el ser se caracteriza por un cierto tipo de presencia. Esto significa que el ser quiere decir la presencia –no la *Anwesenheit*– de lo ente y que esta presencia es el presente que pertenece al presenciar temporal del existir. Por eso el ocuparse [*Besorgen*] tiene “el tipo de ser del *hacer-volverse-presente* [*Gegenwärtig-werden-lassen*]”, porque el presenciar es un presentar que “no es otra cosa que el tiempo mismo” (Heidegger, 1988: 292). El fenómeno de la temporalidad se trata, por lo tanto, del carácter de verdad del ser: “la apertura es la verdad” (Rentsch, 2013: 59).

La temporalidad es en sí el auto proyecto originario por excelencia, de tal modo que dónde sea y cuándo sea que haya comprender –prescindimos de los otros momentos del existir–, este comprender sólo es posible en el auto proyecto de la temporalidad. Esta es ahí como develada, porque posibilita el ‘ahí’ y su ser develada en general. (Heidegger, 1997: 436 f.)

El mundo del ser-en-el-mundo es el ahí del existir y “donde quiera que sea que un ahí en sí mismo de devele, se revela la temporalidad” (Heidegger, 1997: 437). Aquí es importante comprender que esta unidad del ahí temporal es aquella que posibilita la bidimensionalidad de la apertura. El mundo abierto que pertenece al existir, o más bien, que es el existir, surge “sobre la base de la constitución horizontal de la unidad extática de la temporalidad” (Heidegger, 2006: 365). Esto significa que la unidad del mundo consiste en la unidad de los esquemas horizontales de los éxtasis. El mundo espacial es, por lo tanto, aquello-en-lo-cual del despliegue existencial, o en otras palabras, el ahí abierto temporalmente del poder-ser y del ser-ya del existir, así como del presente de lo ocupado.

Esto confirma que la temporalidad no es ni una “cosa” en la que el existir se encuentra ni un tipo de conocimiento secreto al cual el existir puede acceder bajo ciertas circunstancias, sino que “no es”, mejor dicho, “absolutamente ningún ente. Él no es, sino que se *temporrealiza*” (Heidegger, 2006: 328). La temporalidad

dad es el modo más fundamental del acontecer característico del existir, ya que a partir de ese acontecer genera un mundo como su ahí.

Si la apertura bidimensional del ahí mienta la constitución de ser del existir y esta ha surgido temporalmente, entonces la temporalidad mienta la “constitución originaria” del ser del existir que se describe como comprensión de ser (Heidegger, 1997: 22). La interpretación del ser del humano como comprensión de ser significa, de esta forma, una modificación radical de la relación-sujeto-objeto (Heidegger, 1990: 165), según la cual la subjetividad del sujeto no consiste más en el pensar, la conciencia o la voluntad, sino en la trascendencia que es descrita a través de la apertura bidimensional de la temporalidad. El ser-en-el-mundo es el sobrepasar originario que posibilita todo posible estar dirigido intencionalmente a lo ente, porque el existir sólo puede estar dirigido a lo ente que él mismo ya de alguna forma ha descubierto. El descubrimiento de lo ente pertenece al existir porque el existir está constituido por la comprensión de ser. La bidimensionalidad del ahí del existir está constituido por el fuera-de-sí del tiempo. Él constituye así desde siempre toda relación del existir con lo ente.

La condición ontológica de posibilidad de la comprensión de ser es la temporalidad misma. Desde ella, por consiguiente, tiene que obtenerse aquello, desde donde comprendemos algo así como ser. La temporalidad asume la posibilitación de la comprensión de ser y con ello la posibilitación de la exposición temática del ser y de su articulación y múltiples modos, es decir, la posibilitación de la ontología. (Heidegger, 1997: 323)

Si la temporalidad es tematizada como la condición de posibilidad de la comprensión de ser y de la ontología, según Heidegger, tiene que ser señalada como *temporiedad* [*Temporalität*]. La reflexión fenomenológica del tiempo como horizonte del comprender de ser y, por eso, de la relación del existir con lo ente, es, sin embargo, por lo tanto, siempre al mismo tiempo una de la posibilitación de tal comprensión. Ello significa que la temporiedad mienta cómo el tiempo, como horizonte de la comprensión de ser, surge de la temporalidad. De esta forma, cada tematización de la temporalidad exige pensar en la temporiedad, porque ella es un fenómeno bidimensional. Quizá esto explica por qué Heidegger, a pesar de establecer esta precisión conceptual, ocupa el término ‘temporiedad’ muy escasamente.

3. La estructura del despliegue horizontal del mundo: una proyección reflejada.

El carácter de ‘preliminar’ de la analítica no significa que ésta sea superflua o poco importante, sino que ella necesita ser repetida. Si un párrafo debe ser repetido fenomenológicamente, ello no significa que éste pueda ser omitido, pues

sin aquel paso la repetición permanecería imposible. Especialmente el análisis del mundo debe ser repetido porque mientras la dimensión horizontal de la comprensión de ser y la analítica tiene como objetivo la interpretación del ser en general desde el horizonte del tiempo. Si el tiempo es un horizonte, entonces su descripción debe buscarse en la dimensión horizontal de la apertura. Por lo tanto, el objetivo es –en otras palabras– la descripción del surgimiento temporal del mundo. Ello significa que el comienzo de la analítica existencial de *Ser y Tiempo* es ya su final y que todos los otros apartados representan transiciones o preparaciones para la repetición del análisis del mundo desde la perspectiva finalmente ganada de la temporalidad del existir. Este es el círculo hermenéutico del que Heidegger estaba muy consciente.

El fenómeno ahora analizado no es distinto, sino sólo la radicalidad de la investigación es ‘más profunda’, es decir, lo que se anuncia en lo que se muestra es descrito más explícita, determinada y originariamente. Por ello, de la mano de la exposición de la bidimensionalidad del ahí también es proyectada una nueva claridad sobre la exposición del mundo. El mundo no es determinado por una conceptualidad óptica y tampoco debe serlo, ¡porque el mundo no es ente, sino ser! El mundo no es el dónde de la presencia de lo ente, sino su presencia misma. Por eso lo ente sale al encuentro con la apertura del existir; por eso cada apertura es descubrimiento y por eso la bidimensionalidad del ahí es unitaria y el existir no es un sujeto, porque el venir a la presencia de lo ente pertenece a la constitución de ser del existir, es decir, porque el descubrimiento de lo ente “no depende del arbitrio del existir” (Heidegger, 2006: 366). El existir no es un sujeto, sino un mundo. Este es el auténtico sentido del ser-fuera del tiempo.

La unidad extática de futuro, ser-sido y presente conforma la unidad horizontal de sus esquemas, lo que posibilita “la codependencia originaria de las referencias-para [*Um-zu-Bezüge*] con el en-virtud-de [*Um-willen*]” (Heidegger, 2006: 365). Tiempo y mundo se copertenecen, por lo tanto, absolutamente. En esta copertenencia se revela el momento horizontal de la apertura, en la que no hay auto-éxtasis sin horizonte, mostrándose ella misma como un horizonte articulado, es decir, con sentido, y vivo, o sea, móvil. *El existir, en tanto ontológico-existencialmente su ahí, jamás es un ente aislado, sino que siempre es fuera de sí mismo en-medio-de y con los demás entes, es decir, él ejecuta su ser en su mundo, o mejor dicho, ejecuta su comprender como un mundo.* El fundamento de esta ejecución es el tiempo extático que “originariamente ilumina el ahí” (Heidegger, 2006: 351). La constitución de este ahí temporal es el surgimiento del horizonte de la totalidad remitiva [*Verweisungsganzheit*], o sea, del mundo significativo. “El mundo no es ni en-frente [*vorhanden*] ni a-la-mano [*zuhanden*], sino que se temporaliza en la temporalidad. Él ‘es’ ‘ahí’ con el ser-fuera de los éxtasis. Si ningún *existir* existe, igualmente ningún mundo es ‘ahí’” (Heidegger, 2006: 365).

El auténtico problema de la ontología fundamental dice entonces así: “*La condición de posibilidad existencial-temporal del mundo radica en que la temporalidad, en tanto unidad extática, tiene algo así como un horizonte*” (Heidegger, 2006: 365). El mundo es el horizonte de la temporalidad extática que se despliega como unidad horizontal. El existir *es* existiendo su mundo, es decir, el existir tiene respectivamente *un* mundo. El mundo le pertenece a la temporalidad, por eso se comprende el salir al encuentro dentro del mundo – la intramundanidad – como intratemporalidad. La “determinidad temporal de lo ente intramundano”, es decir, el modo en que “lo ente intramundano [es] accesible ‘siendo en el tiempo’”, se llama *intratemporalidad* (Heidegger, 2006: 333). La intratemporalidad es el modo en que lo ente viene a la presencia primariamente y en el que se funda el concepto tradicional de tiempo – la sucesión de horas según la cual se comprende el movimiento de lo ente. La intratemporalidad es la presencia de lo ente, o sea la presencia primaria posibilitada por la temporalidad del existir. Esta presencia perteneciente a la trascendencia del existir es interpretada por la analítica existencial del existir como tiempo. La ontología fundamental se trata de mostrar cómo la intratemporalidad surge desde la temporalidad, es decir, cómo la totalidad de conformidad articulada [*gegliederte Bewandtnis-ganzheit*] surge desde el proyecto arrojado. El comprender de una totalidad de conformidad, que es abierta en el ocuparse cauteloso [*umsichtiges Besorgen*], “se funda en un comprender anterior de las referencias del para, para qué, a qué, en-virtud-de [*Um-willen*]” (Heidegger, 2006: 364). El proyecto de una totalidad de conformidad, cuya unidad remitiva se define como sentido, se funda en el proyecto del existir mismo en el cual el existir se abre significativamente dando origen a toda remisión. Dicho modo de apertura es el habla y representa la “esencia articulante” del fenómeno de la apertura (Cornejo, 2012: 151). Estas dos dimensiones de la apertura, en las que el existir se abre extáticamente como en-virtud-de, por un lado, y horizontalmente como totalidad de conformidad, por el otro, constituyen el mundo. Ello se esclarece aquí: “*el carácter extático del tiempo posibilita el específico carácter de desborde [Überschrittscharakter] del existir, la trascendencia y con él también el mundo*” (Heidegger, 1997: 428). El tiempo, gracias a su carácter extático, es la posibilitación de la trascendencia que en su trascender constituye el mundo donde lo ente puede venir al encuentro. El tiempo es el fundamento de la bidimensionalidad de la apertura, de la diferencia ontológica, y es por ello también la respuesta a la pregunta por el ser, porque en su trascendencia constituye el horizonte del mundo y posibilita así el venir al encuentro de lo ente. En otras palabras: el tiempo es el fundamento del comprender del ser. Este despliegue articulado y horizontal del comprender humano es horizonte de la temporalidad y se constituye esencialmente como tiempo. Este horizonte de la presencia de lo ente es, por lo tanto, el horizonte de la comprensión de ser. El tiempo en tanto mundo, o sea, en tanto ahí, es el esquema hori-

zontal de la temporalidad. El tiempo, por lo tanto, debe ser comprendido como sentido, o sea, como horizonte.

La investigación persigue la constitución originaria del existir, porque la reducción fenomenológica hermenéutica reconduce la mirada hacia las estructuras de ser y condiciones de posibilidad. De esta forma, todo preguntar ontológico es “un preguntar por y un determinar del ‘a priori’” (Heidegger, 1990: 184). Si el tiempo es el horizonte del comprender de ser, entonces la respuesta a la pregunta por el ser radica en el surgimiento y posibilidad de dicho horizonte.

Cómo se abre el esquema del presente es especialmente interesante para esta investigación, porque su formulación se muestra como una reformulación de la definición de la preocupación [*Sorge*]: “en virtud de sí existiendo en su estar entregado a sí mismo en tanto arrojado, el existir es, en tanto ser en-medio-de..., a la vez presenciante” (Heidegger, 2006: 365). Aquí se comprende, que el “*en tanto que*” [*als*] en la definición de la preocupación muestra la unidad de su carácter bidimensional. Esto significa que el ser-en-medio-de [*Sein-bei*] es el horizonte del ser-en. Esta unidad bidimensional se hace más explícita a través de la afirmación de que el esquema horizontal del presente es determinado “a través del *para*” (Heidegger, 2006: 365), porque el ‘para’ es el ser de lo ente a la mano. El ‘para’ del útil hace que este ente en-medio-de una totalidad remitiva [*Verweisungsganzheit*] signifique algo, es decir, lo sea.

Heidegger describe así el modo en que surge la presencia:

El existir fáctico más bien regresa, comprendiéndose extáticamente a sí y su mundo en la unidad del ahí, desde aquel horizonte de regreso a lo ente que viene al encuentro en ellos. El comprensivo regresar a ... es el sentido existencial del hacer-venir-al-encuentro [*Begegnenlassen*] de lo ente, que por eso es llamado intramundano. (Heidegger, 2006: 366)

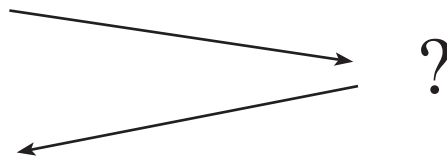


Ilustración 1

Este punto de la analítica del existir es, entre los que Heidegger alcanza en *Ser y Tiempo*, el que radica más próximo al fin último de la ontología fundamental, porque en él se muestra la constitución del tiempo como horizonte, desde el cual se comprende el ser de lo ente, o sea hacia el cual es proyectado el ser de lo ente, es decir, en tanto sentido del ser, y por lo tanto, representa uno de los pasa-

jes más decisivos de dicha investigación (Sallis, 2012: 30). Esta transición desde la temporalidad al tiempo es, sin embargo, explicada en las lecciones sostenidas inmediatamente luego de *Ser y Tiempo* (SS 1927/SS1928) y tiene la siguiente estructura: precediéndose, el existir abre sus posibilidades en el futuro; el futuro se abre como posibilidad del actuar, por lo tanto, del ser-hacia en tanto presenciar; el presenciar hace surgir un presente en el cual lo ente puede venir al encuentro, con respecto al cual el existir ya es. Heidegger resume su interpretación en forma de la siguiente tesis: “este ser-sido se temporrealiza sólo desde y en el futuro” (Heidegger, 1990: 266). Esto significa que la facticidad del existir surge desde el proyecto que ‘se ha reflejado’ en su horizonte, tal como se muestra (Ilustración 1) según el propio esquema de Heidegger (Heidegger, 1990: 266). Este reflejo, desde el que surge la facticidad, es el presente en tanto horizonte-presencia de lo ente –que en la imagen es mostrado por un signo de interrogación. “Recién en la unidad extática de futuro y ser-sido se temporrealiza el *presenciar*” (Heidegger, 1990: 267). La temporalidad es la estructura fundamental de la comprensión de ser, por eso desde este modelo de reflejo se entiende ahora por qué el existir se comprende siempre desde las cosas. El existir abre el horizonte del mundo desde su proyecto –por eso éste es preeminente, porque es origen–, desde tal horizonte el existir se comprende en tanto ya sido.

El horizonte que se abre desde el proyecto y que se constituye como entorno de la facticidad es el horizonte de los significados, es decir, del sentido. Este esquema explica cómo el existir en tanto significar (habla [*Rede*]), se constituye como mundo significativo (con sentido). Esta totalidad de los significados del para constituye la mundanidad de mundo como significatividad. Si el para es el esquema horizontal del presente, quiere decir entonces, en otras palabras, que el ser de lo ente es un esquema horizontal de la apertura extática del existir. En palabras de Heidegger: “‘Hay’ ser –no ente– sólo si la verdad es. Y ella es sólo si y mientras el existir es. Ser y verdad ‘son’ cooriginarios” (Heidegger, 2006: 230). La apertura en tanto constituida por el habla es una *dación de sentido* que funciona como una *dación de libertad* [*Freigabe*] de lo ente que recién posibilita el actuar, porque el ocuparse, en tanto conformar, es un descubrir y tal descubrir significa *liberar* lo ente en su ser para que pueda mostrarse (Herrmann, 2014: 57). El trato que es posibilitado por la dación de libertad de lo ente intramundano revela que la trascendencia de la comprensión de ser no es sólo una dación de sentido que le da a lo ente un cierto significado y al mundo una cierta circunstancia y significatividad, sino también hace que lo ente venga a la presencia a través de la comprensión de ser en cada caso según cierto tipo de ser. De esta forma, la comprensión representa la luz de la presencia, y por lo tanto, el comprender significa *liberar* de la oscuridad de la indeterminación, es decir, del no ser (Haugeland, 2007: 98). Así es como el conformar [*Bewendenlassen*] ha de comprenderse como un hacer ser [*Seinlassen*] así o asá, porque el carácter extáti-

co del existir genera el horizonte de la presencia. Ello significa que la dación de sentido de la apertura, es decir, su proyección de mundo, siempre acontece como una dación de ser. Esto muestra que el problema de la trascendencia se relaciona estrechamente “con el problema del ser en general” (Heidegger, 1990: 170).

La comprensión de ser que pertenece esencialmente al existir es el presenciar que en cada caso genera un presente. Este presente abierto por el ser-en constituye la presencia de lo ente. El ente viene a la presencia en este presente, es decir, es comprendido en ese presente como ente, lo que significa que desde ese presente el ser del ente se le hace accesible al existir. El tiempo es aquello desde lo cual el ser es comprendido, es decir, desde dónde el venir-a-la-presencia es posibilitado. Eso significa que los distintos horizontes en los que se da la presencia refieren a distintos modos de tiempo que tienen su origen en distintas temporalidades (Heidegger, 2006: 68). Si se afirma que hay distintos modos de ser, pero que el ser tiene solo un sentido, entonces la unidad de los distintos modos de la comprensión de ser posibilitados por el tiempo es buscada en una única temporalidad característica de lo humano. La temporalidad modifica su comprensión modificándose a sí misma. Por consiguiente, la temporalidad hace que lo ente venga a la presencia de otro modo, en un horizonte distinto, o sea, con otro tiempo, porque dicho ser tiene su fundamento en otro ente que lo determina en su enterarse de ello *como* algo. Aquel ente, fundamento del ser, somos nosotros. El ente es determinado como algo sólo en y por nosotros, porque *somos* su ser, o sea, su determinidad (Heidegger, 1991: 222 f.; 1997: 416).

Ser-a-la-mano de lo a-la-mano, el ser de dicho ente, es comprendido como praesencia, tal praesencia que ya está develada en tanto no conceptualmente comprensible en el auto-proyecto de la temporalidad a través de cuya temporrealización se vuelve posible algo así como el trato existente con lo a-la-mano y lo en-frente. (Heidegger, 1997: 438)

Tanto el ser-a-la-mano como el ser-en-frente son, por lo tanto, horizontes abiertos por el existir (Heidegger, 1990: 190 f., 2006: 364) y por eso el mismo ente puede tener una vez uno y otra vez otro horizonte. “En el proyectar del comprender lo ente es abierto en su posibilidad. El carácter de posibilidad corresponde en cada caso al tipo de ser del ente comprendido” (Heidegger, 2006: 151). Al ente una vez le es dado un tipo de ser y otra vez otro, porque el existir es, *lo que* da el ser, porque el existir está constituido por la comprensión de ser y esta se comprende como apertura articulante extático-horizontal de la trascendencia que se-temporrealiza-temporalmente, de esta forma, se puede afirmar que “la temporalidad es el ser en Ser y Tiempo” (Trawny, 2016: 73). De esta forma, el mundo, en tanto ahí temporal del existir, es “la *posibilidad* de lo a-la-mano en general” (Heidegger, 2006: 187). La situación significativa desde donde viene a la presencia lo ente es el ser del mundo, por lo tanto, la explicación del origen

temporal del conformar [Bewendenlassen] define como tiempo a la conformidad [Bewandtnis] a que da origen y, por lo tanto, al mundo en cuanto tal. El carácter de presencia del mundo se entiende entonces como el horizonte de la temporalidad desde el cual el ser de lo ente se nos hace accesible. El ser tiene por consiguiente carácter de verdad porque significa presencia en general y desde esa presencia –y sólo desde ella– lo ente puede ser lo que es.

4. Reflexión final

A través del presente estudio se ha vuelto comprensible que existe una estructura que subyace a toda la analítica existencial: el reflejo. Aquí, esta estructura se ha hecho manifiesta gracias a la determinación del modo de acontecer de los horizontes de los éxtasis de la temporalidad. El modo en que estos se concatenan muestra cómo surge la percepción del flujo del tiempo (tiempo vulgar) a pesar de que los éxtasis en sí no mienten nada así como un flujo. Esta estructura de la temporalidad, en la que desde lo sido se ejecuta el proyecto que descubre el ente hacia el que se proyecta, para luego entenderse como sido, siendo ya con dicho ente, es la misma que encontramos en otros análisis que antes pueden haber parecido más oscuros. Por ejemplo, en el análisis del mundo se muestra que el ambiente de totalidad de conformidad en que el existir ya es, el taller, es abierto a través del comprender que lo interpreta y expone como algo para algo. Esta es la misma estructura analizada en este trabajo. Pero también puede darse el ejemplo de la coexistencia: el existir abre su mundo y se constituye a sí mismo en esa apertura, porque él es esa apertura, lo cual tiene como consecuencia directa que el existir se comprenda a sí mismo desde ese mundo que abre, es decir, el existir abre las remisiones y en ellas vienen al encuentro entes intramundanos y existentes, y desde esos entes el existir se comprende como en-medio-de y con ellos. Desde esa comprensión el existir se comprende a sí mismo como un ‘yo’ que él mismo no es: la estructura de la temporalidad, que aquí se ha desarrollado, se muestra así también como el origen ontológico de la impropiedad. Se ha abierto aquí, por lo tanto, un provechoso campo de investigación filosófica que vale la pena explotar.

Bibliografía

- Cornejo, J. P. (2012). Análisis del fenómeno de la apertura y la estructura de su articulación interna. *Paralaje*, 8, : 131-154.
- Haugeland, J. (2007). Letting Be. En S. Crowell & J. Malpas (Eds.), *Transcendental Heidegger* (93–103). Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Heidegger, M. (1976). *Logik : die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (2., durchges. Aufl.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1990). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (2., durchges. Aufl.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (3. Aufl.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit* (19. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anh). Tübingen: Niemeyer.
- Herrmann, F.-W. von. (2014). *Subjekt und Dasein : Grundbegriffe von "Sein und Zeit"* (4., unveränd. Aufl.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins"*, § 28 - § 44. Frankfurt am Main: Klostermann.
- (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins"*, §9 - §27. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Luckner, A. (2001). *Martin Heidegger: "Sein und Zeit": ein einführender Kommentar* (2., Aufl., [unveränd. Nachdr.]). Paderborn; München; Wien ; Zürich: Schöningh.
- Rentsch, T. (2013). "Sein und Zeit". *Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit*. En D. Thomä (Ed.), *Heidegger-Handbuch : Leben - Werk - Wirkung* (2., überarb. und erw. Aufl., : pp.: 48–74). Stuttgart; Weimar: Metzler.
- Sallis, J. (2012). *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*. (T. Keiling, Trad.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Trawny, P. (2016). *Martin Heidegger: eine kritische Einführung*. Vittorio Klostermann GmbH,

Modos del nombre en las crónicas de Hilda Mundy

The modes of the name in the chronicles of Hilda Mundy

Mariana Inés Lardone
Universidad Nacional de Córdoba
E-mail: marianalardone@gmail.com

Resumen

Entre 2016 y 2017, dos publicaciones coincidieron para exhumar crónicas inéditas de Hilda Mundy: *Bambolla Bambolla*, libro editado por la revista literaria *La Mariposa Mundial*, y la *Obra Reunida* de la autora, publicada por la Biblioteca del Bicentenario. Esta recuperación permitió el acceso a textos como la columna *Brandy Cocktail* y la revista *Dum Dum* que, sumadas a *Impresiones de la Guerra del Chaco*, permiten reinterpretar la intencionalidad política de la escritura mundiana en el contexto de un régimen de urgencia bélica como el de la Guerra del Chaco. A partir de esto me gustaría revisar la ya destacada singularidad de la poética de la escritora en el contexto de lo que crítica posteriormente agrupó bajo el nombre de *Ciclo de la Guerra del Chaco*.

Palabras clave: Heterónimo, micropolítica, nombre, vanguardia

Abstract

In 2016 and 2017 were published two books, both of which coincided in exhuming unknown chronicles of Hilda Mundy: Bambolla Bambolla, published by the literary magazine La Mariposa Mundial, and the Complete Works, published by the Biblioteca del Bicentenario (a State editorial project in Bolivia). This recovery granted access to texts, such as the Brandy Cocktail column and Dum Dum magazine which, coupled with Impresiones de la Guerra del Chaco, allowed the reinterpretation of the political intent of Mundy's literature in the context of a war urgency regime, such as that of the Chaco War. Based on this analysis, I would like to review the already highlighted singularity of Hilda Mundy within the context of what critics grouped at a later stage under the name of the Chaco War cycle.

Key words: Heteronym, micropolitics, name, avant-Garde

Fecha de recepción: 8 de abril 2018
Fecha de aceptación: 1 de junio 2018

Mariana Inés Lardone es doctoranda en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba y becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Idh-Unc, CONICET). Es miembro del “Grupo de Estudios sobre Narrativas Bolivianas” y del grupo de investigación “Escritura, género, otredad e identidad en el sistema literario argentino desde 1940 hasta el presente. Parte II”. Ha participado en numerosos eventos científicos y publicado artículos en revistas académicas relacionados con la literatura boliviana, argentina y latinoamericana.

Así pues, nombrar, darse el nombre, es decidir en el orden de lo que es representable, ahí donde es siempre el otro quien firma, el “Completamente Otro”, quien ha firmado ya en mi lugar.
Carlos Casanovas, *Comunidad del nombre. Acerca de una débil fuerza mesiánica*

Ha sido señalado en varias ocasiones el desajuste entre la omisión del nombre de Hilda Mundy del repertorio de los escritores de la generación de la Guerra del Chaco y el pequeño boom crítico que se despliega en torno a su figura desde los años noventa aproximadamente, con mayor énfasis en los últimos años. Aquello no deja de llamar la atención, si tenemos en cuenta que, aunque su actividad poética estuvo mayormente condensada en la década del treinta, es un fenómeno actual que su obra sea estudiada, editada y rescatada bajo el rótulo de la única escritora de vanguardia de la literatura boliviana (Ayllón, 2004; Paz Soldán, 2013)¹. Este proceso desbalanceado de lectura de la obra de Hilda Mundy apertura un interrogante que es aquí el puntapié inicial en torno a las “políticas de inventario” (Rolnik, 2010: 116) y las estéticas consensuadas que estructuran el canon nacional en dos temporalidades de lectura concretas: por un lado un contexto signado por la urgencia política y reorganización del Estado, es decir la Guerra del Chaco (1932-1935); y por otro, nuestro presente de exhumación y renominación de archivos del pasado.

1 Queda registrada la existencia de publicaciones de los años 1935, 1936 y 1937 que abordaron brevemente el trabajo de la escritora, sus crónicas o incluso *Pirotecnia*, como por ejemplo, “Pirotecnia, de Hilda Mundy”, publicado en *La Patria* en diciembre de 1936. En las décadas siguientes, serán escasas las publicaciones que mencionen a la escritora orureña, hasta una creciente atención que podríamos decir que comienza con la inclusión de ensayos referidos a su obra en *Hacia una historia crítica de la literatura boliviana* de Alba María Paz Soldan y Blanca Wiethüchter y continúan con las reediciones de *Pirotecnia* en Bolivia (Plural, 2004) y Chile (Ediciones de la mujer rota, 2015).

Si nos situamos en un presente de recepción atravesado por un “furor de archivo” (Rolnik, 2010: 116), urge a la crítica la tarea de acoger la singularidad de los objetos del pasado a través de dispositivos de exhibición que no obturen su capacidad de operar disensos sobre los procesos consensuados de significación social. Sin dudas, la singularidad de la obra mundyana conlleva una diferencia irreductible que plantea un desafío a la hora de interpretarla desde las categorías disponibles de literatura, no solo por apelar a una estética a destiempo de su tiempo realista, sino también por rehuir anárquicamente de los órdenes del dispositivo literario como la firma autorial o el libro. Es con este espíritu que considero necesario enfatizar en este trabajo la capacidad para “intervenir en el presente” (Bal, 2010: 42) de la producción de Mundy contemporánea a los años la Guerra del Chaco. Producción condensada en la escritura de crónicas periódicas atravesadas por la innovación formal a partir de recursos de las estéticas de la vanguardia. Es decir, abordar su poética de una forma que, al interpretarla, no se anule lo que Suely Rolnik denomina su “potencia pensante” (2010: 117) y que define como el punto en el que:

... reside la vitalidad propiamente dicha de la obra. De esta vitalidad emana el poder que tendrá una propuesta artística de activar la sensibilidad en la subjetividad de aquellos que la vivencian en el concentrado de fuerzas que en ella se hace accesible y, por extensión, ante las fuerzas que agitan el mundo que las rodea. (Ibíd.: 117)

Para tal fin, retomaré crónicas recopiladas y editadas entre 2016 y 2017 por La Mariposa Mundial y La Biblioteca de Bicentenario, y publicadas por la autora entre 1932 y 1935 en las columnas “Brandy Cocktail” del diario orureño *La Mañana*, “Corto Circuito” en *La Patria*, Vitaminas en “El fuego” y sus participaciones en la revista *Dum Dum*. Sostengo que esta capacidad para intervenir en el presente —el de la guerra, pero aún en el nuestro— le es dada a la obra mundiana por su “singularidad” (Bal, 2010: 44) de acuerdo con el significado que le da Mieke Bal: aquella acción que mantiene su diferencia sin buscar convertirse en fundamento de un relato —identitario, estético— más general.

La pregunta que me haré a lo largo de estas páginas no responde tanto a la angustia clasificatoria que despierta una poética ubicada en los bordes de la literatura, sino que más bien responde a un interés por lo que con esa apropiación de la vanguardia la escritura mundiana “hace”. La cuestión no pasa aquí por si es posible ubicar a la obra de Hilda Mundy bajo el rótulo de la vanguardia, sino por la dimensión micropolítica que la apropiación de la poética de la vanguardia le confiere a su escritura. Concretamente, la pregunta apunta a la impugnación de los modos del nombre que la escritura mundyana activa en el marco del “proyecto de nominación” (Wiethüchter, 2017: 131) que según Blanca Wiethüchter la literatura boliviana asume luego del conflicto bélico con Paraguay. A lo largo de este artículo me limitaré a dejar planteada una hipótesis que estoy desarro-

llando en el marco de mi tesis doctoral y que apunta a que, con el recurso al heterónimo, la escritora interrumpe el mandato de homogeneidad mimética con el realismo canónico –en alianza con un proyecto moderno de nación– moldea a los nombres.

Una vanguardia micropolítica

Si bien en los textos periodísticos de Hilda podemos encontrar una voluntad de registrar los acontecimientos bélicos para intervenir en la narración de la historia y en la discursividad estatal, también es notable el afán por dotar a esos registros de una eficacia política que logre manifestar las contradicciones entre lo real y lo nombrado de la lengua pública. Así lo leemos en la crónica del 18 de diciembre de 1934 en *Brandy Cocktail*: “¡Cómo se convierten las inofensivas palabras en pertrechos bélicos! ¡Y qué incapacidad agresiva la mía que no puedo hacer del lenguaje ni una granada de mano!” (Mundy, 2017: 177). O bien, la del 26 de junio de 1935:

Ya es tiempo de cargar la prosa femenina con un poquito de pasta explosiva. Arreciar los vocablos y sacar un poco de filo al estilo. La literatura vanguardista nos abre un horizonte propicio. Podemos explorar lo inexplorado. Allí donde nadie ha colocado el barniz de una frase, al momento debiéramos estar nosotras, para iniciar un esbozo de una literatura nueva, no exenta de feminidad, pero fuerte. (Mundy, 2017: 209)

En tiempos de guerra, Hilda convierte a la frase en una sintaxis pirotécnica que disputa no tanto lo que es relatado sino cómo son las palabras que se usan para ese relato y abrir la posibilidad de imaginar modos de emancipar los nombres de la lengua de los constreñimientos modernos.

Si tomamos en cuenta las narraciones contemporáneas a la guerra y sobre la guerra, la singularidad de la obra Hilda Mundy para tramitar las relaciones entre literatura y política es evidente. En el panorama de la literatura nacional, lo que la exhumación de la obra mundyana viene a demostrar es la existencia de una poética de vanguardia simultánea a la de un “realismo la mayor parte de las veces social, especialmente en la narrativa” (Ayllón, 2004: 11). Especialmente luego de la Guerra del Chaco, cierta línea hegemónica de la literatura boliviana asumió el rol de ordenar las formas de la nación de acuerdo con un proyecto nacional de voluntad modernizadora que moldeó a la lengua literaria bajo los preceptos de homogeneidad y mímesis.

El contraste en este punto se hace evidente: a la narrativa de aura letrada en clave testimonial y referencial con preocupaciones ligadas a “grandes temas cívicos”, como por ejemplo el sujeto o la lengua nacional o la cuestión del indio,

se le opone una voz que remeda lo que se espera de lo femenino conjugando irónicamente la política con lo privado y la frivolidad. Es este mismo contraste el que guía las hipótesis en torno al “silencio” de Hilda Mundy², o su no lectura, y que orienta la exhumación de su obra en nombre de una poética vanguardista tardíamente advertida en el contexto de una literatura hegemonizada por las formas del realismo. Uno de los textos más representativos en este sentido es el que, de acuerdo con los criterios de edición de *La Mariposa Mundial*, fue publicado póstumamente en *Cosas de fondo* (1989) con el título “Soy pesimista” pero apareció en primera instancia en “Brandy Cocktail” el 28 de junio de 1935, es decir, a pocos días de terminada la Guerra, y que citaré casi en su extensión:

... Imagino que el Chaco (con los límites que nos asignen en las conferencias de paz)
será un magnífico y manso Edén.
La Panagra inaugurará un servicio para viajes de placer.
Se irá a veranear allí de un modo *chic*
Será el punto de reunión de la élite social boliviancense.
El lugar escogido por los novios para sorber la luna de miel
Será todo una monada.
Todo un primor.
Yo inmigraré de aquí allá. En el confín mismo, quiero decir en la posición más
avanzada, haré mi carpa, con un esposo que lo tengo en proyecto.
Los nenes... jugarán pega-pega con las culebras y las iguanas.
Yo poseeré una hiena.
Él un jaguar.
Ambos y todo el mundo mariguís en la sopa.
Nos distraeremos con un circo de monitos tropicales, maravillosamente amaestrados.
Seremos FELICES, inmensamente FELICES en el Chaco. (Mundy, 2017: 210-211)

Podríamos decir que con este desplazamiento de paisajes –del lúgubre y desolado chaqueño al vertiginoso y alienante de una ciudad atravesada por procesos de modernización– y con la banalización de las retóricas de la “angustia cívica” (Paz Soldán y Wiethüchter, 2002: 53), Hilda Mundy realiza una torsión de los repartos entre literatura y política en un movimiento que podríamos rá-

2 Las primeras recuperaciones de la obra de Hilda Mundy tejen hipótesis con respecto a este silencio. La historia crítica de la literatura boliviana de Paz Soldán y Wiethüchter señalan el efecto del olvidadero en el que son sumidas las mujeres escritoras e incluso arriesgan la idea de que el matrimonio de la escritora con el poeta Antonio Jimenez Ávila y su círculo íntimo no dejó espacio para su voz (Paz Soldán, Wiethüchter, 2002). También detectan el silencio como un efecto del vaciamiento de las representaciones que opera su poética, hipótesis que retomarán y desarrollarán con otra profundidad Eduardo Mitre y Virginia Ayllón en “El enigma de Hilda Mundy” (Mitre, 2010) y “De la nada al venerado silencio” (Ayllón, 2004) respectivamente, al hacer énfasis en sus análisis en los procedimientos escriturales vinculados a las estéticas vanguardistas de *Pirotecnia*.

pidamente, de acuerdo a la terminología propuesta por Rolnik, describir como un paso de la macro a la micropolítica. Me refiero a que la acción de la poética mundyana apunta a subvertir los órdenes dominantes desde lo mínimo y, concretamente en su intervención a los modos del nombre, se ubica en el punto en el que advierte la incongruencia entre la voluntad estabilizadora de la lengua dominante y “la realidad sensible en permanente cambio” (Rolnik, 2010: 123).

Así, la frase se vuelve un espacio de antagonismo en el que lo que está en juego es la eficacia de la palabra. El exilio y la censura a los que la escritora se vio sometida por sus crónicas es un dato concreto que puedo retomar aquí como sostén de la hipótesis que estoy tratando de esbozar, y es que –vuelvo a explicitar– los recursos formales que Hilda recupera de las estéticas de la vanguardia para su escritura introducen un disenso en las formas con las que el Estado modeló la lengua durante el proceso modernizador puesto en marcha con la Guerra. Considerado desde este punto de vista, no solo se trata de que Hilda fuera una mujer joven que desplazó la narración de lo político hacia ámbitos íntimos y femeninos con un tono paródico que remedaba la ingenuidad que se esperaba de las mujeres, sino especialmente se trata de que con su escritura exhibió las insuficiencias de la lengua moldeada por el estado republicano bajo el imperativo de la homogeneidad y la correspondencia mimética de las palabras con el mundo.

Es decir que, en tiempos en los que la vida está en riesgo –recordemos aquí el exilio y la censura–, la escritura de Mundy le confiere a la vanguardia un espesor micropolítico que la dota de potencia para dinamitar la lengua del Estado. Y quizás esa podría ser una definición de su vanguardia que exceda su acumulación de recursos novedosos como la metáfora ultraísta o el graficismo: una intervención formal a un estado de la lengua concreto en una situación histórica puntual. Así, es en el trabajo con la lengua donde Mundy deposita la urgencia de su intervención, como leemos en la crónica firmada por el heterónimo Madame Adrienne el 3 de marzo de 1986 en *Vitaminas*:

Estamos acostumbrados a una suavidad aterciopelada del lenguaje. Hemos creado una manera uniforme de expresión llana y escofinada (...)

La medida no tiene razón de ser. Los vocablos medidos dan una idea de estatismo y quietud al igual del que conserva el niño “emplacentado” que cuenta muchas lunas para salir del claustro maternal.

Habría que ensayar un poco de rudeza (no os asustéis señoras, vosotras estáis convencidas de que la dureza, en ocasiones es muy aceptable), un poco de aluvión fraseológico y algo de manoseo impresionista que tenga el poder de sacudir maravillosamente nuestro cansancio. (Mundy, 2017: 285)

La transformación del lenguaje es emprendida a partir de la recuperación de los recursos como la metáfora ultraísta, el graficismo, la ironía o las comparaciones absurdas que anarquizan la pretendida correspondencia mimética entre las

palabras y el mundo. Así, lo que pone en jaque es la representación, que es en el nivel estético “la histórica herramienta que el arte ha empleado para abordar lo político, para bien o para mal” (Bal, 2010: 20).

La política del nombre

Podría resumir lo hasta aquí expuesto diciendo que la escritura de Hilda Mundy acciona un gesto micropolítico que apunta a destituir anárquicamente la monocronía homogeneizadora de la lengua con la que el Estado encaró, recordando la propuesta de Blanca Wiethüchter consignada en la introducción, la tarea de nominar las formas de una nación en proyecto. La apuesta mundiana radica en corroer la linealidad con la que el proceso modernizador intentó moldear a la lengua para evidenciar las contradicciones entre lo real y lo nombrado que la voluntad mimética de la literatura realista, con sus pretensiones de referencialidad verdadera, intenta acortar cuando no ocultar. Hay, por el contrario, en la política del nombre que analizo aquí, una voluntad desenmascaradora del lenguaje esgrimido por la República, en el que:

Las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana (...) De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla. Los discursos públicos se convirtieron en formas de no decir. (Rivera Cusicanqui, 2010: 19)

También se aprecia un resguardo de las garras de esa modernidad que en últimas instancias se percibe como alienante de la propia palabra a partir de la explosión anárquica y corrosiva –recordemos la Pirotecnia y la granada de mano.

Entonces, si una de las políticas que asumió la literatura luego de la guerra fue la de nominar una nación, la posición antagonica de trinchera que asume la poética mundyana es la de interrumpir los modos consensuados del nombre consolidados por el estado liberal y moderno bajo las formas de la representación. Esto es, la manipulación de los nombres a manos del Estado –blanco y patriarcal– y su legitimación como verdaderos bajo la doctrina de que lengua, sujetos y mundos están amalgamados sin ningún tipo de falla entre significado y significante. Y quizás aquí se revela también la posición feminista de la escritora: sabiendo de antemano la audibilidad que su voz de mujer encontraría en el reparto público de la voz para el proyecto de nominación, Mundy urde con su escritura periodista una “treta del débil” (Ludmer, 2015), la explosión de los nombres para disolver, aunque sea fugazmente, los órdenes rígidos de la lengua del Estado.

Si bien alcanza su punto máximo en la firma, la ambición de desestabilizar a las mismas palabras para evidenciar que no son rótulos ni señales del mundo sino que producen efectos en él y lo transforman, se percibe renglón a renglón.

El uso de la metáfora ultraísta, es decir, la comparación de dos significantes lejanos entre sí para producir significados inesperados y shockeantes, desordena la ilusión de naturalidad a la que nos somete la habitualidad en el uso cotidiano de la lengua. Por ejemplo, en la crónica del 8 de enero de 1936 de “Corto circuito” en *La Patria* –es decir, en pleno proceso de reorganización de la nación–, Hilda se dedica al ejercicio de ironizar acerca de los significados que evocan el significante *rosca*:

ROSCA oigo decir en todas partes con cierto además desdeñable y quedo ignorando qué quieren expresar con la palabreja...

Rosca es el adorno capilar de algunas chicuelas, que diseñan a fuerza de gomina a la vanguardia de las orejas...

Roscas son las piernas de los montadores a caballo...

En fin...rosca...rosca es simplemente una rosca cualquiera... (Mundy, 2017: 263)

Es decir el desplazamiento de la connotación de la clase política al de un adorno que utilizan las mujeres interrumpe el reparto de significados que la palabra *rosca* adquiere en el contexto político del treinta.

A modo de resumen, pienso que el nombre es un punto importante de la operación mundyana porque su micropolítica se centra precisamente en el punto en el que el Estado oculta una tensión entre la palabra que para ser dominante se disfraza de verdadera y estable y la heterogeneidad de las lenguas y subjetividades de una nación que escapan a las pretensiones del mestizaje y el sujeto nacional. La percepción mundyana de los discursos públicos parecería ser similar a la que Jacques Derrida advierte en *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin, es decir, aquella que intuye que Estado y lengua se anudan en el ejercicio de una violencia que unifica las singularidades bajo las formas de lo mismo. En palabras de Derrida acerca del texto de Benjamin:

... el mal, es decir, la potencia letal, le viene al lenguaje por la vía, precisamente, de la representación, es decir, por medio de la dimensión representativa, mediadora, y en consecuencia, técnica, utilitaria, semiótica, informativa, otras tanta potencias que arrastran al lenguaje y lo hacen caer e ir a parar lejos o fuera de su destino original que fue la apelación, la nominación, la donación o la llamada de la presencia en el nombre. (Derrida, 1997: 77)

Luis Tapia advirtió alguna vez, que en la levedad mundyana hay una reproducción irónica de las pretensiones de verdad de los discursos modernos que funciona como estrategia para arrancar a las palabras de la mercantilización que les viene por la vía de suprimir su heterogeneidad y su no correspondencia con el mundo. Pues bien, otra estrategia es la de devolverle a la lengua su potencia de nombre, con la imitación paródica del privilegio de nominar que se adjudicó

la literatura asociada al proyecto estatal; pero, al mismo tiempo, la exposición en la misma escritura de que en la decibilidad del nombre acontece la falta. Lo que se busca es democratizar el derecho a nombrar –a las mujeres, por ejemplo– y aceitar las cadenas y los cerrojos que trazan los nombres del Estado entre las palabras y las cosas. Así lo leemos en la crónica del 7 de junio de 1935 de “Brandy Cocktail”:

... Cansada de guarismos, de lenguaje utilitario y mercantil, divago un poco.
 Mi espíritu con brinco en brinco con trampolín va lejos y me encuentro en aptitud de ofrecer mi artículo (...).
 ¿Por qué me gustan tanto los puntos suspensivos? (...)
 Sostienen una verdad y muchas... porque uno montado en ellos perfectamente puede ir lejos, muy lejos.
 Acentúan el rojo
 Aflojan la rigidez de lo moral
 Son ofensivos
 Simpáticos
 Eclipsadores
 Si alguien me inhibiese de hacer uso de estos puntitos monos sería imposible mi vida y mi vocación.
 Ajustándome a lo que rígidamente quiere expresar cada vocablo que daría asfixias...
 (Mundy, 2017: 202-203)

Creo que la perspectiva que hasta aquí delineé muy inicialmente –como un primer acercamiento– alumbra de otro modo el gesto de la firma heteronímica. Al fin y al cabo, el estallido del nombre propio de Laura Villanueva en una multiplicidad de heterónimos como Retna Dumila, Madame Adrienne o Jeanette –de entre los cuales Hilda Mundy es el que perduró como una especie de marca para la historia literaria– interrumpe la correspondencia pretendidamente lineal entre la palabra y lo que nombra que la ciudad letrada forjó bajo la canonización de las retóricas miméticas. Así, la firma se convierte en una acción que desordena anárquicamente las pertenencias entre firma, obra y persona y que, como gesto, estructura la poética mundyana: su militancia en que las palabras representen la nada se logra, precisamente, disolviendo, desordenando, multiplicando la referencialidad de los nombres de la lengua junto con el nombre propio.

Bibliografía

Ayllón, Virginia (2004). “De la nada al venerado silencio”, *Pirotecnica*, Hilda Mundy. La Paz: Plural.

Bal, Mieke (2010). “Arte para lo político”, *Estudios Visuales*, 7: 40-66. Disponible en: http://www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num7/03_bal.pdf. Consultado 7/6/2018.

Derrida, Jacques (1997). “Nombre de pila de Benjamin” en *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos. pp. 69-141.

Ludmer, Josefina (2015). *Clases 1985: Algunos problemas de la teoría literaria*. Buenos Aires: Paidós.

Mitre, Eduardo (2010). *Pasos y voces*. La Paz: Plural.

Mundy, Hilda (2016). *Obra reunida*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.

(2017). *Bambolla Bambolla [Cartas fotografías escritos]*. La Paz: Plural.

Paz Soldán, Edmundo (2013). Hilda Mundy, la vanguardista. Disponible en <http://blogs.elpais.com/papeles-perdidos/2013/03/hilda-mundy-la-vanguardista.html>. Consultado el 25/05/2018.

Rivera Cusicanqui (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rolnik, Suely (2010). “Furor de archivo”, *Estudios visuales*. 7: 119-129.

Wiethüchter, Blanca (2017). “Propuestas para un diálogo sobre el espacio literario boliviano” en *Obras completas*. Vol IV. La Paz: Fundación Cultural de Banco Central de Bolivia.

Wiethüchter, Blanca y Paz Soldán, Alba María (2002). *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia*. La Paz: PIEB.

DEBATES

La antigua y la nueva fenomenología¹

Hermann Schmitz
Universidad de Kiel, Alemania

Traducción: Müller-Pelzer, Werner (Dortmund)
Martín Mercado (UMSA)

Introducción a la traducción de “*Alte und Neue Phänomenologie*”

Hermann Schmitz (1928) es el autor del texto aquí traducido. Este nonagenario filósofo alemán es profesor jubilado de la universidad de Kiel. Su obra se compone de un *Sistema de la filosofía*, desarrollado en varios volúmenes entre 1964 y 1980, en el que se funda una desafiante y creativa propuesta filosófica post-husserliana que recibe el nombre de nueva fenomenología. Esta nueva propuesta se desarrolla a lo largo de 55 libros y alrededor de 130 artículos. Su libro más reciente fue publicado en 2017 bajo el título *Epigenese zur Person*. Entre sus principales aportes se encuentra una nueva concepción de cuerpo sentido, de afectividad y de espacio. A partir de estos aportes, el pensamiento de Schmitz ha entrado en diálogo con disciplinas como la medicina, la psicoterapia, las neurociencias, la arquitectura, la música, la sociología, la pedagogía, el derecho y más recientemente la literatura. Su obra ha comenzado a traducirse al italiano, francés, ruso e inglés. Aunque el proyecto de traducción de su obra al español está en su fase inicial, contamos ya con algunos acercamientos a su filosofía; los más importantes fueron mencionados en un artículo titulado “Al encuentro de la nueva fenomenología” (Mercado, 2017: 223-249) que se publicó en el número 27 de revista *Estudios bolivianos*. En este sentido, para los lectores de lengua castellana, la traducción de la conferencia “*Alte und Neue Phänomenologie*” (2002) de Hermann Schmitz es, aunque modesta, la primera puerta directa a esta nueva propuesta filosófica. En ella se encuentra una síntesis de sus fundamentos iniciales.

1 Schmitz, Hermann. (2002). “Alte und neue Phänomenologie”. En Hoglebe, Wolfram (Editor). (2002). Wolfram Hoglebe *Grenzen und Grenzüberschreitungen: Sektionsbeiträge. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie*, 23-27. Bonn: Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e.V., Universität Bonn, Sinclair Press; páginas 1115-1120.

La primera versión de la traducción de esta conferencia de Schmitz se la debe al Dr. Werner Müller Pelzer (*Fachhochschule Dortmund*). Él me envió una copia de su traducción, autorizándonos su publicación en este número. Aquella primera versión sirvió de base para la (re)traducción que realicé durante este año en el marco de la investigación sobre la fenomenología del cuerpo y la violencia en el Instituto de Estudios Bolivianos; por lo que se podría pensar que el texto que prosigue a esta introducción es una refundición de las dos primeras traducciones. La versión refundida de las dos traducciones fue revisada gentilmente por la Dra. Sr. Johanna Lauterbach OCist, a quien agradezco infinitamente por su apoyo y por haber aportado con importantes sugerencias de traducción para algunos términos técnicos de la nueva fenomenología. Finalmente, se debe agradecer al doctorante Miguel Díaz Jiménez por haberme ayudado a corroborar algunos datos de la publicación de la conferencia en la biblioteca de la Universidad de Bonn. Esperamos que esta primera traducción al español de un texto de Schmitz pueda encender el interés por la nueva fenomenología en los jóvenes investigadores.

Palabras clave: filosofía, nueva fenomenología, fenómeno, antigua fenomenología, paradigma demócrito-platónico.

Fecha de recepción: 25 de mayo 2018

Fecha de aceptación: 2 de junio 2018

Hermann Schmitz nació en 1928 y recientemente cumplió 90 años. Es profesor jubilado de la Universidad Christian-Albrechts de Kiel. Es conocido como uno de los filósofos del cuerpo, la afectividad y el espacio más importantes de la actualidad y como el padre de la nueva fenomenología. Ha sido fundador de la Sociedad para la Nueva Fenomenología (*Gesellschaft für Neue Phänomenologie –GNP–*) en la Universidad de Rostock.

La antigua y la nueva fenomenología

La filosofía es la toma de conciencia [*Sichbesinnen*] del hombre en el proceso de orientarse [*Sichfinden*] en su entorno [*Umgebung*]. Ella se distingue de las ciencias “normales”, ya que no sólo intenta constatar hechos [*Tatsachen*] neutrales u objetivos como un fin en sí, sino, de manera reflexiva, la filosofía liga estos hechos objetivos con los hechos subjetivos [*subjektive Tatsachen*]. Estos hechos subjetivos solo pueden ser enunciados por el filósofo en nombre propio. En el curso del proceso de orientarse en su entorno, el filósofo se ve estimulado por una irritación [*Beirrung*] que provoca preguntas como ¿qué tengo que pensar de las informaciones y experiencias que me suceden?, ¿en qué medida tengo que tomarlas en serio?, ¿qué actitud tengo que adoptar ante ellas?, ¿de qué me siento capaz?, ¿qué dejo de lado si me dejo guiar por otros?, o, por decirlo con Kant: ¿qué puedo saber? y ¿qué debo que hacer? Schopenhauer halló una parábola contundente para ilustrar esta irritación filosófica, comparando el filósofo, que se encuentra en una ronda de científicos, con una persona que está en una sociedad desconocida, de la cual un miembro le toma de la mano para presentarle a otros miembros. Mientras esto ocurre, aunque el filósofo afirma cada vez el placer que le da conocer a cada nueva persona, también está a punto de preguntarse: ‘Pero, ¿qué demonios hago en esta sociedad?’. Los miembros de la sociedad desconocida representarían los resultados de las ciencias “normales”.

Todas estas preguntas, que proceden de la perspectiva subjetiva de la irritación en el curso del proceso de orientarse en su entorno, pueden ser resumidas en la pregunta ¿qué tengo que considerar como válido? [*Was muss ich gelten lassen?*] Con esto llegamos a la fenomenología. Un *fenómeno* es, para alguien, en un momento determinado, un estado de cosas [*Sachverhalt*], al que la persona concernida, a pesar de la variación máxima de sus suposiciones, no puede quitar en serio la creencia de que se trata de un hecho, de modo que ella debe considerarlo como tal. Esta noción doblemente relativizada de fenómeno como estado

de cosas [*Sachverhaltsbegriff des Phänomens*] es preferible, si la comparamos con una noción, de hecho ingenua, en la que se afirma que el fenómeno sería lo que se muestra. Importa efectivamente como qué se presenta el fenómeno, y eso es un estado de cosas. Si uno no tiene en cuenta esto desde el principio, quedaría en la incertidumbre el conjunto supuesto de connotaciones referente a los géneros y los predicados bajo los cuales se lo subsume. En la noción ingenua de fenómeno se fijaría un marco para la comprensión que limita la necesaria variación máxima de las suposiciones de manera sensible y quizás fatal. Esta es efectivamente la miseria de la antigua fenomenología de Husserl y de sus sucesores contemporáneos. Voy a volver a eso pero antes quisiera definir de modo aún más preciso y más actual, la necesidad, ya mencionada, por la que la filosofía, por su propia naturaleza, conduce a la fenomenología.

Comparando los diferentes estilos culturales, la toma de conciencia del hombre, en el proceso de orientarse en su entorno, nunca ha estado tan separada de la información sobre los hechos objetivos como en nuestra era. Los filósofos, desde Demócrito y Platón hasta Kant y Husserl, incitaron a los hombres a tomar posesión del yo por medio del poder de la razón sobre las pulsiones involuntarias. Los teólogos reforzaron esta postura, basándose en la preocupación por la salvación transcendente, más aún por el miedo al mal transcendente. Como resultado de esta doble tradición, la razón ganó la lucha, en la medida en que la superioridad de las pasiones y emociones que conmueven y arrastran al hombre contra su voluntad ha cedido el campo a un *flirt* juguetón y señoreado con estímulos variables. Pero después de su victoria, la razón se encuentra perpleja porque el hombre, después de haber aplanado y banalizado la violencia del ataque de las emociones y de las pulsiones involuntarias, no tiene nada que pueda, fuera de un toque ligero, conmoverle indomablemente, de modo que no sabe qué más hacer con su razón triunfante. La razón puede, pues, someter los objetos a un examen crítico, estimar las consecuencias colaterales y organizar los medios al servicio de los objetivos fijados, pero no está en condición de determinar ella misma metas y proporcionar una orientación a la vida. Los hombres se encuentran delante de una masa inmensa de medios para cualquier objetivo, pero han perdido a la vez la referencia directriz que les timonee según un estilo anclado en la vida tradicional y el contacto íntimo. En la actualidad, las heterogéneas élites profesionales no hacen nada más que administrar la necesidad de una orientación intelectual en la interpretación del mundo y del individuo. Incluso parecería que la filosofía ya se ha resignado. La industria cultural y de los medios se limita a la reproducción de contenidos culturales heredados, obedeciendo ciegamente al imperativo de aumentar cada vez más la cifra de ventas, pero sin disponer de avances generados gracias a su propia potencia creativa. El estado de las circunstancias se asemeja a lo que Goethe, en 1825, escribió a Zelter: “Es a los ferrocarriles, a los correos rápidos, a los buques de vapor y a todas las comodidades de

la comunicación que aspira el mundo cultivado para superarse, sobreproducirse, y para quedar así en la mediocridad”. Salvo que, en la actualidad, las “comodidades de la comunicación” han superado en mucho a los ferrocarriles, los correos rápidos y los buques de vapor, de modo que la mediocridad ha terminado siendo todavía más mediocre. Lo que hace falta a los hombres es el enlace entre su reflexión contemplativa [*Besonnenheit*], desviada por construcciones intelectuales y técnicas, y su experiencia involuntaria de la vida [*unwillkürlichen Lebenserfahrung*] donde están enterrados los potenciales de su receptividad y de donde sólo puede nacer un poder creativo capaz de dar una señal y de concebir formas que puedan devolver a la vida un contenido y una dirección a la necesidad de orientarse en el conjunto de nuestras aspiraciones.

Para restablecer la conexión entre la reflexión y la experiencia involuntaria de la vida, no hay otro método más apropiado que la filosofía fenomenológica, que examina todas las construcciones intelectuales a través de una variación de suposiciones para descubrir lo que se tiene que considerar como válido. Este proceso lo inicia, primero, cada fenomenólogo por sí mismo, pero enseguida debe continuarlo en el marco de una conversación que garantice el indispensable ensanchamiento del horizonte y el abordaje de fenómenos, de los cuales se espera que, gracias a un escrupuloso examen de sí mismos, los otros puedan igualmente identificarlos como tales. Esta fenomenología es una ciencia por completo empírica, en ningún sentido una metafísica o especulativa, a pesar de tematizar, según su propio método, asuntos de la antigua metafísica. Es empírica como las ciencias naturales; no obstante, mientras que estas últimas pagan su exactitud con un empirismo tosco, en la forma de evaluación estadística de los datos medidos después de la variación selectiva de parámetros individuales en el experimento, la fenomenología se ejercita en la sensibilidad comprensiva, es decir utilizando datos estadísticos conforme al método experimental de la variación selectiva de parámetros diferentes; la fenomenología, por su parte, se ejerce en la inteligencia de la sensibilidad de comprender [*begreifende Sensibilität*] para tantear la experiencia involuntaria de la vida a partir de conceptos agudos, pero flexibles. Esta flexibilidad es el resultado de un proceder muy abstracto que permite una variada diferenciación. Me sirvo aquí de la expresión “experiencia involuntaria de la vida” [*unwillkürliche Lebenserfahrung*] como transcripción de todo lo que se impone a la experiencia en la arbitrariedad del construir, y no es lo simplemente inventado. La nueva fenomenología indaga en esta experiencia involuntaria de la vida.

Por supuesto, no se puede simplemente arribar con conceptos al nivel de la experiencia involuntaria de la vida. Es imposible leerla directamente, puesto que la experiencia involuntaria se limita a ser una instancia crítica, y ante ella la voluntad de comprender procede todavía de manera demasiado artificial y constructivista, por lo que aquella experiencia le exige a la voluntad de comprender una adaptación más fina. El pensamiento se mueve siempre en una “base de

abstracción” por encima de la experiencia involuntaria de la vida. Comprendo la *base de abstracción* como un filtro que determina qué y cómo se toma algo como importante, de tal manera que se abre paso en conceptos, teorías y evaluaciones. Estas teorías y evaluaciones pueden llegar a ser contradictorias sobre una misma base de abstracción. Las civilizaciones desarrollan bases de abstracción típicas de cada una. Estas bases de abstracción se ven determinadas, parcialmente, por el tipo de lengua, y, parcialmente, por un carácter histórico. Se puede señalar de manera particular que después de la abolición del contexto griego [*griechisches Medium*], la sintaxis indo-europea, por ejemplo, nos sugiere apretar todo en un corsé de substancia y accidentes, de efecto y causa. Se puede escapar de esta sugestión ya que la gramática es transparente; sin embargo, para profundizar su base de abstracción, más cerca de la experiencia involuntaria de la vida, resulta mucho más difícil rectificar las construcciones artificiales y las contorsiones ocasionadas por el carácter histórico determinante que recibió la cultura intelectual dominante en Europa. La fenomenología no pretende otra cosa que bajar de la base de abstracción a un nivel más profundo, es decir más cercano de la experiencia involuntaria de la vida.

Aquel sello histórico determinante se manifiesta en un cambio de paradigma que tuvo lugar en Grecia en la segunda mitad del siglo V a.C., justamente antes de Platón. En la obra de Demócrito, aunque fragmentaria, pero conservada de manera suficiente para permitir un diagnóstico, este paradigma se presenta por primera vez como filosofía acabada. Platón lo retuvo y lo completó con una superestructura transcendente bajo la forma de su teoría de las ideas; de modo que se puede hablar de un paradigma demócrito-platónico. Este paradigma se caracteriza por afirmar que cada poseedor de conciencia [*Bewußthaber*] posee un mundo interno privado (alma, *psyché*); con la consecuencia que todo lo que él vive como experiencia está encerrado dentro del mundo interno y privado, por lo que para una toma de contacto con el mundo sólo le queda la manifestación de estímulos físicos mediante los órganos de los sentidos. Por una parte, se debe notar que en los mundos internos privados no subsiste más que un mundo exterior reducido, rebajado a las cualidades sensuales primarias. Los resultados de esta reducción del mundo exterior son cómodamente identificables de manera inter-momentánea e intersubjetiva, además de mensurables (contando los rasgos visibles característicos de una *Gestalt* en la superficie de cuerpos sólidos) y variables de manera selectiva y, por ende, adaptados perfectamente a la estadística y la experimentación. Por otra parte, también es importante señalar que el mundo queda descompuesto hasta la concepción de átomos, más tarde las sustancias, asociadas como soportes de estas cualidades. La física adoptó esta base de abstracción y obtuvo de ese mundo externo, reducido según la idea de Demócrito, todos los datos para verificar sus teorías. Estos datos enriquecieron las construcciones físicas que hoy en día son tan populares y se que insertan impercep-

tiblemente en la concepción del mundo externo reducido. Llamo *introyección* a esta acción de reducción que produce residuos que se insertan en los mundos internos privados. El paradigma demócrito-platónico entonces es psicologista, reduccionista y introyccionista. El psicologismo, es decir el encierro de la experiencia en mundos internos privados, sirve para la toma de posesión del yo, el objetivo principal de los filósofos antiguos, porque así las pulsiones involuntarias están localizadas fuera de una casa donde la persona, caracterizada como razón y libre arbitrio, puede ser el maestro; sin embargo resulta enigmático cómo ese maestro puede salir de esta casa. Este ha sido un problema que, en el ámbito de este paradigma, queda insuperable hasta hoy; primero en el nivel de la teoría del conocimiento y, también, en el nivel de la ética social, con los cirenáicos como primeros testigos. En la era moderna, fuera de los métodos matemáticos, el reduccionismo referente al mundo externo proporcionó a la técnica el servicio decisivo para poder tomar posesión del mundo, lo que antes se había dejado a la buena voluntad de un Dios todopoderoso, aunque el hombre pensara participar en diversos aspectos.

No obstante, la mayor desgracia de la objetivación psicologista, reduccionista e introyccionista, la que, con sus falsas evidencias, sigue siendo hasta hoy la base de la cultura intelectual dominante, es el descuido con el cual se ha actuado a propósito de la introyección. Ante la concentración sobre las cualidades sensoriales secundarias o específicas, este paradigma simplemente se ha olvidado de las masas más importantes de la experiencia de vida y las ha sustituido por mutilados sucedáneos en las almas. Sin ingresar en una explicación más detallada, se debe señalar que estas olvidadas experiencias de vida quedan recuperadas en mi terminología con los conceptos de cuerpo sentido [*der spürbare Leib*] y la comunicación a través de los cuerpos sentidos [*die leibliche Kommunikation*], las emociones como atmósferas, las capas profundas del espacio y del tiempo –ocultadas por modelos matemáticos que suponen esas capas profundas sin darse cuenta–, las situaciones impresivas y segmentadas, actuales y continuas [*zuständlich*], y sobre todo, los hechos subjetivos. En lugar de eso, para estas experiencias de la vida, la subjetividad fue eliminada de una pieza del medio de los hechos objetivos que tomaron el rol de señor en la casa del alma o de la conciencia con consecuencias como la de hacer incomprensible la posibilidad de la libertad moral. Se enfrentó al sujeto y al objeto como cuerpos sólidos entre los cuales se establece una relación causal, en lugar de insertar su relación en el contexto del despliegue quíntuple de la presencia primitiva que constituye el mundo. Mi trabajo entero de fenomenólogo sigue la línea directriz de rectificar los errores y contorsiones de la objetivación psicologista, reduccionista e introyccionista y, ante todo, de sacar a la luz de la contemplación reflexiva [*begreifende Besinnung*] las grandes masas de la experiencia de la vida, olvidadas y mutiladas a lo largo del tiempo, experiencias importantes y bien conocidas en la normalidad cotidiana, pero desfiguradas por aquel paradigma.

En este artículo no puedo presentar los resultados de mi investigación, y no hace falta, pues ellos ya se publicaron en 33 libros de los cuales sólo cinco no pertenecen estrictamente al cuerpo de referencia. Estos libros, con más de 10.000 páginas, contienen sugerencias a soluciones diferenciadas y cubren la totalidad temática de la filosofía tradicional. Mis investigaciones históricas están dedicadas a sacar a la luz las principales articulaciones del milenario enredo del pensamiento occidental y los pocos nuevos motivos que han integrado de manera original el carácter inicial. Nada es más falso que la esperanza de un fenomenólogo de poder liberarse de la tradición gracias a su capacidad de pensador autónomo y de contentarse con pasarla por encima; si no la acerca desde un punto de vista crítico, tenaz, a fondo, a partir de los inicios, quedará encarcelado e incapaz de darse cuenta sí mismo. Eso constituye, en parte, lo trágico del destino intelectual del proto-fenomenólogo Edmund Husserl, y esto me lleva a la pregunta sobre por qué hablo de una antigua y de una nueva fenomenología y por qué veo una fractura entre las dos. El apellido de “Husserl” está tan estrechamente ligado con la fenomenología como el de “Freud” con el psicoanálisis. No obstante, mientras que Freud, a pesar de su acercamiento parcial, no bloqueó el desarrollo de la psicoanálisis, Husserl ha desarrollado y bloqueado a la vez la fenomenología; es decir, la alienó de su vocación de quebrar la base de abstracción de la cultura intelectual dominante en Europa, demasiado alejada de la experiencia de la vida espontánea, en búsqueda de una comprensión de lo que arriba ya ha quedado explicado. El motivo fue que Husserl siguió siendo completamente dependiente del pensamiento psicologista, reduccionista e introyeccionista, radicalizándolo aun más. No puedo ahondar aquí en este argumento y remito a mi libro *Husserl und Heidegger* (1996). En Husserl como en Kant, el idealismo transcendental es una rebelión desesperada contra la reclusión de la experiencia en mundos internos privados; la intencionalidad de la conciencia llega a ser una sustitución [*Ersatz*] del encuentro con la realidad en el nivel de la elemental atingencia del cuerpo sentido [*elementar-leiblichen Betroffensein*]. En su psicología de los actos, Scheler, que no es de ningún modo menos psicologista que Husserl, relanza en su ética valores desde la doctrina platónica de lo bello, lo bueno y lo justo en sí. Así que, modificando el veredicto de Heidegger, según el cual los valores se ofrecen como una sustitución [*Ersatz*] positivista de lo metafísico, me gustaría decir que los valores son la sustitución [*Ersatz*] positivista de lo atmosférico. Heidegger, en sus primeros cursos, y entonces en *Ser y tiempo*, progresó mucho más —remito otra vez a mi libro mencionado—, pero después del gran avance fenomenológico no condujo hacia una verdadera campaña, sin la cual, el avance no tiene sentido; además, él abandonó posteriormente el terreno ganado, concentrándose en ideas raras y en algunas sugerencias significativas.

¿Qué se puede decir sobre los aportes de los fenomenólogos franceses? Sartre es estimulante, sabe extraer los fenómenos, también se puede aprender

algo de sus exageraciones, aun si su relación con la lógica es catastrófica. Merleau-Ponty tiene las mejores intenciones y buenas oportunidades para acercarse a la experiencia involuntaria de la vida, pero piensa todavía de manera demasiado inmadura; pues como mediador se orienta a partir de figuras de reflexión ya conocidas, y, debido a ejemplos opacos y aproximaciones metafóricas, enreda nociones, amalgamando ideas originales con otras falsas y obsoletas. De esta manera no se puede adaptar la experiencia espontánea de la vida a una base de abstracción consolidada en el sentido conceptual, transparente y claramente apuntalado. Por las razones expuestas encontré necesario reiniciar la fenomenología, que quedó desviada de su primera tentativa, ya resumida por el lema “¡A las cosas mismas!”. Por estas mismas razones se me debe disculpar el que, a partir de ahora, hable de una nueva fenomenología, en cuya elaboración todavía puedo tomar como ejemplo la sutileza y el cuidado de Husserl. Puedo, pues, recordar mi inicio como estudiante en Bonn, cuando vivía en la filosofía de Husserl y leía con entusiasmo sus libros, siguiéndolos de cerca y tomando en serio cada una de sus palabras. Ahora estoy nuevamente en Bonn, en el Congreso sobre *Fronteras y transgresión de ellas*, donde la nueva fenomenología tiene un lugar; pues su objetivo es la transgresión de una frontera hacia abajo, hasta el lugar, donde el paradigma milenario de la dominante cultura intelectual europea ha sellado el acceso al mundo y la autocomprensión humanas desde las experiencias involuntarias de la vida.

Diplomacia y derechos humanos: El papel de Estados Unidos en y a partir de la Guerra del Gas: 2003-2018

Diplomacy and Human Rights: The United States role in the “Gas War” in Bolivia: 2003-2018

Rafael Archondo
Universidad Benemérita de Puebla
Universidad Iberoamericana de Puebla
E-mail: hparlante@hotmail.com.

Resumen

La denominada Guerra del Gas (2003) podría ser caracterizada como la violación masiva de derechos humanos más reciente de la historia de Bolivia. Hasta ahora, solo se habían analizado sus rasgos domésticos. Este análisis busca añadir el componente internacional a la narrativa histórica conocida. Estados Unidos fue uno de los países con mayor influencia en lo sucedido. Haciendo uso de reportes históricos y entrevistas periodísticas, se intenta aquí reconstruir el discurso usado en ese momento en el marco de las relaciones bilaterales entre Bolivia y los Estados Unidos. El eje es el debate sobre los derechos humanos. Esta mirada abarca la injerencia norteamericana desde la Guerra del Gas (2003) hasta el juicio a Sánchez de Lozada en Fort Lauderdale (2018).

Palabras claves: Derechos humanos, guerra del gas, Gonzalo Sánchez de Lozada, David Greenlee, Embajada de Estados Unidos en Bolivia, juicio civil a Goni

Abstract

The so-called Gas War (2003) could be characterized as a massive human rights violation in Bolivian recent history. Until now this historical episode was addressed only under an internal perspective. This article's purpose is to add an international analysis to the known historical narrative. The United States had a major influence in this domestic confrontation. Using historical reports and journal interviews, we want to take a look

into the discourse used in the bilateral relationship between Bolivia and the US regarding the human rights debate. Our analysis covers the US interference and comprehends the so-called Gas War of 2003 and the civil trial against former President Sánchez de Lozada in Fort Lauderdale in 2018.

Key words: Human rights, gas war, Gonzalo Sánchez de Lozada, David Greenlee, US Embassy in Bolivia, civil trial against Goni

Fecha de recepción: 8 de abril 2018
Fecha de aceptación: 25 de mayo 2018

Rafael Archondo es licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Católica Boliviana (1990), Master en Periodismo Profesional por la Universidad Complutense de Madrid (1996), doctor en investigación social con mención en Ciencia Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, sede México, 2003). Actualmente es profesor de la Benemérita Universidad Autónoma y de la Universidad Iberoamericana de Puebla. Ha escrito “Compadres al Micrófono” (La Paz, Hisbol, 1990) e “Incestos y Blindajes” (La Paz, Plural editores, 2003).

El presente artículo busca reconstruir el rol histórico que jugó la embajada de los Estados Unidos en Bolivia a partir de la llamada Guerra del Gas (2003). El análisis parte de ese momento y se extiende hasta el juicio civil al que fue sometido Gonzalo Sánchez de Lozada en el sur de La Florida (2018) por las muertes de octubre de 2003. Los datos provienen de dos fuentes primordiales: una entrevista al ex embajador de Estados Unidos en La Paz, David Greenlee (2007), y una serie de 20 notas periodísticas redactadas por Erik Foronda (2018), uno de los pocos periodistas que cubrió el juicio mencionado. En los dos reservorios de datos salen a relucir las actuaciones del gobierno de los Estados Unidos. En ellas se concentra nuestra mirada analítica.

El artículo se divide en principio en dos secciones: Estados Unidos en la Guerra del Gas y el rol de Estados Unidos en el juicio contra Sánchez de Lozada. La tercera parte reúne quince conclusiones.

El propósito de esta indagación fue determinar el peso de los norteamericanos en este largo proceso y analizar discursivamente el valor de los derechos humanos en la reflexión diplomática estadounidense de entonces y ahora.

1. El rol de Estados Unidos en la Guerra del Gas

En una entrevista concedida el 19 de enero 2007 al proyecto de historia oral de la Asociación de Estudios Diplomáticos de su país, el ex embajador de Estados Unidos en Bolivia, David Greenlee, durante el periodo 2003-2006, cuenta un episodio de su vida diplomática que hasta ahora había pasado desapercibido para los historiadores. El diplomático jubilado narra que cuando se producían los conflictos de la denominada Guerra del Gas entre septiembre y octubre de 2003, se reunió con el entonces vicepresidente Carlos Mesa. Greenlee asegura haber tenido “una reunión difícil” en dicha ocasión.

Según sus propias palabras (Greenlee, 2007), el diplomático le habría dicho a Mesa lo siguiente:

Los Estados Unidos han trabajado duro para respaldar la democracia en Bolivia. Lo que ahora está ocurriendo en las calles no es democracia, es caos. Es lamentable que haya habido derramamiento de sangre, pero este es un gobierno constitucional. Si usted quiere liberarse del Presidente, hay una vía constitucional para hacerlo. Puede pedir su enjuiciamiento (Greenlee, 2007: 250).

El presidente citado era Gonzalo Sánchez de Lozada (más conocido coloquialmente como Goni), quien había sido reelegido un año antes para un segundo mandato. Cuando se registraron los primeros muertos producto de un operativo militar orientado a proveer de gasolina a la ciudad de La Paz, bloqueada durante varias semanas por los manifestantes, Mesa tomó distancia del gobierno y planteó su disidencia por el modo violento en el que se intentaba resolver el conflicto. Su postura debilitó considerablemente al gobierno, que a partir de ahí se dirigió hacia el punto de colapso.

Cuando Greenlee se dio cuenta de que Mesa no iba a poder ser persuadido de abandonar su distancia con Sánchez de Lozada, usó una frase audaz: “Si usted no puede respaldar a su Presidente, entonces ¿por qué no renuncia?” (Greenlee, 2007: 251). Quien terminaría renunciando sería Sánchez de Lozada, cuya capacidad para tomar decisiones se había recluido dentro de las paredes de la residencia presidencial de San Jorge.

De inmediato, Greenlee reconoce lo siguiente en la entrevista citada:

Estaba diciendo algo que ciertamente no era una instrucción de mi gobierno, sin embargo era la opinión de alguna gente cercana a Goni, y a mí esa postura me hacía sentido. Pero yo era un ajeno ahí, Bolivia no era mi país, aunque me dolía mucho ver un gobierno constitucional siendo derrocado (Greenlee, 2007: 251).

La postura de Greenlee lo llevó a romper los límites convencionales de la diplomacia. Le había pedido su renuncia al vicepresidente, consciente de que más que representar a Washington, estaba portando la voz de “gente cercana a Goni”. Él mismo era parte de ese círculo. ¿Hasta qué grado puede un embajador influir sobre la política interna en un país?, ¿hasta dónde puede tomar partido en medio de las habituales escaramuzas entre los titulares del poder?, ¿cuánto peso tienen los derechos humanos en ese tipo de decisiones?

Catorce años después, el Departamento de Estado le prohibió a Greenlee que declare en el juicio civil que se le siguió a Gonzalo Sánchez de Lozada y Carlos Sánchez Berzaín, su ex ministro de Defensa, en una corte federal del sur de La Florida, precisamente por los hechos señalados de octubre de 2003. ¿Qué hubiera dicho Greenlee si le hubiesen permitido asistir a los interrogatorios en Fort Lauderdale? ¿Hubiera vuelto a lamentar con el mismo énfasis simultáneo el derramamiento de sangre y el derrocamiento de un gobierno electo? ¿Qué pesa más sobre la balanza de quien toma decisiones?: ¿la salud del Estado de derecho o el respeto a la vida humana?, ¿la razón de Estado o la razón humanitaria?

En esa larga entrevista, realizada por John Stuart, Greenlee (2007) afirma que lo que en su momento se consideraba como “una insurrección popular” se transformó en octubre de 2003 en una “masacre”, debido a la “indisciplina” del ejército boliviano:

La escolta militar chocó con la gente que protestaba. Hubo sin duda falta de disciplina de parte de los militares. La gente fue muerta, al menos en un número de doce en ese incidente. Hubo otros incidentes antes y después y el recuento de muertos subió a 56. (...) El momento de inflexión fue el incidente del convoy de gasolina. A partir de ahí, la clase media, la prensa y parte de la Iglesia se volcaron en contra de Sánchez de Lozada. (Greenlee, 2007: 249)

Así recuerda el ex embajador lo ocurrido el domingo 12 de octubre de 2003. Cinco días después, Goni presentaba su renuncia ante el Congreso para dar paso a la sucesión constitucional. Mesa juraba a la presidencia. El número oficial de bajas fue finalmente de 64. Ocho de esos muertos fueron motivo de una querrela judicial, 14 años después en Miami, allí donde Greenlee ya no pudo testificar a favor de su amigo.

Greenlee rememora que cuando ocurrieron los hechos sangrientos de ese día, tuvo que cancelar la idea de iniciar unas vacaciones con su familia. En ese momento, en París, se encontraba acompañando al gobierno boliviano en una reunión con los organismos multilaterales de crédito. Tomó de inmediato un vuelo hacia Sao Paulo y de ahí otro a Santa Cruz. Una vez allí, no consiguió una conexión hacia La Paz debido a la convulsión social que se vivía en esa ciudad. La Fuerza Aérea de los Estados Unidos dispuso entonces, para él, el avión C-130 que usaba la agencia anti drogas. Un helicóptero lo trasladó más tarde desde el aeropuerto de El Alto hasta un sitio cercano a la embajada, situada en la avenida Arce de la sede de gobierno. El ministro de Defensa, Carlos Sánchez Berzaín, lo estaba esperando. “Estaba claramente preocupado”, repone Greenlee. No relata qué conversaron.

La responsabilidad de la masacre es atribuida constantemente a la indisciplina militar. Greenlee dice más adelante en la entrevista: “En cada evento, las tropas no estaban disciplinadas. Su sobre-reacción ante la ola inicial de protestas jugó a favor de la oposición” (Greenlee, 2007: 250).

Greenlee reconoce en la entrevista que su percepción de los hechos estaba equivocada:

Estaba errado en un asunto fundamental. Lo que estaba ganando fuerza no era un golpe de los muchos que ha vivido Bolivia en su historia, era algo más profundo y más extenso que eso, era el inicio de una nueva fase para el país. Era un momento revolucionario. (Ibíd.: 251)

Como puede observarse, el ex diplomático utiliza un razonamiento dual. Por un lado responsabiliza al ejército por los muertos y los explica a partir de la indisciplina de los subalternos, lo cual hace pensar que exculpa a los altos mandos. Sin embargo, por otra parte, en una deducción que parece posterior a 2003, Greenlee admite que detrás de las acciones de protesta se estaba gestando una transformación que iba más allá del mero cambio de presidentes.

El ex embajador revela además que horas antes a la renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada a la presidencia, lo persuadió de que borrara un párrafo de su carta de renuncia. Al mediodía del viernes 17 de octubre de 2003, Greenlee y Goni conversaron por teléfono. Cuando el diplomático supo que el aún jefe de Estado pensaba calificar su salida del Palacio como un “golpe de Estado”, le aconsejó que suprima esa caracterización en la misiva, porque iba a dificultar la ayuda que Estados Unidos pensaba seguir proporcionando a Bolivia. “Si usted pone en su carta que está siendo destituido por un golpe, nosotros no estaremos en posibilidades de apoyar a Bolivia. Eso complicaría nuestra capacidad para respaldar al país”, habría dicho Greenlee al teléfono (Ibíd.: 252). Goni habría aceptado borrar el párrafo. Gracias a ello, el entonces embajador pudo hablar horas más tarde con Carlos Mesa, el sucesor presidencial, y ofrecer todo su apoyo a la “restablecida” democracia boliviana.

En sus palabras con Stuart, el diplomático jubilado señala:

Lo llamé al mediodía y le dije: estoy escuchando que usted está a punto de salir. Él respondió: sí, estamos analizando las condiciones, estamos escribiendo una carta. El Congreso se va a reunir y nosotros vamos a presentar esa carta. Lo que voy a decir es que éste es un golpe. Yo le dije: Señor presidente, usted sabe que nosotros lo hemos apoyado y queremos una solución que debe ser constitucional. Si usted pone en su carta que está siendo destituido por un golpe, no estaremos en posibilidades de apoyar a Bolivia. Eso complicaría nuestra capacidad para respaldar al país, para apoyar lo que quede del país. Él me dijo: *Voy a pensar lo que me dice*. Él borró ese párrafo de la carta. Meses después él me dijo que yo tenía razón, pero seguía convencido de que había sido víctima de un golpe y que Mesa jugaba un rol fundamental en éste. (Ibidem)

Greenlee añade más adelante que Goni consideró la posibilidad de seguir gobernando desde Santa Cruz, pero que desistió de esa idea. “Ello hubiera encendido una guerra civil”, agrega el ex embajador.

Más adelante añade:

Esa noche recibí un mensaje del Secretario de Estado, Colin Powell, quería saber a qué hora llegaría el avión a Miami. De nuestra parte, trabajamos con las autoridades allá para asegurar que Goni fuera tratado a su llegada como el amigo de nuestro país que era. (Ibíd.)

La relación de respaldo de las autoridades norteamericanas al entonces presidente es muy visible en las declaraciones del ex embajador. De forma reiterada, Greenlee elogia a Goni o narra iniciativas suyas para apoyarlo. Cuando Mesa ya está gobernando, el embajador se reúne con él para pedirle que el juicio que le prepara la Corte Suprema de Justicia se realice sin interferencia política:

Yo estaba muy apenado al ver cuántos de los antiguos colegas de Goni y personas que le debían mucho política y personalmente parecían satisfechos viéndolo así, colgado. (Ibid.: 254)

El contraste entre las dos historias es evidente. Greenlee no consigue la renuncia de Carlos Mesa y cuando quien va a dejar el mando es Sánchez de Lozada, sí logra convencerlo para que desista de acusar a Mesa de golpista. Estamos hablando de una influencia moderada. Ni la advertencia de que no tendrá respaldo norteamericano frena a Mesa en su ruta hacia la plaza Murillo, ni la decisión de Goni de expresarse libremente en su última carta puede prosperar a causa de una advertencia idéntica. La aquiescencia de Goni le abre las puertas al asilo político. Estados Unidos tiene muchas fichas en el tablero y las usa.

Sin embargo, aunque por su posición de fuerza fáctica, Mesa parece tener más soberanía disponible, comparado con Goni, otro incidente posterior narrado por Greenlee nos recoloca en un análisis más certero.

El ex embajador de Estados Unidos en Bolivia revela también que el entonces ministro de la Presidencia, José Galindo, sondeó con él la posibilidad de que el ya posicionado gobierno de Carlos Mesa decidiera el cierre del parlamento. Galindo quiso averiguar cuál podría ser la reacción de la Casa Blanca ante tal posibilidad. Mesa no contaba con una bancada parlamentaria que le favoreciera y enfrentaba la hostilidad del poder legislativo a sus iniciativas. En ese contexto, eclipsar una de las resistencias más imponentes durante su administración se tornaba tentador.

Greenlee sostiene en su relato que Mesa estaba experimentando “el destino de la mayoría de los presidentes bolivianos de la historia reciente”, es decir, el no poder gobernar debido a las marchas y huelgas. En ese contexto, uno de sus principales obstáculos, dice el ex diplomático, habría sido el Congreso:

En un determinado momento, *Pepe* Galindo (ministro de la Presidencia) me preguntó que haría Estados Unidos si Mesa disolviera el Congreso. Yo le dije que eso era cancelar la democracia y que reaccionaríamos en ese sentido. Entonces Galindo me dijo que solo era una idea, sin embargo después siguió planteando la idea insistentemente con Washington por teléfono. Yo fui informado por Washington sobre esa conversación y la respuesta de ellos fue la misma que la mía. Mesa seguramente negaría lo que digo acá, pero estoy seguro de que la idea contaba con su aprobación (Ibid.: 257).

El incidente muestra que a pesar del “desplante” de Mesa cuando Greenlee le plantea que renuncie, más adelante se muestra dependiente de la Casa Blanca para tomar decisiones trascendentales, las cuales, ante el rechazo “imperial”, prefiere no asumir.

La información recolectada hasta acá nos plantea numerosas preguntas de investigación. ¿Cuánto peso tiene la defensa de los derechos humanos en la acción diplomática de bolivianos y estadounidenses en el periodo de la denominada Guerra del Gas y en los años posteriores? ¿Cuán relevantes son las acciones individuales en el momento de tomar decisiones de Estado? ¿Cuánto margen de maniobra individual tienen los embajadores supuestamente constreñidos por las instrucciones del Departamento de Estado?

La pregunta a la que responde este estudio tiene relación con todas ellas y con ninguna en particular. Sin embargo profundiza más en lo que puede llamarse la narrativa o la argumentación en uso. Esta interrogante es: ¿Cuál es el discurso convencional de la diplomacia norteamericana a la hora de enfrentar el dilema entre la violación de los derechos humanos y la preservación de las instituciones? En otras palabras, ¿cuál es la narrativa dominante usada por Estados Unidos cuando debe superar el dilema al que obliga un sistema supuestamente legal, pero involucrado en acciones ilegítimas?

2. El rol de Estados Unidos en el juicio a Goni

Nuestro segundo espacio de indagación, además de lo ya introducido con la entrevista a Greenlee (2007), es el juicio de casi un mes realizado en una corte federal de los Estados Unidos, localizada al sur de La Florida. Se trata del juicio civil celebrado contra Gonzalo Sánchez de Lozada y Carlos Sánchez Berzaín. Es uno de los episodios más relevantes en materia de derechos humanos de lo que va del siglo en Bolivia, solo comparable con el juicio realizado por la Corte Suprema de Justicia contra el ex general Luis García Meza (1986-1993).

El juicio citado está ampliamente documentado. Si bien Greenlee no fue autorizado a declarar, es evidente que la argumentación usada en defensa de los dos Sánchez es plenamente coincidente con los puntos de vista que llevaron al gobierno de los Estados Unidos a proporcionarle refugio a ambos. La defensa de Goni y Sánchez Berzaín encarnó de manera insistente el discurso que estamos buscando analizar. Es más, como demostraremos, muchos de los argumentos usados por la defensa de ambas ex autoridades se basó en los reportes enviados por la embajada estadounidense en La Paz.

Al mismo tiempo, el hecho de que el jurado de diez ciudadanos norteamericanos haya fallado el 3 de abril de 2018 en contra de los acusados, nos muestra adicionalmente que dentro de Estados Unidos existe una posición alternativa de cuestionamiento. El 30 de mayo, el juez James Cohn optó por contradecir el fallo

del jurado calificando los hechos como no probados. El choque de las dos posturas en el juicio es muy esclarecedor para conocer ambas vertientes y le confiere a este artículo una actualidad indudable.

Erick Foronda trabajó en la Embajada de los Estados Unidos durante 27 años. Fue agregado de prensa entre 1990 y 2017. Tras renunciar a sus funciones como enlace entre la embajada y los periodistas, decidió migrar a Estados Unidos. Se mudó a Washington a fines de 2017.

El día en el que comenzó el juicio a Sánchez de Lozada y Sánchez Berzaín, el 5 de marzo de 2018, Foronda apareció acompañando a la comitiva de los dos acusados. Días después comenzó a enviar a Bolivia reportes casi diarios de lo ocurrido en la sala de sesiones. Tras varios intentos por acomodar sus escritos en distintos medios bolivianos, consiguió que el sitio Urgente.bo acogiera su seguimiento informativo. La cobertura de Foronda ha sido material principal de análisis para esta investigación. Esto se debe a que sus notas reflejan mejor que nada la postura de la parte acusada. El discurso de la parte contraria no fue adecuadamente recogida, en parte por el sesgo de Foronda, pero sobre todo por la prohibición de parte del juez a demandantes y demandados de hacer pronunciamientos públicos. Sin embargo, numerosos posicionamientos posteriores al fallo y sobre todo el veredicto permiten hoy completar el prisma.

Al final, por presuntas casualidades de la vida, un ex funcionario de la Embajada de Estados Unidos ha terminado siendo el cronista oficial del juicio contra los Sánchez. Se trata de un elemento parcialmente anecdótico para el análisis.

El juicio comenzó el lunes 5 de marzo de 2018. El veredicto del jurado fue emitido el 3 de abril y contradicho el 30 de mayo. Le seguirá una larga fase de apelaciones. Nuestro análisis abarca diversos argumentos desplegados a la largo de un mes intenso. El juicio contra el ex presidente Sánchez de Lozada y su ministro de Defensa, Carlos Sánchez Berzaín, no tiene parangón en la Historia. Fue la primera vez que autoridades de ese rango se sentaron ante un jurado en los Estados Unidos. Si bien se trataba de un juicio civil, no penal, y por tanto, más que delitos fueron juzgadas responsabilidades, su peso simbólico es innegable. Por primera vez en década y media, los supuestos responsables de aquellas 64 muertes tuvieron que explicar el por qué de sus acciones. La sentencia inicial les impuso una sanción de diez millones de dólares; el juez la retiró. Dado que el final del juicio es aún incierto, acá nos interesan más las narrativas que se activaron durante aquel mes.

La defensa de Goni se parapetó en la idea de que la masacre de octubre de 2003 se originó en un escenario de desorden y fuego cruzado. A diferencia de Greenlee (2007: 249), quien atribuye los fallecimientos a la indisciplina de los soldados quienes habrían sobre-reaccionado ante las agresiones de los manifestantes, los abogados del ex presidente, Steve Raber y Anna Reyes, se esforzaron por demostrar que el ejército no era el único actor beligerante (Foronda, 2018h).

En el caso de la muerte de la niña Marlene Choque en la localidad de Wari-sata, los abogados de Goni convocaron a un experto en balística llamado David Katz quien, pese a no haber estado en el lugar de los hechos en 2003, es considerado por el periodista Foronda (2018j) como el autor de un “testimonio”. Katz solo leyó el informe oficial y de ahí extrajo sus conclusiones. La que más destaca el reportero es que “no hay elementos para afirmar que hubo intencionalidad en matar a los ciudadanos” (2018j). Peor aún, Katz dice sospechar que los proyectiles no salieron del arsenal militar sino de fusiles Máuser, en manos de civiles. En palabras de Foronda, “Katz lanzó la hipótesis de que en el caso de la niña Marlene Rojas, cuyos padres son quienes acusan a Sánchez de Lozada y Sánchez Berzaín, pudo haber muerto por el proyectil de un rifle Máuser” (2018k).

La referencia a la falta de intencionalidad es recurrente. Se trata de una matanza en la que las balas vuelan sin orden ni objetivo. Peor aún, dispara el ejército, pero también los amotinados. Los Máuser son la prueba de ello. No son carabinas M-16 del arsenal castrense, sino viejos fusiles, saldo de la insurrección de abril de 1952.

Revisemos la supuesta evidencia de Katz en el relato de Foronda (2018j):

Es como si fuera de una distancia equivalente a alrededor de 10 canchas de fútbol, dijo. -¿Puede una bala viajar tan lejos?, preguntó la abogada Reyes.- Sí, la bala que fue de 7.62 milímetros por 51, puede ir varias millas.- ¿Pueden los rifles Máuser disparar balas tipo 7.62?, preguntó la abogada.- Sí, respondió el experto.- ¿Qué hay de los M-16? ¿Pueden disparar una bala 7.62?- No, no pueden. (Foronda, 2018k)

Como vemos, lo único que se conoce es cuál es el proyectil. La clave de todo consiste en saber cuál fue el arma. El ejército solo pudo haber disparado a una distancia menor, los manifestantes pudieron haberlo hecho desde más lejos. Entonces ¿quién mató a Marlene?

Después del fallo, ya bien entrado abril, Foronda (2018t) entrevistó al abogado de Goni, Steve Raber, en su despacho de Washington. En ese diálogo, el jurista afirma que durante el juicio no fue posible probar si hubo intencionalidad de matar por parte de las autoridades acusadas. También afirma que como no se conoce la identidad de los soldados, tampoco es posible determinar si ellos tuvieron el deseo de acabar con la vida de las personas. Si eso es así, ¿cómo pudo haber sabido David Katz que no hubo intencionalidad con solo leer los informes de balística? Acá un reporte se enfrenta al otro.

En los hechos, el jurado dijo en su veredicto algo muy diferente a lo que Raber cuestiona en su entrevista con Foronda (2018t). A la pregunta de si las muertes conocidas por el tribunal fueron “ejecuciones extrajudiciales”, el jurado (Corte del Distrito Sur de La Florida, 2018) responde que sí. Ello significa que no hubo un proceso judicial previo, sino que cayeron abatidas en manos del Estado sin la menor posibilidad de defenderse. Luego se les consulta si ellos

creen que Sánchez de Lozada y Sánchez Berzaín tuvieron o no “responsabilidad de comando” sobre los soldados que ejecutaron a los civiles. La respuesta es nuevamente afirmativa. Enseguida se les pregunta si los Sánchez conspiraron con otras personas para provocar las muertes. El jurado lo niega. La siguiente pregunta es si los acusados se pusieron de acuerdo con los soldados para acabar con esas vidas. El jurado vuelve a negarlo. La pregunta final señala si el soldado que mató a la persona tuvo intenciones de matar. El jurado dice no, nuevamente.

Si se analiza bien la secuencia, el veredicto no es inconsistente, como afirma la defensa de Goni. Es obvio que nunca hubo la intención de matar a esas personas en particular, las cuales seguramente eran sujetos desconocidos tanto para los altos mandos como para los ejecutores que jalaban el gatillo.

El objetivo del Estado en ese momento era aplastar las manifestaciones mediante el uso de la fuerza. Se buscaba provocar el daño necesario con el fin de hacer retroceder las protestas. La identidad de quienes protestaban o la identidad de quienes reprimían era irrelevante. Ni unos ni otros se conocían personalmente. En tal sentido, nunca pudo haber habido un acto deliberado de fijar blancos específicos. Moría todo lo que se ponía delante del convoy o amenazaba con frenar su paso.

Lo que el jurado en Estados Unidos distingue con claridad es la “responsabilidad de comando”. Sánchez de Lozada y Sánchez Berzaín sabían que enviar soldados con armamento letal a las calles podía causar muertos. Ese es el costo que asumieron pagar y por supuesto no emitieron orden alguna de disparar. No hacía falta. Bastó con escribir el verbo “garantizar” para referirse al suministro de combustibles. La responsabilidad de comando, que el jurado de Miami les atribuye, los hace responsables de los daños ocasionados por anónimos soldados disparando sobre anónimos manifestantes. De ahí surgió la obligación de pago. Diez millones de dólares es lo que se supone podría ayudar a reparar los descabros provocados por el paso de la caravana artillada de camiones cisterna. Es un juicio civil, hay que recordarlo. Es lo que hay.

Otro hecho peculiar en la cobertura de Foronda (2018i) es la declaración de dos médicos forenses norteamericanos presentados por la defensa. Ninguno de ellos estuvo alguna vez en Bolivia. A pesar de ello, califican los informes acerca de las muertes como insuficientes para hacer un examen forense. Joye Carter y David Fowler simplemente descalifican lo presentado, sin aportar información nueva al caso.

Luego viene lo ya señalado. Foronda (2018g) presenta el siguiente relato:

La abogada Anna Reyes de la defensa dio lectura a cables enviados por la Embajada de EEUU durante toda la crisis de octubre. Entiendo después de leer los informes de la fiscalía y del Departamento de Estado que hubo gente organizada y hasta francotiradores en el área que fueron contactados por los insurgentes. (2018g)

Como vemos el discurso de Greenlee se confunde con la defensa y sirve de supuesto material de verificación de los hechos.

Las preguntas que Anna Reyes hizo en la corte son muy orientadoras. Foronda (2018g) las traduce así: “¿Es una protesta pacífica personas movilizadas con armas y dinamitas? ¿Es pacífico emboscar un convoy de turistas que deseaban abandonar una población bloqueada y que ya no tenía ni medicinas ni alimentos? ¿Es pacífico hacer estallar una estación de gasolina y matar allá tres personas? ¿Es pacífico derrumbar pasarelas?”.

La abogada alude a hechos cuya veracidad resulta claramente endeble. ¿Armas?, ¿por qué no hubo muertos de ambos bandos?, ¿turistas emboscados?, ¿hay alguno al menos herido?, ¿estación de gasolina en llamas?, ¿no fue acaso claramente un accidente?

En otro momento del juicio, Foronda informa así:

Citando cables de la embajada de EEUU en Bolivia, Reyes describió que durante todo este tiempo convulsionado de Bolivia lo que si hubo es un plan para atacar dependencias del gobierno, instalaciones policiales y estrangular a La Paz con un bloqueo generalizado de carreteras y con movilizaciones que amenazaban atacar a la ciudad. (Foronda, 2018g)

Otra vez Greenlee aparece como fuente primordial para la defensa. No hay rastros del plan insurreccional, solo afirmaciones de embajador. ¿Atacar dependencias del gobierno?, ¿instalaciones policiales? No supimos de ninguna agresión. ¿Amenaza de atacar la ciudad?, ¿cuál?

La defensa de Goni prosigue:

Reyes dijo que Felipe Quispe y Evo Morales son responsables de octubre 2003. Quispe se atribuyó la embocada en Warisata, atacó a la embajada de EEUU en Bolivia y se presenta a sí mismo como terrorista. Morales orquestó los bloqueos de El Alto, fue responsable de la muerte de policías en Sacaba y por eso fue expulsado del Congreso y es líder de los productores de coca que se convierte en cocaína, dijo. (Ibídem)

Las afirmaciones de la abogada Reyes aparecen como novedades inéditas para la Historia de Bolivia, pero en realidad son una serie de imprecisiones mal fundamentadas. Su objetivo es transformar a los acusados en víctimas de una gran conspiración. ¿Cuál es la relación entre el desafuero de Morales del Congreso con estos hechos concretos? ¿Cuál pudo haber sido el poder del líder cocalero sobre las fuerzas vecinales de El Alto? ¿Por qué se menciona la cocaína?

La narrativa presentada por los abogados de Goni coincide detalladamente con los criterios esgrimidos por la embajada. Lo que ese gobierno enfrentó habría sido un plan organizado para derrocarlo.

La estrategia periodística de Foronda se refuerza con el paso del tiempo. Cuando ya ha logrado generar la sensación de que la defensa de Goni ha desplegado con éxito sus argumentos, hace conocer la siguiente afirmación en labios del juez:

La Corte tiene serias reservas en cuanto a la suficiencia de la evidencia relacionada con un plan para usar la fuerza letal contra civiles. Además, el Tribunal tiene lo que yo clasificaría como serias reservas en cuanto a la suficiencia de la evidencia vinculando a los acusados con cualquier ejecución extrajudicial (2018j).

Esta declaración aparece publicada el 24 de marzo. Faltan 9 días para el veredicto. La cita deja la sensación de que es el juez, y no el jurado, quien toma la primera decisión. El regreso anticipado a Bolivia de dos de los testigos de la parte demandada genera una sensación de derrota (Foronda, 2018p). Muchos ya están seguros de que los Sánchez saldrán con una absolución bajo el brazo. Foronda, cuyos sesgados reportes delatan su matriz conceptual, va expandiendo el desaliento.

El general Marcelo Antezana, entonces comandante del Colegio Militar, fue uno de los testigos de la defensa (Foronda, 2018b). Como todos ellos, adquirió gran protagonismo en la cobertura de Foronda. La misma reza así:

Durante su testimonio, Antezana explicó que el Presidente es el Capitán General de las Fuerzas Armadas, quien hace conocer las medidas administrativas mediante el Ministro de Defensa y las operativas-castrenses mediante el Comandante en Jefe. Explicó que la instructiva del Presidente es general y que éste se va complementando a medida que llega a mandos medios operativos. (Ibídem)

Con esas palabras, Antezana explica muy bien la manera en que se extiende la cadena de mando. Ni el Presidente ni el Ministro de Defensa necesitan dar órdenes para matar. Ambos fijan el objetivo final, mas no los medios. Son los operadores los que finalmente encaran las dificultades propias de la ruta asignada. Si se cometen tropelías para llegar a la meta final, deberían ser responsables quienes están en la comandancia. El juicio en Miami no tuvo como acusados ni a los soldados ni a los sargentos, menos a los altos mandos del ejército. De haber sido emplazados ellos, la sentencia habría sido diferente. El caso es que la responsabilidad de comando sí residía, como muestra Antezana, en el Presidente y en el Ministro de Defensa (Ibíd.). Lo lógico es entonces que paguen. Esas son las certezas a las que Foronda jamás arribaría.

El 30 de mayo, el juez asignado al caso, James Cohn, quien ocupa esas altas funciones por decisión del entonces Presidente George Bush, emitió una especie de contra veredicto. En él sostiene que no se ha podido demostrar que hubiera un plan para acabar con esas vidas. Cohn recupera en su texto gran parte de la argumentación expuesta por Foronda. Una serie de apelaciones determinará el final del proceso.

3. Conclusiones

A fin de hacer más comprensibles los hallazgos de esta revisión histórica, usamos el esquemático método de la enumeración de conclusiones:

1. Durante la denominada Guerra del Gas en Bolivia, la Embajada de los Estados Unidos, a cargo de David Greenlee, asumió la defensa férrea de la presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada incluso hasta la noche del 17 de octubre de 2003.
2. Dicha defensa consistió en secundar todos los planes de estabilización económica del gobierno, lo que incluyó el acompañamiento personal del embajador de Estados Unidos a las reuniones con los organismos multilaterales de crédito antes del 12 de octubre de 2003.
3. Dicha defensa llegó además al extremo de que el embajador se reunió con Carlos Mesa, el vicepresidente, para disuadirlo de desistir de su distanciamiento con el presidente. Cuando éste no aceptó la sugerencia, Greenlee llegó a pedirle a Mesa que renuncie.
4. Aunque Carlos Mesa desdeñó las advertencias norteamericanas de que la caída de Goni era para Washington un retroceso de la democracia, meses más tarde recurrió a ella para sondear la posibilidad de que Estados Unidos apoyara un cierre del Congreso.
5. En virtud de la citada defensa diplomática, Gonzalo Sánchez de Lozada y Carlos Sánchez Berzaín gozaron y gozan de inmunidad y privilegios en los Estados Unidos, lo cual ha hecho imposible su extradición.
6. Los reportes de la Embajada de los Estados Unidos sobre la situación imperante en Bolivia entre septiembre y octubre de 2003 sirvieron de material probatorio a la defensa de los Sánchez en el juicio civil que tuvieron que enfrentar entre el 5 de marzo y el 3 de abril de 2018 en una corte federal del sur de La Florida.
7. En Bolivia puede darse el caso de que un periodista aparentemente voluntario despliegue una cobertura *free lance* desde el lugar de los hechos y durante un mes. El modo oficioso en el que el reportero Erik Foronda regaló su trabajo a los medios nacionales de Bolivia es un dato llamativo que no pudo ser explicado por esta investigación. Un análisis de sus textos, sin embargo, permite deducir su preferencia por los acusados.
8. La estrategia de la defensa de los Sánchez usó solo parcialmente la argumentación de Greenlee. La diferencia radica en que mientras el ex embajador asegura que la masacre se produjo por la indisciplina del ejército que sobre-reaccionó ante las provocaciones de los manifestantes, la defensa de Goni y su ministro en Miami sostuvo que las muertes se produjeron en un contexto de fuego cruzado.

9. En un intento por restar responsabilidad al ejército, la defensa de los Sánchez optó por acusar a los dirigentes sindicales campesinos por el inicio de la confrontación.
10. Ante el veredicto de Miami en el que se afirma que Sánchez de Lozada y Sánchez Berzaín tienen “responsabilidad de comando” sobre los soldados que perpetraron las ejecuciones extrajudiciales, los abogados de la defensa cuestionan como inconsistente la parte del veredicto en la que se dice que esos uniformados no tuvieron intención de matar.
11. El hecho que los soldados no se hayan puesto de acuerdo con sus altos mandos para matar o que simplemente no hayan conocido a las víctimas letales de sus disparos, no significa que quienes los enviaron a “liberar” las calles de manifestantes no hayan tenido ninguna responsabilidad por las consecuencias finales de la ejecución de sus planes. Los daños fueron cometidos y necesitan ser reparados. Esa es la esencia de un juicio civil.
12. En síntesis, la dificultad para dirimir entre operadores estatales legales y acciones ilegítimas cometidas por ellos existe. Estados Unidos se decidió por los primeros e intentó minimizar las segundas cuando le tocó intervenir en Bolivia el año 2003. En esa ruta coincidió plenamente con Sánchez de Lozada y Sánchez Berzaín a lo largo de una década y media. Por eso, las reflexiones hechas en la Embajada de los Estados Unidos en La Paz sobre la situación reinante en septiembre y octubre de 2003 pudieron ser coincidentes con la defensa legal de esas ex autoridades en Miami. Ambos universos cognitivos convergen.
13. La defensa del Estado de derecho, en el razonamiento de los Sánchez y de Greenlee, está por encima de la defensa de la vida. Si la cadena de mando deriva en muertes, se trata de una falla del sistema, no de su crisis terminal. Si la gasolina no llega a los surtidores, el Estado debe restablecer ese flujo usando la fuerza, si es necesario.
14. Dichos argumentos no son compartidos por todos los ciudadanos en Estados Unidos. Un jurado de diez personas de La Florida contradujo la lógica de los Reyes, Raber, Foronda, Sánchez o Greenlee. En tal sentido, fluye en los Estados Unidos una concepción diferente que rechaza la posibilidad de que ese país se convierta en un refugio seguro para violadores de derechos humanos. La ley que ayudó a juzgar a Goni y a su ex ministro forma parte de esa concepción.
15. El contra-veredicto del juez James Cohn restituyó la idea pública de que los Sánchez respondieron con torpeza, pero con determinación democrática a la proliferación de protestas en su contra. La ausencia de una “orden” para perpetrar la masacre fue uno de los elementos centrales en la argumentación del juez. La asimilación de Cohn a los argumentos de la defensa de los acusados es otra muestra de cómo esta narrativa, ya desplegada en la entrevista a Greenlee, es influyente en diversos círculos de poder en los Estados Unidos.

4. Bibliografía

Corte del Distrito sur de la Florida, 3 de abril de 2018, documento original en inglés, Fort Lauderdale, Miami, Estados Unidos.

Foronda, Erick, 12 de marzo de 2018a, “Abogados de Goni a Wilson Soria: ¿Evo Morales le invitó a ser candidato?”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 13 de marzo de 2018b, “Gral. Antezana: En 2003 hubo orden de evitar contacto con civiles militarmente y no escapar”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 13 de marzo de 2018c, “Sánchez Berzaín: La niña Marlene fue inocente y su muerte fue una tragedia”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 14 de marzo de 2018d, “Canelas: Escuché decir a Sánchez Berzaín que enviará tropas de elite”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 15 de marzo de 2018e, “Del Granado cita 3 episodios en que Sánchez Berzaín apostó por la violencia, pese a las muertes”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 17 de marzo de 2018f, “Las 6 claves para entender el juicio civil contra Goni y Sánchez Berzaín en EEUU”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 20 de marzo de 2018g, “Goni revela que la madrugada del 13 de octubre de 2003 pactó con El Alto, pero no se cumplió”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 21 de marzo de 2018h, “Meruvia, ex viceministro de Goni, dice que el 2003 huyó de una emboscada”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 22 de marzo de 2018i, “Dos forenses no pudieron establecer nada sobre los ocho muertos de octubre”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 24 de marzo de 2018j, “Caso octubre: Juez Cohn aún no ve pruebas suficientes contra Goni y Sánchez Berzaín”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 26 de marzo de 2018k, “Experto convocado por Goni: un proyectil de Máuser podría haber matado a la niña Marlene”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 26 de marzo de 2018l, “Juicio en recta final: familias piden al jurado sentido común; Goni dice que no hubo orden de matar”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 28 de marzo de 2018m, “Declaraciones de Mayta provocan un duro debate y posible sanción a los demandantes”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 29 de marzo de 2018n, “El jurado del juicio a Goni abre una pausa en la deliberación de la sentencia”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 29 de marzo de 2018o, “Mañana puede conocerse la sentencia en el juicio a Goni y Sánchez Berzaín”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 29 de marzo de 2018p, “2 de los 9 familiares de las víctimas de octubre retornan de EEUU antes de la sentencia”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 2 de abril de 2018q, “El jurado del Juicio a Goni delibera pero no sabe cuándo tomará una decisión”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 3 de abril de 2018r, “El Jurado halló responsables a Goni y Sánchez Berzaín, pero resta una audiencia”, Urgente.bo, Bolivia.

Foronda, Erick, 3 de abril de 2018s, “Jurado halla responsables a Goni y Sánchez Berzaín, pide que paguen \$us 10 millones; aún no hay fallo”, Urgente.bo, Bolivia

Foronda, Erick, 23 de abril de 2018t, “Abogado de Goni: No pudo haberse cometido un asesinato extrajudicial y a la vez no intencional ”, Urgente.bo, Bolivia.

Greenlee, David, 2007, 19 de enero, entrevista con John Stuart Kennedy, Proyecto de Historia Oral de la Asociación de Estudios Diplomáticos, Estados Unidos.

RESEÑAS

***Cultura letrada y proyectos nacionales.
Periódicos y literatura en Bolivia (siglo XIX)***

**Fernando Unzueta
La Paz: Plural, 2018.**

Kurmi Soto Velasco
Universidad Mayor de San Andrés

En su reciente libro, *Cultura letrada y proyectos nacionales. Periódicos y literatura en Bolivia (siglo XIX)*, Fernando Unzueta se plantea un desafío estimulante para los incipientes estudios decimonónicos en el país: entender el surgimiento de una prensa escrita a la luz de la formación nacional de Bolivia desde su independencia hasta las postrimerías del siglo XIX.

El análisis parte de una aproximación cronológica que se interroga sobre los inicios del periodismo durante los últimos días de la Colonia. En este primer punto, Unzueta cuestiona la idea de una ciudad letrada a partir del caso de Sucre, para mostrar cómo, a pesar de la ausencia de imprentas, los libelos permitieron la emergencia de nuevas formas de comunicación masiva, muchas veces en tono satírico. En el segundo capítulo, entra de lleno en las primeras décadas republicanas, bajo la premisa de que “la prensa fue en esta época el principal vehículo de la imaginación nacional” (Unzueta, 2018: 14), y sienta las bases conceptuales que regirán el resto de la obra, en particular “nación” y “nacionalismo”. En este sentido, el periódico es considerado como un artefacto cultural que revela varias capas, humanas, geográficas, históricas y administrativas de la naciente Bolivia. El tercer apartado se centra en la figura femenina romántica, como personaje y como escritora, y, aunque el autor proporciona varios ejemplos, el texto que sirve de base a este análisis es, en concreto, *Soledad* (1840) de Bartolomé Mitre, considerada como la primera novela en el país y entendida por el autor como un caso paradigmático de la literatura de este período.

Por otra parte, el cuarto capítulo pone énfasis en la relación entre literatura y periodismo, cuestionando ciertos presupuestos de la historiografía literaria boliviana que tiende a una “(de)formación del canon” (Ibíd.: 128). Probablemente, una de las vetas más significativas de esta constatación sea la vasta tradición satí-

rica boliviana, de la cual Unzueta da numerosos ejemplos (Ibíd.: 130-131) que, a larga, podrían generar nuevos acercamientos a este género. El quinto capítulo está dedicado a la transformación de la prensa después de la Guerra del Pacífico. Esta ruptura histórica trae consigo una renovación nacional que modifica las prácticas de lectura y afecta a los periódicos, que comienzan a funcionar como “empresas comerciales” (Ibíd.: 154). Asimismo, aparecen más títulos y el público lector se diversifica. Al mismo tiempo, la literatura, consciente de su impacto, se proyecta como un importante instrumento “pedagógico-nacionalista” (Ibíd.: 166).

Justamente, bajo esta misma lupa es analizada la novela *Juan de la Rosa* (1885) de Nataniel Aguirre, a la que Unzueta dedica el último capítulo del libro. El aporte del autor, más allá del minucioso examen que realiza de la obra, es leer el texto no de forma aislada sino como parte de un todo, considerándolo una pieza más de *El Heraldo*, el periódico cochabambino en el que fue originalmente publicado. Es así que rescata “la cultura del folletín” (Ibíd.: 186), señalando de esta manera otro importante filón para futuros estudios sobre el tema.

Y es que Unzueta no duda en señalar la profunda interconexión entre la emergencia de la prensa y de la literatura bolivianas, un “aspecto central [de] su naturaleza misma” (Ibíd.: 138). Es por eso que, a lo largo de toda la obra, la noción de esfera pública, acuñada por el filósofo alemán Jürgen Habermas, cobra vital importancia para estructurar esta reflexión. Así como Habermas examina el caso de la Alemania de los siglos XVIII y del XIX para estudiar las profundas modificaciones sociales que explican el nacimiento de una prensa moderna (y, en esencia, burguesa), Unzueta se centra en los cambios ideológicos y estéticos del período, tomando las debidas distancias con la teoría habermasiana y adaptándola a la compleja realidad de nuestro país.

El libro también le debe mucho a las aproximaciones del historiador François-Xavier Guerra. El análisis de Guerra es, a su vez, tributario del concepto de “sociabilidad”, movilizado por Maurice Agulhon para describir cambios precisos en la Francia post-revolucionaria y que, aplicado al contexto latinoamericano independentista, permite observar la formación de innovadoras sociedades literario-políticas, puesto que “la revolución propici[ó] de manera decisiva el auge de las formas modernas de sociabilidad y la formación de la opinión” (Guerra y Lempérière citados en: Unzueta, 2018: 13).

Asimismo, uno de los aportes fundamentales que constituye no solo un antecedente al libro de Unzueta, sino también una piedra de toque para los estudios decimonónicos, es la publicación de *Ficcionalización de Bolivia. La novela / leyenda del siglo diez i nueve*, de Juan Pablo Soto Jiménez (2016). Esta gigantesca compilación recupera más de cincuenta novelas-folletín, difundidas en periódicos de la época y subraya la importancia de la prensa para los estudios literarios, una relevancia que muchas veces ha sido dejada de lado por el canon tradicional. Entonces, ahora, quizás el reto más urgente sea transitar los recovecos del siglo XIX para entender a cabalidad un período convulso y fundacional, pero tristemente olvidado.

Sumar,
Diamela Eltit¹
Santiago de Chile: Seix Barral, Biblioteca Breve 2018.

Eugenia Brito
Universidad de Chile

Sumar de Diamela Eltit es la última novela que la autora presenta completando una serie de múltiples lecturas y formas con las que, desde *Mano de Obra* (2002), ha trabajado y diseñado perspectivas y estéticas sobre la catástrofe del mundo afectado y destruido por el Imperio y sus colonias neoliberales: desde la violencia militar hasta la gelidez y el despotismo de las cúpulas de la postdictadura.

A partir de esa fecha, más o menos, Eltit desarrolla un proyecto de lectura del país y sus zonas de catástrofe ocasionadas por la instalación del mercado y la dictadura del neoliberalismo que ha convertido prácticamente todo en comercio y explotación. El discurso de sus novelas contiene la crítica a esa política económica, a las políticas y biopolíticas que colaboran en la implantación neoliberal, al férreo control y dominación de un sistema que ha ampliado distintas áreas de la marginalidad (los guetos) precipitando el deterioro no sólo del estado sino de todos los bienes –lo que lleva a horadar psiques y cuerpos, imaginarios y estéticas en un afán letal de producir dinero y más dinero para ciertas familias y grupos de privilegio.

Consecuentemente, si *Mano de Obra* (2002) explora la muerte del sujeto, su explosión psíquica y social en la desafiada comunidad de los trabajadores de un metafísico supermercado que condensa en su cifra arqueológica una ciudad del Tercer Mundo, *Jamás el Fuego Nunca* (2007) abre el lugar del duelo: no sólo por la utopía socialista, sino también por el presente neoliberal, a la par que en la metáfora del niño muerto plantea el canibalismo y el asesinato dominante en las ruinas de la memoria del Chile poscolonial.

¹ El editor ha decidido publicar la nota completa, escrita por la profesora y poeta chilena Eugenia Brito como presentación de la novela de Diamela Eltit en Santiago de Chile en junio, no solo por su pertinencia e importancia crítica, sino porque se trata, en verdad, de la reseña de las últimas novelas de la autora y, además, de la última publicación más específicamente.

Si en *Impuesto a la Carne* (2010) la madre y la hija enfermas sintomatizan la radiografía de la maternidad contemporánea como el incesto de una nación infartada, esclerótica, en *Sumar* la narradora se refiere al movimiento de grupos populares, constituidos centralmente por comerciantes ambulantes, seleccionados por precarios y audaces en su constante burla a la burguesía y a la fiscalización de sus productos por las fuerzas policiales. La realidad de la que nos habla Eltit está suspendida como cuerpo, es una suspensión entre el pasado y el presente. Y es un cuerpo que se multiplica y expande desde la marcha viral de los cuatro personajes: Aurora y su tocaya, su doble, el Casimiro Barrios, Ángela Muñoz Arancibia, El Colombiano. Son una entidad multiplicada en los cuatro nonatos que pugnan por generar el signo de un texto cuerpo por hacer, un cuerpo constelado por un tiempo que no es lineal, sino espacial, escénico, histérico. Un jeroglífico en el que los cuatro hijos aún por nacer, los cuatro nonatos, son las piezas que ensamblan metafóricamente los cuatro hemisferios cerebrales que plasman la escritura creativa del cuerpo de la novela con el deseo de remover el cuerpo suspendido del imaginario nacional. Se trata de una imagen de “los cuatro nonatos”, los cuatro hemisferios cerebrales de una mente que está por nacer para configurar el inicio de una gesta por recuperar y reescribir, los sentidos de un cuerpo latente en su memoria, en su lucha y en su ética.

Deseo desbordante y memorioso para reconstituir una escena en donde haya sido o sea posible la nación diseminada. Porque de eso se trata aquí, en esta novela. Por algo el libro transcribe la Carta de Santiago Villarroel Cepeda a la Junta Militar pidiendo los restos de su hija, asesinada por los militares durante el golpe de 1973: para poder enterrarla a la manera de un padre. La carta aparece en el libro de Leónidas Morales, *Cartas de Petición 1973-1989*, publicado por Cuarto Propio en 2002.

Esta cita del libro de Morales con la petición de devolver un cuerpo abre la novela a una puesta en abismo, abre un libro en otro libro. Pero en definitiva es el mismo libro de la historia de Chile que se abre y se despliega con la muerte de otro, el indio, el mestizo, el humilde. El proyecto de Eltit y, específicamente, *Sumar*, construye un transtempo que abarca las primeras décadas del siglo XX, décadas del anarquismo y la protesta feminista (entre otras la del MEMCH: Movimiento Pro Emancipación de la Mujer Chilena). Hay la necesidad de dar cuerpo a ese otro, reprimido, necesitado, sufriente. Resume también tres grandes marchas: la marcha del hambre en Rusia (1923), las marchas de China y las marchas de los años 10 y 20 en Chile.

Por ello los cuerpos se mueven, pero están agobiados. Por una lucha infructuosa e inmemorial. La tocaya de la narradora se afirma los riñones con las manos: “se me van a caer –dice– y después se ríe” (2002: 11). Sobre ellas y sus afectados cuerpos la nube de la información satelital aparece: “está radicada arriba o abajo entre los intersticios de un subterráneo o en la síntesis proteica de una comida espacial” (Ibíd.).

Este espacio abarca tanto lo virtual de las redes electrónicas como el campo de la inteligencia artificial, ubicándose en un cielo mental y eléctrico: un cielo constituido no sólo por estrellas sino por “una flota de robots de última generación y el ocaso filmico de un astronauta” (Ibíd.). Es un cielo transhistórico, provocado no sólo por la atmósfera y los cuerpos celestes, el sistema planetario, sino también por la mano humana, por drones y robots, por los sueños y ficciones intergalácticos.

Todos aspiran a constituir un cuerpo particular y colectivo, un amplio cuerpo alimentado por las energías, los flujos y demandas de una historia materializada a través de los cuatro nonatos que coleccionan estados de conciencia, que archivan el murmullo y el soma de las hablas, que transitan desde lo no verbal, desde la mudez y ataraxia de una lengua que no consigue enunciarse. Porque no llega a gesto; habla de un teatro físico cruel a la manera de Artaud, es decir, instalado en los intersticios y fallas de etapas y transiciones históricas y metahistóricas. Umbrales todos, porque anidan la audacia de un genotexto que transcribe estos jeroglíficos en un acontecimiento que los instala en el corazón de la economía, en su signo de transacción, su palpable y deseada carne: la moneda.

La moneda, cuerpo que faltó siempre en los anales de la historia, que disminuye de modo injusto y arbitrario hacia un lado, múltiple y desencadenante, monstruosa por lo vacío de su ser, amenazante en su hambre por existir: “una monedita tía, tiécita...”. La moneda escasa y mal repartida, hacia la que viajan los signos de este mundo chileno. Con el signo del dinero, viaja la letra en toda la ciudad, representada por el nomadismo de los comerciantes ambulantes, los que conocen la despertenencia, la precariedad, el incesante cambio de los bienes, el peligro de la modernización, la ceguera del poder.

Sumar es una novela poderosa que desde su parquedad configura un espacio transhistórico desde el cual la autora interpela la sociedad contemporánea a partir de la reelaboración de signos, temas, preocupaciones que nacen en las primeras décadas del Chile del siglo XX. Construye de ese modo un texto que no sólo alegoriza la precarización y el abuso de los asalariados del país, sino que rescata del olvido y del anonimato histórico a los líderes de la década del 20, tales como Aurora Rojas, Casimiro Barrios, Ángela Muñoz Arancibia, personajes ya olvidados de los movimientos sociales de la década de los 20 en Chile, con giros anárquicos, protestas feministas e insurrecciones sociales. Movimientos que fueron anticipos de las grandes protestas sociales de la primera parte del siglo XX y de los años 60. Eltit los honra convirtiéndolos en líderes sociales dentro de esta su última novela.

Hay un afán de recuperar el sentimiento, el ánimo de otros tiempos, con preocupaciones que mantienen su vigencia en el día de hoy en que el sujeto popular es prácticamente fagocitado por los grupos del poder. Hoy, en tiempos en que el sujeto popular no se visibiliza como tal, sino que participa como una huella

que oculta su ser en supermercados, tiendas y malls —o en los que, reprimida su cara, aparece en los estereotipos de la delincuencia y el narcotráfico de los barrios populares. Hoy, en que su cuerpo es apenas una cita más en tiempos en que cualquier tipo de petición o demanda por mejores condiciones de vida parece un gesto impropio. Una demasía en la que las fuerzas policiales tienden sus garras para aniquilarlas, haciéndolas desaparecer como se ve en su libro *Fuerzas Especiales*. Ejerciendo sobre esos sujetos y sus precarias subjetividades un control de los cuerpos, de sus viviendas, su sexualidad, reduciéndolos a solo una pulsión de sobrevivencia muy desmedrada, cuando no a una pulsión de muerte, como respuesta a la violencia de sus modos de persecución, allanamiento y destrucción.

El texto parte con una marcha hacia el palacio de la Moneda, y en esa marcha el signo avanza no sólo en sentido espacial, por el eje del desplazamiento, sino también incluye mallas de significación que de manera paragramática acceden a una constelación metafórica de cruces semánticos. Es una marcha de la periferia social, de los marginales chilenos, en la que junto con esos comerciantes marcha el lenguaje desordenando sus anquilosadas estructuras y el orden del discurso. Cito:

Camino buscando la moneda en un día desfavorable, una moneda para mis hijos que están adentro organizando un frente público, alineados con sus bombos listos para iniciar una impecable y ruidosa batucada de protesta, mientras aguardan la hora crucial del nacimiento. Quieren marchar colgados de la memoria umbilical que nos invade y obliga (Ibíd.: 57).

La moneda no es sólo el signo de intercambio económico, cuyopreciado valor sirve de intercambio material y simbólico en la sociedad de mercado. La moneda es también la casa presidencial, donde está el presidente de la nación. La moneda es esas cosas, pero también es un objetivo que sustenta la marcha de los ambulantes, un gremio nómada cuya solidaridad sin paredes se mide en la coalición política.

El personaje que forma parte de esta narración es el sujeto popular, cerca de la marginalidad y dotado de una fuerza política que no cesa, una fuerza política que los hace emprender y continuar la marcha por una ciudad en la que la caminata es obstruida por rupturas, hoyos, grietas que insisten en horadar el camino, haciéndolo cada vez más dificultoso. Con ello se quiere dar a entender que el sistema represivo que domina a estos grupos sociales es manifiestamente agresivo con ellos, en todos los aspectos: alimentación, salud, desplazamiento, educación, vestuario. Por lo tanto, la narración observa los múltiples trastornos que sufren los manifestantes de esta protesta. La violencia que la exposición a la calle les acarrea, el deterioro de sus cuerpos...

La decisión de iniciar la marcha parecía (en la actualidad destructiva de los tiempos de la moneda) una acción recurrente, pero que iba a precipitar una realidad ambigua y hasta paradójica sobre nosotros, pues pese a disponer de los (custodiados) espacios en las calles, ahora sólo contábamos con un sitio semejante a un túnel carcelario. (Ibíd.: 1)

Procedentes de una antigua memoria, los hijos (los cuatro nonatos) se disponen a la explosión del nacimiento después de haber recorrido la ciudad en los 370 días de una marcha: una marcha que renueva el lenguaje dotándolo de la infinita pluralidad de sus menciones que funcionan como campo asociativo dispar que decora y espacializa el especial volumen de este texto: “Nadie consideraría mi estado tan agudo como para internarme en el asilo de lunáticos que dirigió el psiquiatra inglés Henry Maudsley” (Ibíd.: 51).

El fin de la novela es el fin de La Moneda, que cae envuelta en llamas en un incendio que hace nacer a los 4 nonatos en las wifi de este mundo: eléctricos y electrónicos, arrebatados y frenéticos por el mail que se espera que diga: “llegamos, vinimos, vencimos” en la desmesura de la pérdida.

Filosofar o morir
La actualidad de la Teoría Crítica
Insausti, Xabier,
España: Plaza y Valdés, 2017.

Abdiel Rodríguez Reyes¹
Universidad de Panamá

Xabier Francisco Insausti Ugarriza es un pensador crítico vasco, nació en el pequeño pueblo de Gopegi en la provincia de Álava a las faldas del Gorbea. Es doctor en Filosofía por la *Ludwig – Maximilians Universität* (Munich, Alemania) con la tesis *Miguel de Unamunos und José Ortega y Gasset. Philosophie im Zusammenhang mit ihrer Hegel-Rezeption*. Es profesor de Teoría del conocimiento en la Euskal Herriko Unibertsitatea (País Vasco, España). Ha traducido del alemán al euskera a Adorno, Freud y Hegel; y del alemán al castellano a Gerhard Vollmer y José Manzana. Ha sido profesor invitado en la Universidad Autónoma de Santo Domingo (República Dominicana), en la Universidad de El Salvador e investigador en el Centro de Estudios Vascos de la Universidad de Nevada, Reno (Estados Unidos). Entre muchas otras actividades internacionales ha coordinado, con otros/as colegas, varios libros en Plaza y Valdés editores: *Pensar la filosofía hoy* (2011), *Filosofía e inmanencia* (2015); y en la Red de Pensamiento Crítico: *Diálogos de pensamiento crítico* (2008), *Crítica, emancipación y construcción de la paz* (2011) y *Nuevos Diálogos de Pensamiento Crítico* (2015). Actualmente está por concluir, junto a José María Aguirre, el tercer y último tomo de las *Obras completas de José Manzana Martínez de Marañón (1928-1978)*.

Leemos el libro de Insausti desde nuestro *locus*, es decir desde la periferia poscolonial, poniendo énfasis en los aspectos que nos interpelan. En síntesis, el libro es un balde de agua helada ante la anestesia colectiva. Tenía un título inicial

¹ Investigador en el *Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades - Universidad de Panamá*.

un tanto más atractivo y dialéctico, el *Nuevo vuelo del búho*, que el binario Filosofar-morir, unido por una conjunción disyuntiva, el cual indica que debemos tomar partida para no sucumbir. *Filosofar o morir*, como el subtítulo nos indica, busca actualizar la Teoría Crítica. Mientras muchos “intelectuales”, académicos, escritores y “pensadores” se pliegan al *laissez faire* y reproducen lo políticamente correcto, Insausti se atreve ir a contrapelo.

El libro está compuesto por una “Introducción” (pp. 9-16) y tres partes: “1. Intelectuales y pensadores críticos” (pp. 17-38), “2. La filosofía y la recuperación del sujeto dañado” (pp. 39-80), 3. “Política” (pp. 81-112); además de un “A modo de conclusión” (105-108) y un anexo: “Entrevista a Xabier Insausti” (109-112) realizada en un rotativo panameño por Luis Pulido Ritter. Pese a algunos errores de tipografía, el texto es fluido y permite una fecunda lectura.

En la “Introducción” afirma que “la filosofía necesita dar un paso atrás, volver a repensarse radicalmente” (2017: 11), ante la “chapuza política” que hace confundir todo: lo malo parece bueno y lo bueno malo. Invertir el mundo pasaría obligatoriamente por la crítica sin tregua al capitalismo desde las trincheras de la Teoría Crítica. Así, la Filosofía sería un “medio de resistencia” ante los vejámenes del sistema que nos enajena y oprime, y el pensador crítico el aguafiestas en la sociedad del espectáculo (Guy Debord) donde los títeres tienen sueldos y los titiriteros están tras las transnacionales y gobiernos que lo mueven todo. El acto estaría montado, y ahora correspondería –siguiendo a Horkheimer– “la crítica de lo que hay”. Esa sería la función social de la Filosofía que quiere rescatar nuestro autor.

Alemania, España y Francia son los países que compara para diferenciar lo que es un intelectual de un pensador crítico. Estos países, guardando las proporciones tienen sus analogías. Nuestro autor, siguiendo la tradición hegeliana trabaja sobre conceptos, o mejor dicho, en la Filosofía (al menos para Hegel y Adorno), el trabajo crítico del concepto es fundamental. Así, ciertos conceptos tendrían cargas tanto conservadoras como revolucionarias. Según nuestro autor, el intelectual se ampara en conceptos abstractos, en cambio, el pensador crítico se foguea a favor de la justicia y las contradicciones concretas del sistema. Mientras que el intelectual se pliega al sistema, el pensador crítico lo cuestiona radicalmente. Mientras que el intelectual vive normalizado en una época de cambios para quedar igual, el pensador crítico piensa en un cambio de época. Mientras el intelectual se acomoda a la opinión pública, el pensador crítico incomoda a la opinión pública. El intelectual es el que normaliza el sentido común y apacigua las divergencias, el pensador crítico cuestiona el trasfondo que hace posible toda injusticia en las sociedades liberal-demócratas mientras que, el intelectual las tiene como único horizonte posible.

El segundo capítulo, “La filosofía y la recuperación del sujeto dañado”, es el más denso. Por un lado está el diagnóstico de un pensador crítico del contexto europeo de la Filosofía que, según el autor, ha capitulado cuando dice: “La filo-

sofia desde entonces [de los años treinta del siglo XIX] ha perdido su relación con la realidad” (Ibíd.: 40); por el otro, el intento de recuperar el sentido crítico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, en especial Adorno y Horkheimer. Nuestro autor se despliega en esa tradición haciendo un puente con el pensamiento crítico francés, a tal punto que, las dos propuestas que plantea en el tercer capítulo, son de dos franceses (Badiou y Piketty). Es de singular importancia ver el desplazamiento de la Teoría Crítica que propone nuestro autor. Esta va desde Hegel, por supuesto, a Alain Badiou, pasando por obras pendulares como *Dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer, y *Crítica de la razón instrumental* de éste último.

La “Política” es el tercer y último capítulo. El libro tiene tres momentos, y el tercero se expone a modo de síntesis. El tema espinoso es el «reconocimiento» y la «autoconciencia» que trata Hegel en el tan aguerrido cuarto capítulo de la *Fenomenología del espíritu*. Señala Insausti: “Las autoconciencias se enfrentan por el reconocimiento; reconocerse mutuamente exige demostrar que se es distinto, es decir, demostrar su valor (su valía) frente a otras autoconciencias [...] Solo por medio del reconocimiento la autoconciencia se hace real” (Ibíd.: 83). Susan Buck-Morss liga esto con la Revolución Haitiana. Si atamos los cabos, y tenemos en mente el relato de CLR James veremos la realización concreta de dicha bifurcación o cómo el pensamiento de Hegel emerge de contradicciones concretas que encontraron su punto más álgido cuando los esclavos por sí mismos alcanzaron su libertad.

Las propuestas que nos brinda en este tercer y último capítulo retoman, por un lado, la de Piketty que se sintetiza en un mega impuesto a los mil millonarios. Luego de Piketty, estudia la evolución de las desigualdades en un arco de tiempo amplio y desvela, con un aparato estadístico abundante, la realidad que no queremos ver pero está allí: el problema de la distribución de las riquezas, cómo se heredan las fortunas y perpetúan las miserias. El libro recoge oportunamente las críticas de David Harvey a Piketty. Por el otro, el autor recoge la propuesta de *La hipótesis comunista* de Badiou, desarrollada junto a Slavoj Žižek. Si el concepto comunismo está proscrito, usarlo es invocar un fantasma, como dirían Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*, e inmediatamente todos se unen para atacarlo. La hipótesis comunista es lo nuevo, puede ponerse el nombre de emancipación, igualitarismo u otros, la praxis revolucionaria confirmará la validez y factibilidad de la misma. Lo viejo, en cambio, es el capitalismo que, con sus instituciones supuestamente democráticas, no ha resuelto nada y lo ha empeorado todo.

En el anexo, ya mencionado, el autor recapitula estos puntos. Enfatiza que la Filosofía necesita reengancharse con la realidad para recuperar a ese sujeto que ha quedado sumergido en el fetiche del capitalismo. Al final de cuentas, me hubiese gustado ver un diálogo –más allá de las menciones– con Dussel, Hinkel-

lammert y Echeverría. Pero lo entendemos, el contexto inmediato de nuestro autor es el Estado Español y Europa. La necesidad de actualizar la Teoría Crítica, sin embargo, nos invita a re-pensar todo, en esa dirección transitan trabajos como *Filosofar o morir. La actualidad de la Teoría Crítica*, y *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización* de Axel Honneth. Estos pensadores críticos nos preparan el terreno para ararlo con la *potentia* de las ideas. Esperemos que el búho pueda alzar el vuelo.

¡Qué emoción! ¿Qué emoción?
Georges Didi-Huberman,
El maestro ignorante. Buenos Aires, Argentina.
Año: 2017. Trad. Víctor Goldstein.

Martín Mercado
Universidad Mayor de San Andrés

El libro aquí reseñado titula *¡Qué emoción! ¿Qué emoción?* (2017) y corresponde a una conferencia pronunciada por Georges Didi-Huberman (1953) en el contexto de una serie de intervenciones didácticas de temas diversos a un público que se considere todavía infante. Quien dicta, sin embargo, no es un maestro cualquiera, sino uno que ha asumido el rol de un maestro ignorante, es decir, de aquél que está dispuesto a indagar a partir de las dudas antes que a partir de las certezas. Los infantes, por su parte, no corresponden a un estado psicológico o al resultado de la irrefrenable cronología humana, sino a la abierta actitud de aprendizaje. La conferencia de Didi-Huberman fue realizada el 13 de abril de 2013. El texto está sutilmente dividido por tres estrellas, que demarcan la introducción, la conclusión y once apartados de desarrollo. Pero este texto presenta como parte de su estructura 25 imágenes que corresponden a fotografías de niños (tomadas por Charles Darwin), ilustraciones, fotografías de obras de arte e imágenes de películas. No obstante, estas imágenes no son simple ilustración de apéndice sino algo sustancial, pues en ellas “se concentran muchas cosas, y en particular esos gestos muy antiguos” (2017: 42), con los que las emociones tienen una profunda relación.

El abordaje de las emociones propuesto por el autor parece estar cercano a la fenomenología (cf. 35), pues decide indagar la temática a partir del modo en que estas imágenes están “ante los ojos” (Ibíd.: 15). Además, y todavía en esta orientación metódica, el autor señala que los campos de saber (ciencia y filosofía) y de política son campos de batalla, “en los cuales se enfrentan personas que, en la misma época o de una época a otra, no están totalmente de acuerdo” (Ibíd.: 22). Toda cuestión lleva a interrogaciones, a la búsqueda de nueva información, a la comparación entre las diferentes opiniones y, en un momento preciso, ser

capaz de asumir una posición. Habrían dos maneras de interrogar: una forma parecida al interrogatorio policial y una forma ligada a la confianza provisional y condicional.

La imagen que elige Didi-Huberman para iniciar su reflexión es el llanto. El llanto está, como marca el autor, ligado al nacimiento. “Nadie se acuerda, pero qué emoción, qué gran emoción debe ser nacer, venir al mundo” (Ibíd.:11). El llanto también está ligado con la emoción estética, por ejemplo, en la que se siente cuando se escucha ciertas músicas. La complejidad de estas experiencias permite que el autor explique la particular forma del título de su texto, dos frases, una en exclamación y otra en interrogación. La exclamación “¡qué emoción!” Expresa como hipótesis “una situación de sorpresa: una emoción que se me viene encima sin decir agua va, o bien me enfrento a una emoción de otro...” (Ibíd.:12). La exclamación, explica el autor, corresponde al primero de todos los gestos filosóficos, el asombro ante una cosa, ser o experiencia. Señalando la foto de un niño que llora, el autor señala que el llanto posee una “energía desdichada, entre lo que parece desmesuradamente abierto (la boca) y lo desmesuradamente cerrado (los ojos)” (Ibíd.:14); esa paradoja asombra. El asombro, si es filosófico, solo se completa, si se amplía con la interrogación: ¿qué emoción?, ¿qué es emoción?, ¿cómo sobreviene la emoción, cómo se desarrolla?, si desaparece, ¿cómo vuelve a comenzar?

El autor reencauza su indagación a partir de la imagen del niño que llora, “como si algo muy poderoso saliera, desde el interior del niño, hacia el exterior, mientras que sus ojos cerrados parecen oponerse a que el mundo exterior venga a él...” (Ibíd.:15).

El autor propone que el niño que llora estaba prisionero por quien lo sujeta para que las fotografías salieran con buena calidad técnica. Esa foto, junto a otras, forman parte de una intento de presentación de la cronología del llanto infantil en el libro *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales* de Darwin. Las fotos recogidas por Darwin tenían la finalidad de apoyar la tesis de que el llanto es un acto primitivo; esto significa, que el llanto como una forma de expresión de los seres vivos se caracteriza por “ciertos movimientos musculares de la cara y por ciertas secreciones (las lágrimas), un dolor físico o una emoción interior” (Ibíd.:19). Esta emoción es profusamente expresada, según Darwin, por niños, mujeres, ancianos y hombres primitivos. Esto significa, por otra parte, que “[l]a edad de la razón, la edad adulta, pues, sería la edad donde se sabe reprimir esa tendencia primitiva a expresar sus emociones” (Ibíd.:20).

El llanto del niño estudiado se presenta como una exposición de la emoción del infante. “Se expone en toda su debilidad, se expone quizá incluso al ridículo...” (Ibíd.:23), aunque no habría forma de establecer quién es ridículo y quién no. Llorar es exponerse, por ello las cuestiones relacionadas al pudor y la vergüenza son importantes en este análisis, pues ellas irían ligadas a nuestra vida psíquica y colectiva. Quien se emociona frente a otros expone su debilidad, su

”impoder”, su impotencia, su imposibilidad de ‘hacer frente’, de ‘hacer un buen papel’. Quien se expone en su llanto no tendría más que sus ojos para llorar; al parecer el autor señala cierta relación entre el llanto y la pobreza. Mas no todo parece ser pérdida, pues el que se expone también se estaría comprometiendo en un acto de honestidad: “se niega a mentir acerca de aquello que lo atraviesa, se niega a simular. En ciertas circunstancias, atreverse a mostrar su emoción puede incluso aparecer como un acto de coraje” (Ibíd.: 25).

Didi-Huberman rechaza el sentido peyorativo de quien expresa lo patético como algo negativo. Mientras una acción se hace o se realiza, la pasión se padece; a partir de esta aclaración de la pasividad de la acción que refiere el término, el autor resalta que el fenómeno de la emoción ha estado ligado a la pasión, a la “imposibilidad de actuar...” (Ibíd.: 26). La imposibilidad de la acción es ilustrada por lo que puede hacer Laocoonte con sus hijos ante las serpientes.

Así caracterizada la emoción del lado de la debilidad, del defecto y de la impotencia, se la suele oponer a la razón y a la acción. La emoción sería como un callejón sin salida: del lenguaje, pues así se queda sin qué decir el que emocionado guarda silencio; del pensamiento, pues el emocionado puede perder todas las facultades; del acto, pues el emocionado puede quedar paralizado. Esta visión ciertamente negativa de la pasión estaría representada tanto por Kant como por Darwin, según propone el autor.

En otro punto de vista estarían Hegel y Nietzsche. El autor señala que para Hegel y Nietzsche, la emoción posee un aspecto positivo, bien sea como un privilegio (Vorrecht), como un derecho válido anterior al social o positivo; bien sea como una fuente originaria, “cuya fuerza e importancia para toda nuestra vida saben mostrarnos el arte o la poesía...” (Ibíd.: 30). En esta línea, Nietzsche habría presentado la vida sensible como energía, energía pasional que supera todos los deberes de razón o acción. Otro aporte a esta concepción sería el de Bergson. Para este último la emoción es un movimiento, una e(x)-moción, que consistiría en ponernos fuera de nosotros mismos. Entonces, al contrario que la perspectiva de Kant y Darwin, la emoción tendría la capacidad de acción, pues ella es capaz de movernos: “algo así como un gesto al mismo tiempo exterior e interior, puesto que, cuando la emoción nos atraviesa, nuestra alma se conmueve, tiembla, se agita, y nuestro cuerpo hace montones de cosas de las que ni siquiera tenemos idea” (Ibíd.: 31). El poder de la emoción sería propuesto también por Sartre, quien indica que la emoción es una manera de aprehender el mundo. Merleau-Ponty, por su parte, afirmaría que el acontecimiento afectivo de la emoción es una apertura efectiva, un tipo de conocimiento sensible y de transformación activa de nuestro mundo. Todavía en esta vía, el aporte de Freud habría sido acentuar el carácter aparentemente autónomo de las emociones en el inconsciente: “Actúa en mí pero al mismo tiempo me supera. Está en mí pero fuera de mí” (Ibíd.: 33). Esto queda demostrado también en la escisión entre el afecto y la representación; por ello, “a veces algunas emociones nos llegan sin

que sepamos reconocerlas bien o comprender sus razones, aunque nos ocupen en extremo” (Ibíd.: 34).

Ya en el octavo apartado parece que el autor señala la tesis del texto: la emoción “[e]s un movimiento afectivo que nos ‘posee’ pero que nosotros no ‘poseemos’ en su totalidad, en la medida en que nos resulta en gran parte desconocido” (Ibíd.: 35). En el mismo apartado se cambia la atención de Laocoonte a un fotograma de la película *La rabia* de Pier Paolo Pasolini. Allí aparece una mujer que acaba de enterarse que su marido murió en una explosión. El autor cita a Deleuze, quien habría dicho que la emoción no dice yo, pues para ella vale más la tercera persona, “porque hay más intensidad en la proposición ‘él [o ella] sufre’ que en ‘yo sufro’” (Deleuze citado por Didi-Huberman, Ibíd.: 36). Según el autor, esta descripción permite abrir la dimensión del uso ético de las emociones. La emoción no dice yo; ya que el inconsciente es más profundo y transversal que el yo. Además, porque la sociedad que nos rodea es más profunda y transversal que cada yo individual; el caso es cuando una persona se emociona y se expone a los otros, en este sentido la emoción se convierte en objeto de la sociología y los etnólogos. Esta expresión social de las emociones es observada por el autor en los gestos que aparecen en los entierros.

Muchos de los gestos, por ejemplo los que corresponden a los entierros, revisten las emociones “sin percatarnos de que vienen de muy lejos en el tiempo” (Ibíd.: 39). El entierro no es otra cosa que un rito en que se deben desplegar emociones colectivas. En este sentido, y no bajo la idea de una naturaleza, el autor señala que las emociones podrían tener una dimensión primitiva. Marcel Mauss señaló ya esta obligatoriedad en la expresión de los sentimientos. Aunque se pueda desconfiar que una emoción que está obligada a ser expresada pueda ser menos intensa y sincera que otra, el autor, apoyado en Mauss, recuerda que aquellas también “[s]on verdaderas emociones, pero pasan, deben pasar, por signos corporales –gestos– que todos reconocen” (Ibíd.: 41). La emoción tendría una dimensión simbólica y comunicativa, pues resulta necesario expresar nuestras emociones a los otros.

Existen expresiones colectivas de las emociones. El autor propone, apoyado en el trabajo del historiador Aby Warburg, que la historia de las artes visuales como la pintura, la escultura, la fotografía y el cine pueden leerse como una inmensa historia de las emociones figuradas; ya que “las imágenes transmiten y transforman a la vez los gestos emotivos más inmemoriales” (Ibíd.: 43). El ejemplo de esta última idea es la imagen de un relieve en bronce del Renacimiento italiano; en esta se transmite la idea del duelo, que correspondería a la época de Cristo, y, además, el sentimiento de deseo en la forma en que se presenta su cuerpo bajo una túnica casi transparente.

Didi-Huberman enfatiza la que sería su idea central, que las emociones con movimientos y producen transformaciones en aquellos que están emocionados,

así como también podrían transformar el mundo (Cf. 46). Esta idea va acompañada de un pequeño grupo de imágenes que corresponden a la película *El acoirazado Potemkin* de Eisenstein, en ellas se enfatiza el duelo, los puños cerrados, que se transforman en la sorda furia, que a su vez se transforma en furia exaltada, cantos y actos revolucionarios. El pueblo en lágrimas parece transformarse en un pueblo en armas. De esto concluye el autor que no se puede hacer una buena política descalificando nuestras emociones, las emociones de cada uno, “las emociones de todos en cada uno” (Ibíd.: 48).

El texto concluye con una orientación doble, una que proviene de la equívoca palabra *l'ajoie* (en francés) o *abgioia* (en italiano) y que se traduce como a-dicha. Es equívoca por su prefijo que no se determina entre la privación o la intensidad. Esta indicación señala que las emociones, así como el cuerpo vivo, tienen necesidad de sustancias duras y blandas; en el cuerpo vivo y en la emoción existe la necesidad de lo doble. La segunda indicación u orientación, que indudablemente se desgaja de la precedente, corresponde al sentido de la reflexión antropológica: “Si queremos reflexionar, a nosotros nos corresponde encontrar tanto las huellas de inquietud en el corazón de nuestras dichas presentes como las posibilidades de dicha en el corazón de nuestras penas del momento” (Ibíd.: 54).

Contrabandos. Escrituras y políticas
En la frontera entre bolivia y chile
Andrés Ajens & Alejandro Fielbaum & Lorena Zuchel
(editores) Santiago de Chile: Communes, 2016¹.

Gonzalo Díaz Letelier
Universidad de Santiago de Chile

Érase una campesina maquillada
que se hizo astronauta al pasar la frontera
érase una pastorcita de habla entreverada
unos sueños como trapos lanzados a un Mar.
(Emma Villazón)²

En la andanza, *contrabandear* la vida que ha sido sometida al *bando*, allende las fronteras, abierta o abierto a la vida de allá que ahora es mi aquí. Sólo la vida migrante puede ser amistosa con la vida migrante. Una vida migrante cualsea que cuida de sí, pero no como aseguramiento de un equilibrio sin desviación, sin encuentro, y así, sin el desvío del juego al que la vida misma nos expone *aquí afuera*. La vida migrante no se dispone a la relación a partir de un texto soberano de la imaginación que, como un trascendental apropiado en su violencia espectral, articula el trato con el otro infamiliar. La vida migrante imagina y practica un modo de poner en juego sus relacionamientos sin la prepotencia de la “civilidad” fetichizada, sin la violencia de la “civilización” y su terror formativo y sacrificial.

Este volumen colectivo, editado por Andrés Ajens, Alejandro Fielbaum y Lorena Zuchel, recoge los trabajos presentados en el coloquio “*Fronteras, con-*

1 En esta reseña se han mantenido de manera excepcional las notas a pie de página.

2 Villazón, Emma, «Sonatina del otro costado» (poema), en: Ajens, Fielbaum & Zuchel (editores), “*Contrabandos. Escrituras y políticas en la frontera entre Bolivia y Chile*”, Editorial Communes, Viña del Mar, 2016, pp. 21-22.

trabandos, migraciones”, realizado en Valparaíso en noviembre de 2014. El libro está atravesado por las nociones de migración y frontera, y animado por la pensabilidad y puesta en juego de otras relaciones posibles entre Chile y Bolivia, libres de la prepotencia abastecida por los imaginarios coloniales y postcoloniales que articulan la frontera de antagonismo entre los Estados nacionales y entre sus respectivas poblaciones nacionalistas. Conflicto que no sólo toma cuerpo en la contienda jurídica por la demanda histórico-política de una salida de Bolivia al mar –a ese mar que Chile ha privatizado en nombre de su elite “familiar” más tradicional–, sino también en la actual demanda del Estado boliviano por el aprovechamiento abusivo que hace el ensamble Estado-Capital chileno de las aguas de los ríos Silala y Lauca –aguas que la Constitución boliviana establece como “propiedad común de la humanidad” y que, en alto contraste, Chile apropia soberanamente para la empresa minera (estatal y privada) y para el regadío del Valle de Azapa, en desmedro de las comunidades del entorno fronterizo. Ahora bien, este conflicto, más acá de su expresión *molar* en la *frontera territorial chileno-boliviana*, también se expresa *molecularmente* en el *borde sistémico* erigido cual muro por las condiciones institucionales y cotidianas hostiles que los inmigrantes bolivianos tienen que enfrentar en Chile, producto del racismo y la xenofobia que acompañan a la prepotencia estatal-nacional.

Siguiendo lo que los editores señalan de partida, es interesante en lo que se refiere al ánimo del libro destacar el modo en que la *cuestión* de la salida al mar de Bolivia opera aquí como una cuestión donde todo se puede dislocar. Pues corrientemente se escucha la consigna “mar *para* Bolivia”, es decir, salida soberana al mar para cada uno de los países contendores. Pero los editores de este volumen dislocan la cuestión, esgrimiendo la consigna “mar *con* Bolivia”, esto es: apelan a *lo común*, poniendo en juego un *pensamiento político migrante* que se la juega por la borrada de toda frontera soberana entre lo propio y lo impropio. Dicho de otro modo: si el presente libro está animado por la apertura de una suerte de política emancipatoria, la *emancipación* apuntaría aquí a la apertura de *lo común*, de lo común que por de pronto aparece privatizado o “clausurado” en la forma de una comunidad nacional, que es una forma de la “propiedad privada” (*Privateigentums*) en el sentido más esencial pensado por Marx: comunidad cerrada y jerárquicamente racializada, clasificada y sexualizada, atravesada en su carne por los espectros lógicos e imaginarios que articulan la gramática identitaria del racismo, el machismo, el clasismo y la xenofobia, por de pronto arraigados en nuestra historicidad imperial-colonial y estatal-nacional de esta parte del cono sur. *Lo común* señala así hacia una lógica de la diferencia, lógica que interrumpe y desbarata a la lógica del gobierno económico-político sacrificial de la vida.

En este sentido, me parece que en el libro hay una línea de fuerza que intenta pensar más allá de las impostadas “identidades nacionales”, e incluso más allá

de la impostada “identidad latinoamericana”, pues en ambos casos se trata de tecnologías de subjetivación que operan, en distintos niveles molares y moleculares, como espectros substancializados de apropiación identitaria y sacrificial de los cuerpos, como violencia fantasmagórica que se hace carne subsumiendo a lo viviente en su elemento, sometiendo a procesos de asimilación forzada, despojo o exterminio a la multiplicidad heteróclita de la vida indoamericana y afroamericana. Aquí se revela toda la problematicidad de viejas y nuevas prácticas discursivas no desprendidas del humanismo eurocéntrico, que van desde los discursos latinoamericanistas de impostación identitaria como el de la “raza cósmica” del mexicano José Vasconcelos en los años veinte, hasta la puesta en práctica contemporánea de políticas extractivistas y represivas apuntaladas por el gobierno boliviano en territorios indígenas andinos, en nombre de un progreso (superar el extractivismo con extractivismo) que no cuestiona el marco económico-político occidental de corte capitalista-sacrificial, poniendo así en entredicho el proyecto pluri-nacional y pluri-económico boliviano.

Pensar más allá de este fetichismo identitario en términos sociales, políticos y económicos –y no sólo en estrechos términos culturalistas– nos desafía a pensar la posibilidad y factibilidad de un *cosmopolitismo crítico*,³ un cosmopolitismo que apunte a una política de *apertura y traducción* que afirma la diferencia, pero sin equivalencia general.⁴ Se trataría entonces de un *cosmopolitismo del común* diferente del cosmopolitismo liberal, pues este último, en su intento de conciliar los principios normativos de “universalidad” e “igualdad” con el del “individualismo” propio de su antropología –que no cuestiona, sino que se basa dogmáticamente en el principio de “propiedad”–, queda atado principalmente al privilegio de nuestras obligaciones hacia aquellos más “afines a nosotros” –es decir, a “nuestros” *familiares, conciudadanos y compatriotas*.⁵ Étienne Balibar habla en su ensayo de una *ciudadanía transnacional* que dis-locó lo propio, en un contexto epocal que acontece como un tiempo de migraciones, pero a la vez como un tiempo en que asistimos al resurgimiento de los muros, fronteras nacionales y superfronteras supranacionales (la cerca sur-mediterránea euro/africana o “gran muralla europea”; la cerca euro-mediatorial –Turquía como llave de paso, Israel/Palestina como *apartheid* radical de intraducibilidad–; la frontera

3 Ajens, Andrés; Fielbaum, Alejandro; Zuchel, Lorena, “A modo de prólogo: Bandos y contrabandos”, en: Ajens, Fielbaum & Zuchel (editores), *Contrabandos. Escrituras y políticas en la frontera entre Bolivia y Chile*, Editorial Communes, Viña del Mar, 2016, p. 13 y ss.

4 Balibar, Étienne, “Extranjeros como enemigos. Reflexiones adicionales sobre las aporías de la ciudadanía transnacional”, traducción del francés al español por Matías Bascuñán, en: Ajens, Fielbaum & Zuchel (editores), *Contrabandos. Escrituras y políticas en la frontera entre Bolivia y Chile*, Editorial Communes, Viña del Mar, 2016, p. 23 y ss.

5 Cfr. Loewe, Daniel, “Cinco dimensiones de la ciudadanía cosmopolita”, en: Ajens, Fielbaum & Zuchel (editores), *Contrabandos. Escrituras y políticas en la frontera entre Bolivia y Chile*, Editorial Communes, Viña del Mar, 2016, p. 87.

sur de Estados Unidos, al norte y al sur de México, etc.), todo ello acompañado de las políticas de gestión económico-securitaria “de y contra” inmigrantes, además de la proliferación de ideologías y partidos “populistas de derecha” que articulan discursivamente su antagonismo no contra “los de arriba”, como en el caso de los populismos de izquierda, sino contra “los de afuera”, confundiendo las categorías políticas de *extranjero* y *enemigo*. La ciudadanía transnacional que propone Balibar implica la desactivación del “régimen de fronteras” (que diferencia jerárquicamente la vida, desde una producción soberana del mundo)⁶ para pasar a un “régimen de traducciones” (para convivir democráticamente en la diferencia, en la producción común del mundo).⁷ Si el régimen identitario de fronteras supone la homologación política entre la partición amigo/enemigo y la partición ciudadano/extranjero (los “otros” como enemigos *afuera de un “nosotros”, o en medio de un “nosotros”*), el cosmopolitismo de la ciudadanía transnacional apuntaría más bien a la erosión del texto soberano mediante el nomadismo y la traducción, pero una traducción infinita y sin equivalencia general, y por tanto una traductibilidad diferente a la del multiculturalismo folklorizante del mercado global y sus “falsos procesos de inclusión”.

En Chile, como señala María Emilia Tijoux en este libro, esta violencia simbólica y material toma cuerpo con ominosa y desapercibida violencia en la *distinción entre “inmigrante” y “extranjero”*, que se expresa en la discriminación de inmigrantes procedentes principalmente de seis países latinoamericanos con fuerte raíz indígena y negra (los “inmigrantes” vienen de Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, República Dominicana y Haití; los demás son, genéricamente, “extranjeros”).⁸ Ahora, más allá de la imprescindible descripción sociológica de la situación de los “inmigrantes” así discriminados, trabajos como los de María Emilia Tijoux, Valentina Buló y Alejandro De Oto⁹ insisten en la importancia de exponer genealógicamente la configuración histórica que se condensa en la expresión contemporánea de la intencionalidad racista *chilensis* que se autoafirma performativamente como tal en su régimen de producción de *lo humano*. Mientras los inmigrantes buscan trabajo, residencia y estabilidad, soportan y hacen frente a un *ethos* chileno que los *ve* y los *trata* como “enemigos” —desde una política de la partición amigo/enemigo que se define en virtud de la frontera eco-

6 Madrid, Alejandro, “Espacio, propiedad, soberanía”, en: Ajens, Fielbaum & Zuchel (editores), *Contrabandos. Escrituras y políticas en la frontera entre Bolivia y Chile*, Editorial Communes, Viña del Mar, 2016, p. 125 y ss.

7 Balibar, *Op cit.*, p. 38 y ss.

8 Tijoux, María Emilia, “Inmigrantes en Chile: ni afuera ni adentro”, en: Ajens, Fielbaum & Zuchel (editores), *Contrabandos. Escrituras y políticas en la frontera entre Bolivia y Chile*, Editorial Communes, Viña del Mar, 2016, p. 173 y ss.

9 Buló, Valentina & De Oto, Alejandro, “Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos”, en: Ajens, Fielbaum & Zuchel (editores), *Contrabandos. Escrituras y políticas en la frontera entre Bolivia y Chile*, Editorial Communes, Viña del Mar, 2016, p. 149 y ss.

nómica entre lo propio y lo impropio, entre lo mismo y lo otro, entre lo familiar y lo infamiliar, entre lo seguro y lo peligroso. Las ideas y afectos que articulan la percepción y apreciación que el chileno racista y xenófobo tiene de los inmigrantes –orientando así el trato práctico y declarativo que se les ofrece– son ideas y afectos que arraigan en la *lógica de la fractura entre vida ascendente y vida sacrificable*, ideas y afectos que se han ido configurando durante los últimos siglos en las texturas del *imaginario colonial* (desprecio y sometimiento de “salvajes” a la esclavitud) y del *imaginario estatal-nacional* (nacionalismo “blanco” y guerras interestatales y de “pacificación” interna). La percepción de “la inmigración como problema” –con el consecuente despojo de derechos humanos y sociales correlativo a esta percepción– se abastece así de estigmas simbólicos (fenotípicos y culturales) y fronteras geográficas que espacializan la cesura vital entre, por un lado, la “civilización” y la “buena raza” estéticamente cifrada en la *blanquitud*, y, por otro, la “barbarie” y “mala raza” de indígenas y negros.

En suma, el libro abre la exigencia de un inmenso trabajo reflexivo-destrutivo sobre la gestación histórica en América Latina de las lógicas e imaginarios racistas de la Colonia y el Estado-Nación, lógicas e imaginarios que abastecen el ensamble dispositivo de los discursos (medios de comunicación –“racismo mediático”–, ciencias humanas y sociales, ciencias biomédicas) y las instituciones jurídicas (ley de extranjería, derecho penal, derecho laboral), discursos e instituciones a cuya violencia la población racistamente subjetivada da vida psíquica a nivel molecular, en el encuentro cotidiano de los cuerpos. Pues dados el racismo y la xenofobia articulados desde tales lógicas y gestados históricamente como disposiciones habituales reproductibles desde tales imaginarios, los inmigrantes quedan expuestos a discriminaciones y violencias en medio de un cuadro donde su figura-fetichismo es ya signo sobregirado de una oportunidad económica de hipereplotación, ya objetivo del paradigma político securitario que castiga y segrega, o, “en el mejor de los casos”, sujetos fetichizados de una política estetizante y folklorizante de corte culturalista –que invisibiliza y deja incuestionadas sus condiciones de vida y muerte en el contexto de una economía política sacrificial.

Aquí, claro está, los marcadores identitarios de raza y nacionalidad se cruzan con los de clase y género. Pero en cualquier caso la *lógica de la fractura* tiene como ejes cruciales la *clasificación* (“nosotros/ellos”) y la *jerarquización* (superiores/inferiores). En el libro, María Emilia Tijoux y Valentina Buló junto a Alejandro De Oto insisten, por distintas vías, en una especie de “inconsciente colonial”, remitiendo de esta manera a una perspectiva postcolonial que apunta a la crítica de la reproducción contemporánea de las lógicas y prácticas coloniales, traducidas históricamente en la clave de un identitarismo de corte nacionalista, articulado por la ficción política de un “nosotros superior” a una “alteridad inferior” –ficción que es hoy espectralmente funcional a las nuevas gramáticas políticas y económicas del capitalismo mundializado, esa “globalización” que no es sino imperialismo y colonialidad del capital.

Los procesos clasificatorio/jerarquizantes de *racialización* y *etnificación* operan así como condiciones de posibilidad suficientes para violentar a los inmigrantes por su “alteridad” e “inferioridad”: maltratarles, explotarles, abusarles sexualmente, castigarles y abandonarles. La materialidad de este proceso se objetiva en estructuras sociales –discursivas e institucionales– estructurantes de unas subjetividades cuyo comportamiento discriminatorio y violento se suscita en relación con los índices más o menos cruzados de *alteridad* racial/cultural (identidad, ideal de la *comunidad pura*) y *desviación* respecto de la moral social local –son más o menos trabajadores, más o menos extrovertidos, más o menos disipados y calientes, etc. (normalización, ideal de la *comunidad disciplinada*).

Como ya hemos adelantado, el libro da cuenta de algunas claves para el despliegue de una *política antirracista*: un posicionamiento *cosmopolítico* por una “ciudadanía transnacional” y la libre movilidad. Ya no el extranjero como enemigo, sino el extranjero como ciudadano: *ciudadanía común*. Se trata de una posible democratización de la ciudadanía, versus la producción soberana de la misma en base a la partición amigo/enemigo en cualquiera de sus modulaciones. Hace pocos días, en Santiago de Chile, hubo uno de tantos episodios cotidianos de violencia policial contra “inmigrantes”, en este caso contra un joven haitiano bajado a golpes del Transantiago por no pagar su pasaje, y contra un joven venezolano que intervino para defender de la prepotencia policial al castigado: en este caso se expresa espontáneamente una actitud y un acto cosmopolita, pues un extranjero defiende a otro extranjero cuya “ciudadanía” se haya violentamente negada por la discriminación racista y xenófoba de los policías que operan la “fuerza del orden” en nombre de los antes señalados sueños políticos de la *sociedad disciplinada* y la *comunidad pura*. Se trata aquí de una alianza solidaria de extranjeros en su diferencia, constituyendo así una *clase no-clase* –al modo en que Marx define al “proletariado” en la introducción a su crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Lo mismo se expresa en el activismo de movimientos como Acción Migrante, pero como articulación política; y otro tanto se expresa en libros como el que aquí presentamos, que nace de la performatividad de una potencia común de pensamiento y poesía migrantes.

Llegando al desenlace abierto del libro, nos encontramos con un escrito de Emma Villazón que indaga el modo en que se juega en algunos exponentes de la crítica literaria y social de la primera mitad del siglo XX, en Bolivia, un dife-rendo pensante sobre la relación entre literatura y nación.¹⁰ La cuestión quedaría formulada así: ¿nacionalismo o cosmopolitismo? Emma señala destacadamente hacia una obra poética publicada en 1936 por la escritora orureña Hilda Mundy,

10 Villazón, Emma, “Hilda Mundy y Carlos Medinaceli: dos escritores en conflicto. A propósito de ‘vanguardia’ y ‘nación’ en Bolivia”, en: Ajens, Fielbaum & Zuchel (editores), *Contrabandos. Escrituras y políticas en la frontera entre Bolivia y Chile*, Editorial Communes, Viña del Mar, 2016, p. 219 y ss.

que lleva por título *Pirotecnia. Ensayo miedoso de literatura ultraísta*. Allí luce la figura cosmopolita de la vida migrante a la que antes aludíamos, pero a la luz de una analogía con la escritura: la vida como una escritura que es “atentado a la lógica”, que desbarata toda identidad para abrirla a la rica diferencia, que “no tiene lugar ni filiación en el campo bibliográfico”.¹¹ Una vida ingobernable que cuestiona el texto soberano de la frontera que clasifica, divide y jerarquiza a la vida soberanamente capturada. Una vida migrante que se la juega por un “ambiente mestizo”,¹² sin trascendental, más allá de todas las subsunciones de lo múltiple en lo uno de “la nación”, de “lo latinoamericano” o de “lo occidental”. O como dice Andrés Ajens, en sus palabras sobre la poesía de Emma: la vida común es “nunca algo fijo, cerrado, sin más dado, sino cada vez (...) por venir”.¹³ En camino y llegando, como vienen los inmigrantes, y con ellos la nueva comunidad que viene llegando y no deja de venir.

11 Cfr. Villazón, cit., p. 224.

12 Ibidem, p. 238.

13 Ajens, Andrés, “Siete fechas para Emma”, en: Ajens, Fielbaum & Zuchel (editores), “*Contrabandos. Escrituras y políticas en la frontera entre Bolivia y Chile*”, Editorial Communes, Viña del Mar, 2016, p. 244.

Revista *Estudios Bolivianos*

La misión del Instituto de Estudios Bolivianos es impulsar la investigación multidisciplinaria según programas y proyectos, tendiendo a integrar la docencia y la interacción social con la investigación. La entidad realiza trabajos en ciencias sociales y humanidades para elevar el nivel académico de la enseñanza, posibilitando un aprendizaje activo y fomentando la ejecución de proyectos según las necesidades sociales de la comunidad, tanto en el contexto local como nacional y universal. La visión del Instituto de Estudios Bolivianos establece constituirse en la principal unidad académica de planificación, ejecución y evaluación de la investigación en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

Estudios Bolivianos es la revista semestral del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad Mayor de San Andrés. En esta revista se publican, entre los meses de junio y diciembre de cada año, artículos sobre investigaciones originales promovidas por el Instituto de Estudios Bolivianos, las diferentes carreras de la FHCE, otras instituciones nacionales e internacionales, así como iniciativas de investigación particulares. Incluye secciones dedicadas a la investigación y la reseña de libros.

La **misión de la revista *Estudios Bolivianos***, desde su creación en 1995, es difundir la producción intelectual disciplinar, inter y multidisciplinaria, aportando a la comunidad de investigadores que trabajan en campos relacionados con la filosofía, la literatura, la historia, la lingüística, la educación, las ciencias de la información, el turismo y la psicología.

Las normas editoriales de la Revista *Estudios Bolivianos* son las siguientes:

1. *Originalidad de los artículos.* Se establece que sólo se considerarán para su publicación investigaciones originales e inéditas. En este sentido, el autor es responsable de la originalidad del texto presentado para su publicación. Sólo excepcionalmente se aceptarán textos ya publicados previa conformidad de la dirección editorial de la revista o libro donde fueron publicados previamente.
2. *Extensión de los artículos.* Las contribuciones a la Revista respetarán la siguiente extensión: a) para los artículos monográficos: de 20 000 a 50 000 caracteres con espacios (bibliografía incluida); b) para los artículos de in-

vestigación general (concluida o en desarrollo, parcial o total): de 20 000 a 50 000 caracteres con espacios (bibliografía incluida); c) para las reseñas de libro: de 6000 a 14000 caracteres con espacios.

3. *Formato de presentación de los originales.* Se enviarán o entregarán las contribuciones en tamaño carta, con márgenes normales, en el tipo de letra *Times New Roman* 12. En los artículos, los cuadros, ilustraciones o gráficos o mapas serán numerados y serán referidos en el texto entre paréntesis.
4. *Identificación del artículo.* Cada artículo debe contener necesariamente la siguiente información: a) el título en español y en inglés (se recomienda un máximo de 12 palabras en cada lengua); b) una presentación académica del autor o del responsable principal a pie de página (máximo de 100 palabras), esta presentación incluirá: la formación, el grado académico, la adscripción institucional, principales publicaciones, el correo electrónico, la ciudad y el país; c) el resumen en español y en inglés del contenido del artículo (máximo 100 palabras en cada lengua); d) palabras clave en español y en inglés que describan el contenido del texto (máximo cinco en cada lengua).
5. *Formas de referencia bibliográfica.* Todos los originales se entregarán de acuerdo con el sistema Harvard-APA. Cada convocatoria de nuestra revista especifica las variaciones que los autores deben tomar en cuenta al redactar sus aportes.
6. Se enviarán los artículos hasta fines del mes de abril para el número de *Estudios Bolivianos* que corresponda al primer semestre; y hasta fines del mes de octubre para el número del segundo semestre. La dirección electrónica que recibirá las contribuciones es la siguiente:
revistaestudiosbolivianos@gmail.com.

En el sitio web del Instituto de Estudios Bolivianos (www.ieb.edu.bo), se publicará regularmente el llamado a contribuciones precisando el contenido temático de los próximos números de la Revista.

La presente edición se terminó de imprimir
el mes de junio de 2018, en los talleres de la imprenta y editorial
del Instituto Internacional de Integración
Convenio Andrés Bello
Telf. 2410401 - 2411041
Ciudad de La Paz