

Digresión sobre el límite de la dialéctica, a propósito de José Revueltas y *El apando*

*Digression on the Limits of Dialectics,
Regarding José Revueltas and The Hole*

Carlos A. Garduño Comparán*

Resumen: El texto desarrolla una digresión sobre la función que tuvo la literatura para José Revueltas, en el marco del pensamiento dialéctico y su lucha política, frente a las medidas de encarcelamiento impuestas por el sistema sobre él y otros militantes, bajo la hipótesis de que podemos encontrar su concreción en *El apando*. La digresión recorre los siguientes momentos: A través del estudio clásico de Michel Foucault, en *Vigilar y castigar*, sobre la implementación de las cárceles, se discute el significado histórico de la problemática que Revueltas pretende representar. A continuación, a través de la noción de *homo sacer* desarrollada por Giorgio Agamben, se intenta precisar la dimensión metafísica de la cuestión. Finalmente, se discuten las dificultades de la pretensión de representar tal dimensión, a partir de observaciones realizadas por el mismo Revueltas y de los desarrollos de Slavoj Žižek en *Menos que nada*.

Palabras clave: José Revueltas, El apando, Materialismo, Dialéctica, Representación.

Abstract: The text develops a digression on the role that literature played for José Revueltas, within the framework of dialectical thought and his political struggle, in the face of the imprisonment measures imposed by the system on him and other militants, under the hypothesis that we can find its concretion in *The Hole*. The digression is carried out as follows: The historic meaning of the problem that Revueltas intends to represent will be discussed through Michel Foucault's classic study on imprisonment in *Discipline and Punishment*. Next, the metaphysical dimension of the issue will be specified through the notion of *homo sacer* developed by Giorgio Agamben. Finally, the difficulties to represent such a dimension will be discussed, based on observations made by Revueltas himself and on the developments of Slavoj Žižek in *Less than Nothing*.

Keywords: José Revueltas, The Hole, Materialism, Dialectic, Representation.

*Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades, México, eidoshumanidades1@gmail.com

RECEPCIÓN: 04/07/2024

ACEPTACIÓN: 08/12/2024

Introducción

Hay escritores que utilizan su capacidad imaginativa para crear ficciones que les permiten representar mundos y experiencias que son ajenas a su vida cotidiana. Hay otros, como José Revueltas, en los que la literatura es una extensión de su existencia, que cumple una función específica en coherencia con sus facetas sociales y políticas. Revueltas fue escritor en la misma medida en que fue activista, militante y revolucionario. Su filosofía fue el marxismo, la cual descubrió en su adolescencia de manera autodidacta tras abandonar la educación formal y decidirse a buscar la verdad por sí mismo. Irónicamente llegó a ella mientras ahondaba en sus inquietudes teológicas acerca de la existencia de Dios y el sentido de los textos religiosos con relación a las injusticias del mundo.

En tanto marxista, Revueltas recurre al materialismo dialéctico para interpretar el lugar que debe asumir en el desarrollo histórico de la lucha de clases del lado de los desposeídos, con cuyo destino se comprometió a pesar de provenir de una familia ilustre en el horizonte cultural mexicano y haber logrado convertirse en una de las principales referencias literarias del país. Hay de hecho ciertos paralelismos entre su desarrollo intelectual y el del mismo Karl Marx. Aunque ambos nacieron en el seno de la burguesía, lo cual les permitió acceder a la alta cultura, su convicción político-filosófica y su proverbial coherencia los marginó social y económicamente, al grado del exilio, en el caso de Marx, y el encarcelamiento, en el de Revueltas. Michel Foucault nos diría que la producción autónoma de saber, característica de su pensamiento, los enfrentó a la *episteme* del régimen de control imperante, el cual respondió con técnicas de control particularmente violentas, en el convulso marco de guerras y movimientos revolucionarios.

En este artículo, mi intención es mostrar qué función tuvo la literatura para Revueltas, en el marco del pensamiento dialéctico y su lucha política, frente a las medidas de encarcelamiento que el sistema impuso sobre él y los suyos, bajo la hipótesis de que podemos encontrar su concreción en *El apando* de 1969. Como se mencionó, el destino de Revueltas quedó marcado desde la adolescencia al marginarse del sistema de producción de saberes y de sus métodos de control, lo cual lo ubicó en la categoría de lo no controlado y lo volvió una amenaza latente, frente a la cual el sistema se creyó justificado de aplicar medidas disciplinarias y de control.¹ Aunado a ello, su ingreso al entonces clandestino Partido Comunista a los 15 años, le valió una estancia de seis meses en la correccional, en 1929, por haber asistido a un acto de protesta. Tres años después, debido a sus actividades militantes, como su participación en la

huelga de los trabajadores de Nuevo León, terminó recluido durante cuatro meses en la prisión de las Islas Marías, a la cual regresó dos años después a cumplir una condena de nueve meses. Como fruto del análisis y reflexión de estos encierros, escribió la novela *Los muros de agua*, publicada en 1941, donde da cuenta de la arbitrariedad, la violencia y la injusticia que sufren los reclusos. Treinta y cuatro años después de su última estancia en las Islas Marías, tras varios desencuentros con el Partido y la Liga Leninista Espartaco –de los que fue expulsado–, en una constante y rigurosa crítica al rumbo del comunismo en el mundo –del cual vislumbraba su fracaso por el autoritarismo y dogmatismo de sus regímenes y organizaciones–, en el marco de las protestas estudiantiles del 68 a las que apoyó incondicionalmente, fue nuevamente detenido y esta vez condenado a 16 años de prisión en la cárcel de Lecumberri (aunque salió tres años después con libertad bajo palabra). El relato de *El apando* fue el producto más destacado de esta última estancia, el cual representa, junto con algunos otros textos breves –“El reajo del yo” de 1969, “Ezequiel o la matanza de los inocentes” de 1969, “Hegel y yo” de 1973–, su comprensión madurada de la naturaleza del sistema, cuya expresión material se concreta en sus cárceles, como síntoma que revela la verdad de su funcionamiento.²

En la actualidad, las Islas Marías y Lecumberri han dejado de funcionar como prisiones, tras ser convertidos en centro turístico y archivo respectivamente. Incluso, durante el actual gobierno, se creó en las Islas Marías un centro cultural en honor a Revueltas con el nombre de su novela *Los muros de agua*, con el mensaje de no permitir nunca más que el sistema persiga y encarcele a sus opositores políticos. Tal fachada de buenas intenciones y corrección política, no debiera llevarnos a suponer que hemos superado esas épocas de medidas brutales y, más bien, en una actitud de sospecha marxista, deberíamos criticarla como forma de encubrimiento que pretende ocultar precisamente lo que la literatura de Revueltas nos muestra acerca de la dialéctica en función de la cual se estructura el sistema y que sigue siendo tan vigente como en su época.

La cuestión, por tanto, es qué es lo que encontramos en *El apando*, cuyo significado refiere a ese lugar inhumano que funciona como área de aislamiento en las cárceles y que Revueltas se esfuerza por representar en su texto como núcleo en torno al que se estructura la lógica represiva del sistema. Para desarrollar este punto y ponerlo en perspectiva, realizaré una digresión que recorrerá los siguientes puntos: En un primer momento, con base en el estudio clásico de Foucault, en *Vigilar y castigar*, sobre la implementación de las cárceles como técnicas disciplinarias de las sociedades que emergieron a finales del siglo XVIII bajo un espíritu liberal,

discutiré el significado histórico de la problemática que Revueltas pretende representar. A continuación, a través de la noción de *homo sacer* desarrollada por Giorgio Agamben, intentaré precisar la dimensión metafísica de la cuestión, la cual debe pensarse en función del marco legal requerido para sostener la noción de soberanía moderna. Finalmente, discutiré las dificultades propias de la pretensión de representar tal dimensión, que se ubica en los límites del lenguaje y la inteligibilidad dialéctica, a partir de algunas observaciones realizadas por el mismo Revueltas en el prefacio que añadió en 1961 a *Los muros de agua* y de los desarrollos de Slavoj Žižek sobre el problema de representar aquello que no puede figurar como contenido de nuestros enunciados, sino tan sólo mostrarse a través de la posición de enunciación del sujeto, los cuales forman parte de su proyecto de refundación del materialismo dialéctico en *Menos que nada*.

Al abordar a un autor como Revueltas, se debe evitar la tentación de quedar atrapados por su estética y su virtuosismo, reduciendo su literatura a un objeto de contemplación autónomo, limitado a su estructura y posibilidades intrínsecas. Mi hipótesis es que, más bien, sus desarrollos literarios deben ser vistos como tentativas de representación de dimensiones que trascienden el texto, con el fin de abonar a la comprensión dialéctica de los fundamentos materiales de la realidad.³ Para él, “solo sobre la línea de este realismo dialéctico-materialista se podrá llegar a escribir en nuestro país la gran novela mexicana”, porque en ello vislumbra el camino donde la literatura puede vincularse con un proyecto de transformación de la realidad, para “romper los moldes sociales que traban el desarrollo humano” (Revueltas, 1979a: 12) y superar con ello el aislamiento y las limitaciones en que el escritor burgués suele producir.

La materialidad del encierro carcelario, su dimensión metafísica y su representación

En *Vigilar y castigar*, Foucault (2004) muestra que las cárceles son una técnica propia de las sociedades que surgieron a raíz del proceso de modernización, a finales del siglo XVIII tras el triunfo de la Revolución Francesa. Anteriormente, se encerraba a los miembros de la población vinculados con actividades criminales en calabozos para ser castigados a través de suplicios públicos que tenían una función disuasiva; entre más grave era el crimen, más cruel era el tormento. Las cárceles, en cambio, fueron concebidas bajo un criterio utilitario de maximización de los recursos, con relación a un sistema económico que iba a entrar en la fase industrial y que era justificado por una ideología liberal. En un espíritu humanitario, se aborreció la crueldad de los suplicios, así como los encierros cuya intención declarada fuera la de castigar y torturar a los

presos, y se planteó la necesidad de crear centros que educaran y capacitaran a los reclusos para que pudieran reintegrarse de manera productiva a la sociedad. Propuestas arquitectónicas como la del panóptico de Jeremy Bentham (1989),⁴ para el diseño de cárceles, escuelas, asilos, hospitales, etc., fueron pensadas para moldear el carácter de los internos mediante la vigilancia y el escrutinio público, sin violentar directamente sus cuerpos.

Foucault destaca, sin embargo, que desde sus inicios abundan las críticas a estos métodos por ser incapaces de disminuir la criminalidad; de hecho, la tendencia histórica predominante ha sido que, tras su implementación, la criminalidad ha ido en aumento. En un texto escrito en Lecumberri, presentado ante la *audiencia de derecho de la vista de sentencia* en 1970, Revueltas (2014a) cita una observación de Marx que puede ayudarnos a entender la naturaleza del problema:

Un filósofo produce ideas; un poeta, versos; un pastor, sermones; un profesor, manuales, etcétera. Un criminal produce crímenes.

Si se considera más de cerca la relación existente entre esta rama de la producción y el conjunto de la sociedad, será posible librarse de muchos prejuicios. El criminal no produce solamente crímenes, sino también el derecho penal, el profesor que da clases sobre el derecho penal e incluso el inevitable manual en que ese profesor condensa su doctrina para que resplandezca la verdad. Se produce pues un aumento de la riqueza nacional, y ello sin contar el placer que experimenta el autor. El criminal produce además la organización de la policía y de la justicia criminal, los guardias, los jueces, los verdugos, los jurados, las diversas profesiones que constituyen otras tantas categorías de la división social del trabajo, desarrollando las facultades del espíritu, creando nuevas necesidades y nuevas maneras de satisfacerlas. La simple tortura ha suscitado las más ingeniosas invenciones mecánicas y da ocupación a una multitud de honestos obreros en la producción de esos instrumentos.

El criminal produce una impresión, ya sea moral o trágica; de este modo suscita los sentimientos morales y estéticos del público. Aparte de los manuales sobre el derecho penal, del código penal y de los legisladores, produce arte, literatura, novelas e, incluso, tragedias. El criminal aporta una diversión a la monotonía de la existencia burguesa; la defiende contra el marasmo y hace nacer en ella esa inquieta tensión y esa agitación del espíritu sin las cuales el estimulante de la concurrencia terminaría por abotarse. El criminal da, pues, un nuevo impulso a las fuerzas productivas (273-274).⁵

Lejos de que el sistema funcione para eliminar el crimen, lo cierto es que ha producido toda una industria alrededor de él, como bien sabía Revueltas, quien trabajó como guionista de cine,⁶ en cuyas historias el criminal figura como uno de los personajes más seguidos y redituables; porque para el sistema, el problema no es uno moral de procurar el bien y evitar el mal, sino de maximización económica; y qué duda cabe que todo lo que gira alrededor del crimen es sumamente lucrativo. Lejos de que el crimen obstaculice la producción, se ha de hecho erigido

como uno de sus mayores incentivos. Ya lo indicaba Foucault: “La prisión hace posible, más aún, favorece la organización de un medio de delincuentes, solidarios los unos de los otros, jerarquizados, dispuestos a todas las complicidades futuras” (2004: 271). Son como clubes que, en vez de evitar la trasgresión de la ley, tienden a organizarla en una estrategia de sometimientos, como mecanismo de dominación: “La penalidad sería entonces una manera de administrar los ilegalismos, de trazar los límites de la tolerancia, de dar cierto campo de libertad a algunos, y hacer presión sobre otros, de excluir una parte y hacer útil a otra; de neutralizar a éstos, de sacar provecho de aquellos” (2004: 277), lo cual tiene además claros componentes de clase, raza o género.

Las cárceles, pues, no son centros humanitarios, sino de control político y de administración de los recursos vinculados al crimen o a los elementos marginados por la misma estructura legal de la sociedad, basados en cierta idea de productividad económica. Como en *La colonia penitenciaria* de Franz Kafka (2019), nunca queda claro qué relación tienen sus mecanismos con la justicia, aunque siempre parecen ser imprescindibles para sus administradores, quienes en su labor justifican su existencia y su lugar en el sistema. Revueltas (2014b) mismo le intentó aclarar a Octavio Paz, en una famosa carta escrita desde Lecumberri, que los estudiantes y él estaban presos, no por los cargos que se les imputaron, por haber atentado contra la justicia o haber transgredido una ley racionalmente reconocible por cualquiera, sino por el simple hecho de ser jóvenes, por leer y escribir poesía, por pensar libremente. Es decir, por no poner sus cuerpos, su espíritu y su obra al servicio del sistema; por tratar de existir al margen del modo de producción imperante, lo cual se convierte en sí mismo en una forma de resistencia. De ahí la constante insistencia de Revueltas (2014), en los distintos textos escritos en Lecumberri, de que se le llamara preso político y no criminal. Su resistencia consistía en distinguir claramente lo que acontece en la cárcel y discernir aquello que, en tanto síntoma, expresa del orden impuesto. De ahí la relevancia fundamental de la dialéctica, a la cual la literatura debía ofrecer una valiosa herramienta para representar la situación.

Lo que tenemos entonces es que las cárceles justifican ideológicamente su existencia como centros de reformatión bajo un criterio abstracto de bondad, pero materialmente implementan una serie de mecanismos disciplinarios que lejos de favorecer la educación o la reintegración social, van de hecho en contra de su intención declarada de reducir la criminalidad, generando en cambio un ambiente de coacción violenta donde “todo su funcionamiento se desarrolla sobre el modo del abuso de poder” (Foucault, 2004: 271), con medidas que van desde la vigilancia, la pérdida de intimidad o el aislamiento dentro de la cárcel, a aquellas que

trascienden sus muros, como la residencia forzada, el seguimiento policial, los pasaportes para ex-convictos, etc. Así, las consecuencias de sus métodos llevan a vagancia, desempleo, destierro, anti-sociabilidad y, finalmente, a la reproducción de la criminalidad.

Foucault (2004) identifica cuatro elementos característicos de esta dinámica viciosa y contradictoria: 1) Siempre hay un suplemento disciplinario, como un exceso de poder o una intervención violenta desde una posición de superioridad sobre la voluntad de los presos. 2) Este poder se implementa a través de una racionalidad penitenciaria, que desarrolla su propia técnica y objetividad. 3) Lejos de combatir o contener la criminalidad, funciona como su prolongación e incluso acentuación, en una especie de eficacia invertida. 4) Siempre se presenta públicamente bajo la forma de una idealidad o un desdoblamiento utópico, como proyecto de reforma individual y social (276).

Ahora bien, si a todas luces el sistema carcelario es contradictorio, ¿por qué se ha mantenido durante tanto tiempo? Porque, como apunta Foucault, en esa contradicción “tal sistema carcelario enraizaba profundamente y ejercía funciones precisas” (2004: 276). La enseñanza de la dialéctica desde su origen hegeliano es precisamente que lejos de que las contradicciones entorpezcan el funcionamiento de los sistemas, son la base misma de su desarrollo, a costa, claro, no sólo de la opacidad y del abuso de poder, sino del sacrificio o la destrucción de sus recursos, sus fuerzas productivas y sus miembros, de manera individual y colectiva. Como indicó elocuentemente Walter Benjamin (2008), todos los bienes culturales deben su existencia “a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie” (42). Los innegables logros del sistema capitalista reposan en la violencia de sus métodos de encierro, aislamiento y eventual eliminación.

En algunos fragmentos del diario que escribió durante su estancia en Lecumberri, podemos seguir parte del drama que Revueltas (2014c) experimentó al ser víctima de estos mecanismos. En el encierro, la percepción se altera radicalmente:

El tiempo se me presenta ahora como *mi última vez*, sin que exista nada, ningún dato, ningún razonamiento que pueda alterar el hecho objetivo, inexorable. Si no estuviera en la cárcel, las cosas, obviamente, se plantearían de un modo distinto. En libertad no tendría que enfrentarme al problema de lo que debe optarse por última vez; la esencia de la libertad está precisamente constituida por la riqueza de sus opciones, riqueza que, dicho en términos abstractos, solo se reduce a sus límites más extremos ante la inminencia de la muerte, y si esa distancia es próxima o lejana. El problema consiste, aquí, en que la no-libertad representa una forma de la muerte, una inminencia constante de la muerte, que se renueva cada día, durante los años que sean, por

el hecho de que el número de opciones que pueden asumirse en la cárcel es tan enormemente reducido como el que le queda a una persona emplazada a morir dentro de la semana o el mes que siguen a la última advertencia (248-249).

La comprensión dialéctica de la naturaleza del sistema requiere, como hemos señalado, no sólo el análisis de su faceta pública, sino del obscuro reverso sobre el que se sostiene y que en este caso se materializa en el encierro y la terrible experiencia de la anulación de la libertad, como la inminencia de la muerte, lo cual nos permite trasladar la discusión, del análisis del desarrollo histórico de sus mecanismos, al nivel metafísico donde lo que se pone en juego es la condición humana misma en los límites de su inteligibilidad. En cierto sentido, como señaló García de la Sienra (2016), Revueltas adoptó en la cárcel la actitud de una especie de fenomenólogo que metódicamente fue depurando el contenido de su percepción para elaborar una ontología carcelaria como base de su dialéctica. Pero también, y quizá de manera más precisa, puede considerársele un testigo superviviente, como indica Giorgio Agamben (2005) en referencia a Primo Levi.⁷

Lo que sobrevive a la experiencia de reclusión es aquello de lo cual intenta dar cuenta el superviviente y que de hecho lo define, en el intento desesperado de resistir la amenaza de la muerte y de soportar el transcurrir del tiempo sin libertad ni opciones. Esto, según Agamben (2005), consiste en todo lo que de la acción humana se sustrae al derecho, “todo aquello que la sustrae radicalmente del proceso” (16). El testigo busca ofrecer un lugar a esta verdad y denunciar que la justicia está ausente del proceso que juzga de manera ambigua y se convierte en sí mismo en la pena, como podemos apreciar, por ejemplo, en los textos de Kafka (2013). Para hacerlo, el testigo refiere a lo que Levi (1989) denominó *zona gris*, como espacio exterior a la culpa y la responsabilidad jurídica en el cual se desarrolla la normalidad de las zonas de exclusión; una normalidad en medio del horror, una especie de *banalidad del mal*, representada, entre otros, por los colaboradores de la empresa de exterminio provenientes del mismo grupo a exterminar, cuyo caso típico es el de los *Sonderkommando*, y cuya integración al mecanismo de opresión terminaba generando escenas tan inverosímiles como la de la celebración de un partido de fútbol entre ellos y los SS en pleno campo de concentración, “haciendo apuestas, aplaudiendo, animando a los jugadores, como si en lugar de estar ante las puertas del infierno el partido se estuviese jugando en el campo de una aldea” (515).

¿Cómo es posible esta integración paradójica entre víctimas y victimarios, presos y guardias, terror y normalidad? De acuerdo a Levi (1989), no se trata meramente de un proceso de dominación, donde se impone la voluntad de unos a los otros por la fuerza, ni mucho menos

de uno de convencimiento; para atar a los internos a una situación que contradice la lógica de cualquier elección coherente y voluntaria, hay que “cargarlos de culpabilidad, ensangrentarlos, comprometerlos lo más posible; así habrán contraído con sus jefes el vínculo de la complicidad y no podrán volverse nunca atrás. Esta manera de actuar es conocida en las asociaciones criminales de todos los tiempos y lugares, siempre practicada por la mafia” (503).⁸ Además, en tales condiciones encontramos una graduación de variados matices y motivaciones: “terror, seducción ideológica, imitación servil del vencedor, miope deseo de poder (aunque se trate de un poder ridículamente limitado en el espacio y en el tiempo), vileza e, incluso, un cálculo lúcido dirigido a esquivar las órdenes y las reglas establecidas. Todos estos motivos [...] han sido en parte el origen de esa franja gris” (504).

Ahora bien, Revueltas, como Levi, no solo pretende testimoniar su vivencia o dar cuenta de su posición en tal espacio, sino que intenta mostrar la profundidad del abismo al que pueden llegar esas zonas de aislamiento, aun cuando él mismo no haya descendido ahí. Por ello, su testimonio tiene que asumir una especie de imposibilidad: la de testimoniar lo *intestimoniable*, la experiencia de deshumanización radical que en Levi (1989) apunta a los *Muselmänner*, término con el que los veteranos en el *Lager* designaban a los internos débiles, destinados al exterminio:

Su vida es breve pero su número es desmesurado; son ellos, los *Muselmänner*, los hundidos, los cimientos del campo, ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla (120-121).

En el horizonte marxista de Revueltas, ese lugar es ocupado por los *lumpen*, aquella masa marginada incluso de las esferas más indignas del proletariado, que deambula alrededor de las estructuras productivas de nuestras sociedades como mayoría silenciosa, a la que Marx y Engels (2004) califican como: “ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad, [que] puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida, está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras” (38).

Los personajes de *El apando* son esos habitantes de la región inferior de la *zona gris*, y no los bellos estudiantes poetas, héroes del auténtico comunismo, encarcelados injustamente, con los que de hecho convivió Revueltas en el encierro. Lo decidió así porque la verdad del sistema va más allá de la injusticia que él y los suyos sufrieron, y que fácilmente puede llevar a una

literatura autoindulgente y reivindicatoria –como su texto “Ezequiel o la matanza de los inocentes”, que Revueltas (1981a) dedicó a su compañero de celda Martín Dozal, o incluso los *Los muros de agua* (1979), donde los protagonistas también son los *inocentes*, los presos políticos sufriendo el odio de la sociedad.

Homo sacer es el término con que Agamben (1998) refiere a estas figuras segregadas a causa de la estructura legal del sistema, como polo opuesto con relación al que se perfila la soberanía de los Estados. Tomado del léxico jurídico-religioso romano, sin duda es afín al modo en que Revueltas suele representar las cosas a través del materialismo dialéctico y las referencias bíblicas. Tal noción de sacralidad se opone a la consagración de los ritos y señala a una especie de víctima que puede ser asesinada impunemente. Es decir, apunta a una doble exclusión, legal y religiosa, como base sobre la que se asientan los derechos del soberano de disponer de la vida y la muerte a voluntad.

Parafraseando a Benjamin (2008), se trata del eje fundacional del sistema en que el Estado de derecho coincide con el de excepción. Por ello, para Agamben (2005), “la filosofía puede ser definida como el mundo contemplado en una situación extrema que se ha convertido en regla” (51); como una noción de sacralidad que refiere a “la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma *homo sacer* designa algo como la relación ‘política originaria’, es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana”. Se trata, en suma, de la “formulación política originaria de la imposición del vínculo soberano” (Agamben, 1998: 109), con relación a la cual podemos preguntarnos, cómo en la contemplación de los *Muselmänner*, los leprosos (como mencionaremos a continuación) o los presos más marginados: “¿[c]úal es el sentimiento último de pertenencia a la especie humana? ¿Y existe algo que se asemeje a tal sentimiento?” (Agamben, 2005: 60).

El *apando* es la representación de este lugar sagrado, quienes son aislados ahí se han convertido en *homines sacri* y el más sagrado de todos es apodado “el Carajo”, cuyo mote habla elocuentemente de su miserable condición. La geometría del espacio descrito por Revueltas (1980), de cierta forma refiere al *panoptismo* de Lecumberri, con sus crujías, claustros y pasillos conectados estratégicamente para administrar la circulación de los presos a través de un sistema de puertas que asemejan el callejón de la plaza de toros, donde se dirige de manera controlada al animal. Pero también recuerda a la estructura concéntrica de los círculos del infierno en la *Divina comedia* (Alighieri, 2012), donde se organizan por niveles los suplicios de acuerdo con el pecado cometido, y donde el *apando* ocuparía el lugar del círculo más profundo, que parece

tener como residente permanente al Carajo. Así, lejos de que el bienintencionado diseño de Bentham materialice la *mathesis*, como luz de la razón que entra en todas las celdas para guiar el alma de reclusos en su búsqueda del bien, se trata de una geometría infernal que los somete, asfixia y rebana en fragmentos donde se complica identificar todavía algo humano.

El problema, por supuesto, es cómo representar ese núcleo no-humano de nuestros sistemas de dominación. En el prefacio que añadió en 1961 a *Los muros de agua*, Revueltas (1979) discute la cuestión. De entrada, señala que una novela no puede ser un reflejo directo de la realidad, pues en tanto producto literario, es una realidad imaginada. Ahora bien, lejos de que esto sea un obstáculo, nos coloca frente a una oportunidad, porque “la realidad siempre resulta un poco más fantástica que la literatura”. No se trata, entonces, que la literatura no pueda estar a la altura de la realidad, como si ésta se mostrara de manera evidente y con claridad; más bien, estamos siempre tratando con dos tipos de fantasía: “la realidad literalmente tomada no siempre es verosímil, o peor, casi nunca es verosímil. Nos burla, nos ‘hace *desatinar*’ (como tan maravillosamente lo dice el pueblo en este vocablo de precisión prodigiosa), hace que perdamos el tino porque no se ajusta a las reglas; el escritor es quien debe ponerlas” (4).

No es que la realidad responda a un orden o sistema de reglas y que el escritor deba imitarlas, sino que, en la estupefacción, al enfrentar esa realidad no apta para la vida humana, el escritor debe poner las reglas para representarla y posibilitar su crítica y la reflexión. Tal realidad, Revueltas (1979) la denomina *lo terrible*: “lo terrible es siempre inaparente. Lo terrible no es lo que imaginamos como tal; está siempre en lo más sencillo, en lo que tenemos más al alcance de la mano y en lo que vivimos con mayor angustia y que viene a ser incomunicable por dos razones: una, cierto pudor del sufrimiento para expresarse; otra, la inverosimilitud: que no sabremos demostrar que aquello sea espantosamente cierto” (4).

Lo no-humano está en lo más inmediato, lo cual es inaparente e inverosímil; lo vemos frente a nosotros y no lo podemos creer, comprender o aceptar. Revueltas llegó a tal conclusión al visitar la leprosería de Guadalajara, donde pudo presenciar un fenómeno análogo a los descritos por Levi: el horror que se vive como normalidad cotidiana. Por ello, la máxima de la literatura de Revueltas (1979), en referencia a *Guerra y paz* de Tolstoi (2011) es “no negarse jamás a ver, no cerrar los ojos ante el horror ni volverse de espaldas por más pavoroso que nos parezca” (4).

En específico, lo que Revueltas (1979) pudo contemplar ahí le dio la clave para entender qué es el *realismo* en literatura, qué es lo que ésta puede representar: “puso de relieve ante mí la frontera que existe entre la realidad y la literatura” (5). Entre ambas dimensiones hay un vínculo,

pero también un límite que puede ser entendido como una frontera. ¿Cómo cruzarlo entonces? “Bien. Yo había contemplado una realidad. Pero dudo que esa realidad pudiese ser transformada en una ficción literaria convincente. Era excesivamente superabundante” (10). Si lo que se pretende es reflejar esa realidad, como su espejo, a modo de reportaje, el producto será siempre insuficiente porque el horror que caracteriza al fenómeno a representar es excesivo. La *superabundancia* de la realidad requiere un trabajo de composición literaria que la vuelva legible, que la haga *realista* a nuestros ojos, que nos permita ver lo que en el día a día nos negamos a ver. Esos requisitos literarios, sin embargo, no son arbitrarios: “son, digámoslo así, el *modo* que tiene la realidad de dejarse que la seleccionemos” (11).

La *cosa* está en cómo el escritor le agarra el *modo* a la realidad, el cual no es arbitrario, sino adecuado a ella –lo cual nos permite recurrir a la definición clásica de *verdad* como *adaequatio rei et intellectus*–. El *modo* responde entonces al “movimiento *interno* propio de la realidad”, lo cual impone en el escritor “saber cuál es la dirección fundamental, a qué punto se dirige, y tal dirección será, así, el verdadero movimiento de la realidad, aquél con que debe coincidir la obra literaria”. A tal movimiento interno, Revueltas le llama el “*lado moridor* de la realidad”, o también, su lado *dialéctico*, “donde la realidad obedece a un devenir sujeto a leyes” (Revueltas, 1979: 11).

En la leprosería, en concreto, la cuestión era: “Tomar ese material vivo, doliente, desquiciante de los leprosos... pero, ¿cómo? Se me ocurre que tan sólo en el aspecto en que la vida no es lepra [...] porque en efecto, la vida no es lepra, pero más aún, sin que dejen de ser leprosos, porque la vida todavía está en riesgo de caer en la lepra” (Revueltas, 1979: 11). La lepra, como la muerte inminente que acecha al preso en su falta de libertad, son irrepresentables en sí, pero pueden mostrarse, señalarse, insinuarse, con relación a la vida que amenazan, que torturan, que no permiten que se desarrolle, a la que desfiguran, como el cuerpo mismo de los internos.

En el intento de refundación del materialismo dialéctico que Slavoj Žižek (2015) emprende en *Menos que nada*, la primera cuestión que aborda, como Revueltas, es precisamente la de los límites y posibilidades de representación del lenguaje, caso concreto del Holocausto. Al igual que Revueltas, Žižek asegura que lo que ahí sucedió, en esencia, no puede ser documentado, sino sólo representado por el arte: “no es la estetización del Holocausto la que es falsa, sino su reducción a objeto de un informe documental”, porque éste “neutraliza el impacto traumático de los acontecimientos descritos, o como habría dicho Lacan: la verdad posee la estructura de una ficción” (33).

La verdad que investiga la dialéctica no es de corroboración de datos objetivos, sino la del núcleo traumático en función del que el sujeto y su realidad se constituyen. Los elementos estéticos, así, son los medios que permiten representar y, gracias a ello, pensar ese trauma, el horror, la forma interna de la realidad. Por su naturaleza, sin embargo, esa verdad no se puede expresar de manera consistente, sino a través de contradicciones, confusiones, incoherencias: “las mismas deficiencias del relato de un sujeto traumatizado son testigos de la veracidad de su informe, puesto que señalan que el contenido del informe ha contaminado la forma misma del informe” (Žižek, 2015: 35). Si lo que pretende el escritor es informar acerca de la realidad del encierro, la única manera de ser fiel a los hechos es con un relato lleno de *deficiencias*, desde la perspectiva de la coherencia lógica, cuya *contaminación* es un indicio de la verdad del testimonio.

Lo anterior acontece, según Žižek (2015), no sólo por la distinción entre realidad y literatura, sino entre enunciado y posición subjetiva de enunciación. El horror del Holocausto no puede ser enunciado, pero puede mostrarse a través de la enunciación, como un exceso “inscrito en la forma artística, como una extraña distorsión dentro de ella” (35). En referencia a las proposiciones del *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein (2017), esto no quiere decir que la verdad no tenga forma lógica, sino que ésta no puede ser descrita en el enunciado; tan sólo puede ser mostrada, reflejada u ostentada por él, en su enunciación: “no podemos hablar de lo que puede ser mostrado, es decir, aquello que es directamente proporcionado en/por la forma misma del hablar” (36).

Como ejemplo, Žižek (2015) refiere a la novela de Jorge Semprún *El largo viaje* (2011), donde se pretende representar el traslado de judíos al campo de concentración de Buchenwald. Para dar cuenta de la experiencia, el relato tiene que romper el habitual encadenamiento de eventos entre pasado, presente y futuro, mostrando una especie de flujo en que las representaciones conviven en una especie de simultaneidad, donde resulta imposible determinar de manera ordenada el sentido de la vida. La fantasía y las dimensiones temporales se confunden; pero quizá lo más importante es que “podemos ver todo excepto el presente del mismo campo de concentración” (38). El meollo de lo que acontece en el campo nunca es mostrado, pero su inminencia, la muerte en condiciones degradantes, contamina y distorsiona todo el espacio de representación del sujeto, el cual sólo puede ser mostrado a través de su representación literaria.

Por lo anterior, Žižek (2015) sugiere que debería “evitarse la tentación hermenéutica de interpretar estos detalles como símbolos y de investigar su significado oculto: son fragmentos de lo real que asoman y se resisten al sentido” (39). Lo que esta literatura en su ejercicio dialéctico

muestra no puede reducirse a significados o cumplir la función de símbolo; es, en tanto testimonio, la verdad de lo que realmente acontece. Por ello, los testigos siempre están en riesgo de ser considerados locos o enfermos mentales. Su discurso no responde a la estructura del orden simbólico que gobierna el sentido común en nuestra vida cotidiana. Como en la alegoría platónica de la caverna, tendríamos que salir de él, a través del lenguaje mismo, tal como ha sido reconfigurado por el escritor para contemplar la verdad. “Desde un punto de vista platónico, ¿qué consigue un poema sobre el Holocausto? Proporciona una ‘descripción sin lugar’; transmite la Idea del Holocausto” (42). Más allá de todo espacio y tiempo habitables, ofrece para su crítica la forma lógica que determina el movimiento interno de su realidad, el cual le es inherente y da cuenta de lo que es.

Tras este rodeo teórico, vayamos al texto de *El apando*. Su argumento es simple: Hay tres presos reclusos en el apando: Polonio, Albino y el Carajo, todos drogadictos y traficantes, que buscan contrabandear droga en el penal a través de la visita de las atractivas parejas de los primeros, la Meche y la Chata, y la madre del Carajo, quien será la encargada de introducirla, escondida en su vagina, bajo la suposición de que las celadoras se abstendrían de revisarla por respeto a su edad. Aunque ésta logra entrar con la droga, el plan fracasa porque los guardias no levantan el castigo a los presos para que se encuentren con sus visitas. Las parejas reclaman, lo cual lleva a una confrontación violenta entre los guardias y los presos, quienes son sometidos. Al final, el Carajo termina denunciando a su madre con el celador.

En un nivel superficial, el relato puede ser interpretado como una crítica a los abusos de poder sufridos en la cárcel, el cual, casualmente, presenta ciertos paralelismos con el incidente que Revueltas (2014d) y sus compañeros vivieron en enero de 1970, donde las autoridades de Lecumberri parecen haber incitado una trifulca con el fin de justificar el uso de la fuerza contra ellos, no sólo por parte de los guardias, sino de los otros presos. En un nivel más profundo, sin embargo, es necesario indagar en sus elaboraciones literarias.

Desde las primeras líneas del relato se denomina a todos en la cárcel, tanto presos como custodios, *monos no amaestrados encerrados*, de manera que todos los que habitan ese espacio son inexorablemente igualados, más allá de su estatus social o su posición de poder. La cárcel paulatinamente va homogeneizando a todos en una masa uniforme donde la brutalidad se convierte en la única referencia identificable. Revueltas (1980) refiere, por ejemplo, cómo las señoras de alcurnia que visitan a sus internos, al comienzo, se preocupan por “establecer un límite social preciso entre su preso [...] y los presos de las demás personas” (42), pero “a medida que su presencia se hacía más constante en la cola de visitas, la señora de alcurnia iba

modificando poco a poco su actitud y haciendo concesiones a la realidad [...] hasta que por fin entraba a la categoría de las visitantes normales y terminaba por pasar inadvertida” (43). La lógica interna de la realidad, su proceso dialéctico, se impone sobre su ideología hasta someterlas a ellas, como a sus presos, como a los guardias, como a todos los *monos* ahí encerrados, a una misma e inhumana condición.

El término *monos* era usado en la jerga carcelaria para referir a los custodios, pero Revueltas (1980) le da un giro al significado: indica que están encerrados “dentro del Paraíso” (11), lo cual, lejos de cualquier posible redención, o de ser mera ironía, apunta a una regresión a un estado primitivo, fuera de los márgenes de la civilización; a una especie de descomposición monstruosa (Patiño 2022), una línea de fuga que asemeja una *espiral entrópica* (García de la Sienna, 2016: 85-89), donde no es posible establecer una dinámica de orden en función de alguna autoridad respetable. Todo tiende al caos, a la imposibilidad de consolidar un sentido en torno al cual los personajes puedan estructurar su acción. Al leer el texto, lo menos importante es la expectativa que pueda generar el avance de la trama, pues ésta no lleva a ningún lado. Y no puede hacerlo porque en realidad no hay lugar a dónde ir; las posibilidades en el encierro son radicalmente reducidas, al grado del absurdo.

Revueltas (1980) recurre una vez más a la simbología religiosa para representar la disposición corporal de los reclusos en el reducido espacio del apando, al usar la cabeza de Juan el Bautista en la charola de Salomé como analogía: cuando se asoman por la rejilla, lo cual era su único medio de contacto con el resto de la cárcel, es como si su cabeza estuviera separada del cuerpo, como si su existencia se concentrara en ella, dando a entender su fragmentación y reducción absoluta, en la que “[t]odo era un no darse cuenta de nada” (14) y en la que no quedaba nada más que disfrutar de los restos de su cuerpo bajo el influjo de las drogas, como si de su humanidad sólo conservaran su sexualidad en un estado larvario y pre-edípico. Incluso podemos decir que, en estricto sentido, Revueltas no pone ante nosotros personajes, pues sus acciones y motivaciones son tan fragmentarias que no podemos identificar en ellas el carácter de una personalidad. Para darnos una idea de quiénes son o de la situación que están sufriendo, se nos ofrecen memoraciones y anhelos que, en su situación, más que ofrecer explicaciones, fluyen en el relato como fantasías y delirios de tiempos y lugares ausentes. La trama carece de eventos actuales, porque en el encierro no acontece nada; la experiencia intersubjetiva de los internos se reduce a entretenimientos carnales como la danza del vientre de Albino, “que producía tan viva excitación, al extremo de que algunos [...] se masturbaban con violento y notorio afán, la mano por debajo de ropas” (25). Más allá del efímero goce masturbatorio de

estos juegos y de la obnubilación producida por las drogas, no se vislumbra ninguna esperanza; ningún propósito de vida, ninguna relación significativa por la cual proyectar algún plan de acción, que les permita a los reclusos tomar decisiones meditadas y calculadas, fuera de su grotesca maquinación para introducir droga al penal y seguir reproduciendo su dinámica enajenante.

El Carajo simboliza el caso de alienación más extremo; incapacitado en todo sentido para relacionarse de manera significativa con quien fuera, ni siquiera con su madre, permanecía expectante de la ocasión para morir, siempre amagando con suicidarse, pero sin el valor de asestarse el golpe definitivo. Su madre misma lo veía como una especie de aberración sin explicación: “La culpa no es de *nadien*, más que mía, por haberte tenido”, decía; y el narrador agrega que *nadien* es “la suma de un número infinito de significaciones” (Revueltas, 1980: 17).

Este *nadien*, que concentra como significante vacío e indeterminable la culpa por la existencia de lo que representa el Carajo, es a mi parecer el meollo de todo el problema metafísico del que Revueltas intenta dar cuenta, acerca del encierro carcelario, como punto sintomático y lugar de manifestación de la verdad del sistema. No se trata, pues, de la conclusión de una serie de análisis a través de métodos dialécticos, sino de la confrontación con los límites irrepresentables de lo humano, que tan sólo pueden mostrarse a través de las representaciones de la religión y la poesía. A lo que nos enfrentamos en el apando es a lo inconmensurable, reflejado en la puntuación misma del texto, que asemeja un flujo continuo donde nunca se introduce un corte como distinción entre distintos momentos de la trama a través de un punto y aparte que separe en párrafos y permita construir un sentido racional de las acciones de los personajes. El siguiente fragmento sobre la madre del Carajo es elocuente respecto al problema:

hermética y sobrenatural a causa del dolor de que aún no terminaba de parir a este hijo que se asía a sus entrañas mirándola con su ojo criminal, sin querer salirse del claustro materno, metido en el saco placentario, en la celda, rodeado de rejas, de monos, él también otro mono, dando vueltas sobre sí mismo a patadas, sin poderse levantar del piso, igual que un pájaro al que le falta un ala, con un solo ojo, sin poder salir del vientre de su madre, apandado ahí dentro de su madre (Revueltas, 1980: 20).

El apando es el límite radical de la dialéctica que da cuenta del mínimo al que es reducido un hombre en el encarcelamiento, como si no pudiera siquiera salir del saco placentario. Muestra que, aunque la prisión sea una herramienta de control sociopolítico, frecuentemente usada contra la disidencia, termina por anular todo cálculo y medida racional, neutralizando cualquier programa de formación o desarrollo, y reduciendo la existencia al nivel más bajo posible, embrionario, donde ya no queda claro si seguimos tratando con algo humano o sólo con una masa amorfa de órganos que no alcanza a consolidarse en algún ordenamiento social con

sentido. Por ello, no puede ser presentado en una trama convencional de acciones racionalmente motivadas en un entorno de vida cotidiano. En términos hegelianos, podríamos decir que señala la negatividad radical como punto originario y nunca completamente superable, que posibilita el desarrollo dialéctico sólo al ser enfrentado por la capacidad racional como una contradicción que es inherente a la realidad misma, en un deber que no puede ser evadido.

Entonces, si el apando, como verdad del sistema, no puede ser evitado, sino tan sólo contemplado y mantenido a distancia, ¿qué sentido tiene representarlo y exponerlo para su crítica? En contra de las promesas de emancipación de los partidos comunistas y del activismo convencional, Revueltas parece abstenerse de ofrecernos ilusiones. Y tal vez en ello resida su mayor virtud como intelectual, militante y escritor: la lucha que realmente tiene alguna oportunidad es la que resiste a engañarse con falsas esperanzas, mientras la sociedad sigue procesando a sus miembros sistemáticamente, con una lógica inexorable, en prisiones y todo tipo de centros de exclusión. Lo que Revueltas desarrolla en su literatura es, más bien, una herramienta de crítica fundamental que posibilita la conciencia de lo que enfrentamos.

Conclusiones

En la entrada de su diario de Lecumberri del 15 de mayo de 1969, Revueltas (2104e) expresa su rechazo a las visitas que Marco Antonio Morales Montes de Oca realizó durante su encierro, por no tener un carácter político: “Hay que entender que no se viene a visitar al preso político ni por misericordia cristiana ni para darle consuelo: los revolucionarios no necesitamos ni lo uno ni lo otro”. La queja de Revueltas va dirigida hacia esa actitud de la sociedad burguesa, que tiende a enmarcar la situación de los presos como si se tratara de una desventura, una calamidad producto del destino, ante la que no queda más que lamentarse piadosamente y ofrecer auxilio caritativo mientras se reza por que el sufrimiento sea tolerable. “Montes de Oca me visita, en el fondo, con la actitud de un ‘diletante’ que satisface, de una parte, su espíritu amistoso –que yo quiero, agradezco y respeto– y de la otra como una especie de ejercicio catártico para tranquilizar su conciencia de poeta ‘comprometido’” (214). Éste es un falso compromiso para Revueltas, precisamente porque no es político, y tiene como resultado una concepción de la producción poética meramente estetizante, en la provocación de una serie de afectos que no tienen más que la función de permitir al lector y al escritor mismo lidiar con la brutalidad de las realidades que no estamos en condiciones de aceptar y que no queremos ver, manteniéndolas a distancia para conservar la imagen idealizada de nuestro modo de vida.

En Revueltas, en cambio, la poética debe ser concebida como un momento clave del desarrollo del proceso dialéctico, necesario para confrontar de manera crítica la realidad del sistema, como una herramienta de la lucha revolucionaria, la cual constituía todo el sentido de su existencia. Sus textos, pues, han de ser leídos como una representación realista, cuyo contenido consiste en una reconfiguración poética de los hechos para mostrarlos en su justa dimensión. Así es como hemos de entender su materialismo: no como un apego a la percepción objetiva, sino a lo que desde ella nos exige modificar radicalmente nuestra estructura ideológica, apoyada y promovida por los sistemas que administran y controlan nuestro modo de vida.

En este texto se intentó desarrollar el trasfondo teórico de esta empresa político-literaria, el cual puede ser entendido como una contribución a la tradición de pensamiento del materialismo-dialéctico, de la cual Revueltas debe ser considerado uno de sus representantes más ilustres. Se mostraron, además, las razones por las que *El apando* puede ser considerado una de sus expresiones mejor logradas, cuya representación nos remite al origen y límite mismo del proceso de pensamiento, con relación a uno de los síntomas clave del funcionamiento del sistema: las cárceles, como técnica característica de las sociedades disciplinarias y de control.

Finalmente, quiero agregar, a modo de hipótesis, que tal vez una de las aportaciones más relevantes de la dialéctica a la producción literaria, desde su origen hegeliano y quizá también desde el platónico (con su crítica a los mitos y los poetas), es la *refuncionalización* de la simbología teológica. Ya apuntaba Marx (2010) en su introducción a la *Filosofía del derecho* de Hegel, que “la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (7), lo cual permite no sólo superar la estructura ideológica impuesta dogmáticamente por las religiones institucionales, sino apropiarse de sus ricas configuraciones simbólicas para ponerlas al servicio del análisis, la crítica y la lucha. El *homo sacer* de Agamben (1998, 2005), las tesis sobre la historia de Benjamin (2008), el San Pablo de Badiou (1999) como fundador del universalismo o el *cristianismo ateo* de Žižek (2024) son ejemplos contemporáneos de esta estrategia teórica, los cuales funcionan bajo una lógica análoga a las estrategias de representación literaria de Revueltas.⁹

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda I*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. 2ª. edición. Valencia: Pre-Textos.

- Alighieri, D. (2012). *Divina comedia*. Madrid: Alianza.
- Badiou, A. (1999). *San Pablo. La refundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: UACM/Ítaca.
- Bentham, J. (1989). *El panóptico*. México: Premià.
- Bosteels, B. (2005). "Una arqueología del porvenir: acto, memoria, dialéctica". *La Palabra y el Hombre*, no. 134, abril-junio 2005, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 161-171.
- Durán, J. (2002). *José Revueltas: Una poética de la disidencia*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Escalante, E. (1990). *José Revueltas, una literatura del "lado moridor"*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Escalante, E. (1996). Preposteración y alienación generalizada en *El apando* de José Revueltas. En *El cuento mexicano: Homenaje a Luis Leal* (pp. 257-70). México: UNAM, pp. 257-270.
- Fontana-Giusti, G. (2013). *Foucault for Architects*. Londres: Routledge.
- Foucault, M. (1989). "El ojo del poder. Conversación con Michel Foucault". En Bentham, J. *El panóptico* (pp. 9-32). México: Premià.
- Foucault, M. (1999). "La locura y la sociedad". En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (pp. 73-96). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2004). *Vigilar y castigar*. 33ª. edición. México: Siglo veintiuno editores.
- García de la Sienra, R. (2016). *José Revueltas. Una ontología carcelaria. Los relatos del periodo de Lecumberri*. Houston: Literal Publishing.
- Gómez, Y. (2016). "La traición como una síntesis dialéctica negativa en *El apando* de José Revueltas y Felipe Cazals". *iMex. México Interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico*, año 5, no. 10, pp. 118-130.
- González, V. (2012). "PODER, TRASGRESIÓN Y RESISTENCIA EN EL APANDO". *Cauce. Revista internacional de Filología, Comunicación y sus Didácticas*. no.34-35, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 195-207.
- Irizarry, G. (1994). "El discurso esquizofrénico en *El apando* de José Revueltas". *Dactylus*, no. 13, primavera, Austin, The University of Texas at Austin, pp. 102-113.
- Jacob, R. (2023). "El sujeto de derecho y la historia (A propósito de la obra de Giorgio Agamben)". En *El Derecho, lo Sagrado y el Nihilismo. Perspectivas históricas, jurídicas y filosóficas* (pp. 605-630). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Kafka, F. (2013). *El proceso*. Madrid: Akal.
- Kafka, F. (2019). *En la colonia penitenciaria*. Barcelona: Acantilado.
- Levi, P. (1989). "Los hundidos y los salvados". En *Trilogía de Auschwitz* (pp. 475-652). Barcelona: Océano.
- Loza León, J. L. (2023). *José Revueltas. Del cine a la fotoplasticidad narrativa (1929-1941)*. México: UIA.

- Marentes, L. (1995). "José Revueltas' *El apando*: Metaphor of Oppression and Resistance". *Monographic Review/Revista Monográfica*, no. 11, Lubbock, Texas Tech Unbiversity, pp. 258-272.
- Marx, K. (1944). *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. México: FCE.
- Marx, K. (2010). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marx, K., Engels, F. (2004). *El manifiesto comunista*. 4ª. edición. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Negrín, E. (1995). *Entre la paradoja y la dialéctica: una lectura de la narrativa de José Revueltas*. México: UNAM/COLMEX.
- Ortega, A., Cortés, R., Corona, J. (2016). *Los usos de la dialéctica. El pensamiento filosófico de José Revueltas*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Patiño, J. P. (2022). "La monstruosidad como línea de fuga en *El Apando*". *Connotas. Revista De crítica Y teoría Literarias*, no. 25, julio, Hermosillo, Universidad de Sonora, pp. 180-203.
- Pérez, J. F. (2016). "José Revueltas: conocimiento estético y militancia comunista". *Diánoia*, vol. 61, no. 76, México, UNAM, pp. 113-138.
- Popper, K. (1973). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza.
- Popper, K. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Revueltas, J. (1979). *Los muros de agua*. México: Promexa editores.
- Revueltas, J. (1980). *El apando*. 3ª. edición. México: Ediciones Era.
- Revueltas, J. (1981). "El reojo del yo". En *El material de los sueños*. 2ª. edición. (pp. 107-114). México: Ediciones Era.
- Revueltas, J. (1981a). "Ezequiel o la matanza de los inocentes". En *El material de los sueños*. 2ª. edición. (pp. 115-128). México: Ediciones Era.
- Revueltas, J. (1981b). "Hegel y yo". En *El material de los sueños*. 2ª. edición. (pp. 9-24). México: Ediciones Era.
- Revueltas, J. (2014). "Escritos desde la cárcel". En *Obra reunida 6* (pp. 187-300). México: Ediciones Era.
- Revueltas, J. (2014a). "Intervención de José Revueltas en la audiencia de derecho de la vista de sentencia, audiencia celebrada en la cárcel preventiva de la ciudad, del 17 al 18 de septiembre de 1970". En *Obra reunida 6* (pp. 257-279). México: Ediciones Era.
- Revueltas, J. (2014b). "Diario de Lecumberri [8 de febrero de 1970]". En *Obra reunida 6* (pp. 248-249). México: Ediciones Era.
- Revueltas, J. (2014c). "Aquí, un mensaje a Octavio Paz". En *Obra reunida 6* (pp. 215-217). México: Ediciones Era.
- Revueltas, J. (2014d). "Año nuevo en Lecumberri". En *Obra reunida 6* (pp. 223-244). México: Ediciones Era.
- Revueltas, J. (2014e). "Diario de Lecumberri [15 de mayo de 1969]". En *Obra reunida 6* (p. 214). México: Ediciones Era.

- Semprún, J. (2011). *El largo viaje*. México: Tusquets.
- Tolstoi, L. (2011). *Guerra y paz*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (2017). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Gredos.
- Zaramella, E. (2013). “Poder y deshumanización del sujeto en *El apando* de José Revueltas”. Revista Iberoamericana, vol. 79, no. 244-245, julio-diciembre, Liverpool, Liverpool University Press, pp. 1017-1032.
- Žižek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2024). *Christian Atheism: How to Be a Real Materialist*. Londres: Bloomsbury.

Carlos A. Garduño Comparán: Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Investigador posdoctoral apoyado por el CONACYT en la Escuela Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Fonds Ricoeur y Hannah Arendt Center for Politics and Humanities en Bard College (2012-2014). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I, desde 2016. Profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México y el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana. Publicaciones relevantes: *Representamos lo que pretendemos. Estudios filosóficos sobre las condiciones de representación de la realidad* (2023); *Arte, Estética y Psicoanálisis: Promesa de reconciliación. La falta de evidencia del arte contemporáneo y su derecho a la existencia*. (2012); “Autenticidad y legitimidad de la identidad cultural: tipos ideales frente a la Modernidad” (2024); “Elementos para la crítica de la cultura nacional y la dialéctica de su identidad político-cultural” (2024); “Una perspectiva estética y metafísica de la experiencia gastronómica desde la obra de Junichiro Tanizaki y las nociones de utopía y heterotopía” (2023).

¹ Al respecto, se me ha hecho la observación de que en México la deserción escolar es un fenómeno cotidiano, lo cual nos podría llevar a suponer que los marginados de las formas de reconocimiento social (como la académica) siguen funcionando dentro de los criterios de racionalidad y de control impuestos por el sistema. Encuentro muy problemática esta suposición. Que un fenómeno de marginación sea cotidiano no implica que sea consistente con los criterios de control de un orden sistemático. Como el mismo Foucault (1999) destacó en sus estudios sobre la locura, las figuras excluidas como el “loco” son definidas en función de su segregación de distintas esferas sociales (el trabajo, la familia, el lenguaje, los ritos), lo cual, en los términos dialécticos que en este trabajo interesa desarrollar, las convierte en *síntomas* del funcionamiento de la sociedad en su totalidad, los cuales se definen como la expresión del comportamiento social, producida por el sistema, pero que no tienen lugar en su funcionamiento ideal (son *partes sin parte*, excedentes del modo de producción no integrables de manera coherente en su concepción ideológica). Karl Marx concibió la existencia del proletariado y el *lumpen* bajo esta lógica. El punto aquí es que, ante estos síntomas, sobre todo en los puntos de mayor tensión (como cuando los excluidos empiezan a organizarse y protestar, como en el caso de Revueltas), el sistema termina respondiendo con métodos represivos como el encarcelamiento, en un vano intento de controlarlos e integrarlos a su funcionamiento ideal. Ante ellos, el síntoma resiste, incluso en la pasividad.

² Para un análisis y reflexión de las implicaciones dialécticas de esta etapa de la producción de Revueltas, consúltense: Bosteels (2005). Para un análisis detallado de los relatos producidos en Lecumberri, consúltense: García de la Sienna (2016).

³ Como sucede con todo autor canónico, hay una abundante literatura de consulta sobre los diversos aspectos de su obra. *El libro* de Ortega, Cortés y Corona (2016) se destaca por explorar sus ensayos filosóficos, los cuales, arguyen los autores, no han recibido suficiente atención. Los textos de Negrín (1995), Durán (2002) y Pérez Domínguez (2017) indagan la relación entre su pensamiento, su lucha y su literatura. En relación con *El apando*, Zaramella (2013), Irizarry (1994), Marentes (1995) y González (2012) muestran cómo el texto desarrolla, en virtud de sus recursos literarios, una exploración de los efectos represivos de la violencia y el encarcelamiento sobre el sujeto. El texto de Gómez (2016) se acerca todavía más a nuestros objetivos porque ensaya una lectura del relato como una *síntesis negativa*, donde no hay tesis ni antítesis claras. Los textos de Escalante (1990, 1996), de forma más específica, muestran el lugar de *El apando* en el proyecto político-teórico de Revueltas, como una exploración dialéctica de la alienación provocada por el funcionamiento del sistema, lo cual coincide en varios puntos con los argumentos que aquí desarrollo. El muy interesante texto de Patiño (2022) propone una lectura alternativa a la de Escalante, que más que basarse en la dialéctica marxista y el “lado moridor” de la realidad (al que referiremos más adelante), ensaya una exégesis en función de un marco conceptual basado en autores como Gilles Deleuze, Félix Guattari, René Girard, Antonin Artaud, Antonio Negri o Giorgio Agamben, entre otros. Todos los textos anteriores son muy pertinentes y coinciden en varios puntos con lo que aquí se elabora. Se podría decir que mi perspectiva se ubica entre los textos de Escalante (1990, 1996) y Patiño (2022), pues sostengo, con el primero, que *El apando* está condicionado por la visión dialéctica de Revueltas, que se estructura en relación a lo que éste denomina su “lado moridor”; pero coincido, con el segundo, que nociones de autores cercanos al llamado post-estructuralismo francés como Foucault, Agamben, Deleuze o Guattari nos pueden ayudar a comprender cómo la alienación social comparte una estructura análoga a la de los textos de Revueltas. En este sentido, pienso que el pensamiento de Slavoj Žižek es una mediación que nos permite entender la posible complementariedad entre la dialéctica y el post-estructuralismo, razón por la que he recurrido a él.

⁴ Consúltense el respecto la crítica que realiza Foucault (1989) a la propuesta de Bentham, así como el estudio de Fontana-Giusti (2013) sobre las distintas maneras en que Foucault aplicó su crítica a los entornos arquitectónicos.

⁵ Citado por Revueltas de Marx (1944), *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Capítulo: “El trabajo productivo y el trabajo improductivo”.

⁶ Lo cual, por cierto, influyó en su estilo de escritura de manera que enfatiza los elementos visuales, los cuales se prestan mejor a su difusión e incluso comercialización. Al respecto, consúltense el siguiente estudio: Loza León (2023).

⁷ Una típica objeción a esta perspectiva metahistórica es que pone en un mismo plano distintos contextos, como si igualara la situación de las cárceles, las escuelas, los asilos mentales, los campos de refugiados, los campos de exterminio, etc. Tal crítica siempre ha acompañado a la dialéctica y a acercamientos estructurales como el de Agamben, porque implica presentar lo histórico en función de una base que se mantiene, a pesar del devenir, como elemento definitorio del funcionamiento de los sistemas: la *negatividad* hegeliana, la *lucha de clases* marxista, el *homo sacer* de Agamben, etc. Karl Popper (1973, 2006) reprochó a los marxistas su pretensión de poseer la clave de interpretación de la historia, como si pudieran ubicarse más allá del devenir y las circunstancias concretas, e incluso, en función de ello, explicó la degeneración totalitaria de su movimiento. Prácticamente lo mismo le recrimina Jacob (2023) a Agamben. Ahora bien, aunque se trata de objeciones pertinentes, me parece que no invalidan la metafísica de este acercamiento, porque lejos de asegurar que todo funciona igual (que las cárceles, los asilos mentales, las leproserías, los campos de concentración son lo mismo), más bien apuntan a que, a pesar de todas las diferencias de las situaciones particulares, todos son afectados por un tipo de alienación fundamental. Esto permite concebir lo particular de cada contexto a la luz de lo que determina la totalidad social en cada época. Y, a mi parecer, justo desde esta posición, propia del pensamiento dialéctico, es desde donde Revueltas intenta representar el encarcelamiento (y no simplemente desde la vivencia de los presos en distintos reclusorios –las cárceles en Noruega, Japón, España, zonas rurales, centros urbanos, comunidades indígenas, etc.–, lo cual llevaría a una literatura muy distinta).

⁸ Lo cual implica que la *zona gris* no es un fenómeno excepcional que sólo aconteció en los campos de concentración, sino que se lleva a cabo en múltiples contextos cuya concreción expresa sintomáticamente la lógica de la totalidad del sistema.

⁹ Se me ha hecho la observación de que es exagerado afirmar que la *refuncionalización* de los motivos religiosos es una de las aportaciones más relevantes de la dialéctica. Al respecto, tan sólo señalaría que los orígenes del pensamiento filosófico tienen que ver no tanto con una sustitución de los mitos por sistemas conceptuales, sino con repensar sus narrativas fundacionales, con encontrar una fundación más acorde a los problemas de los tiempos. Por ello, desde Platón y Aristóteles, pasando por la Edad Media, y hasta el Idealismo Alemán con G. W. F. Hegel y Friedrich Schelling, la especulación teológica siempre ha acompañado la definición de los fundamentos conceptuales. La época actual nos impone el reto de pensar en el horizonte de la *muerte de Dios*, lo cual, me parece, lejos de poner fin a la mencionada tradición, tal vez nos permite ubicar la dialéctica en su justa dimensión: no la de asumir la fe en la existencia de Dios, sino la de repensar qué pueden significar los motivos religiosos en su ausencia, como fundamentos de nuestro pensamiento y acción. Basten los autores referidos para explorar tal cuestión.