

Contribuciones desde

Coatepec

NUEVA ÉPOCA · AÑO XIX, NÚMERO 38 · TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO 2023

38

REVISTA DE HUMANIDADES
Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México



Número 38, enero-junio

ISSN en trámite

Contribuciones desde

Coatepec

Contribuciones desde Coatepec, número 38 (1), enero-junio 2023 es una publicación de periodicidad semestral editada por la Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto Literario 100 Ote., Colonia Centro, Toluca, Estado de México, CP. 50000, Teléfonos: clave del país 52, clave del área 722, números 722 213 15 33 ext. 303, <https://revistacoatepec.uaemex.mx>, correo electrónico: rcontribucionesc@uaemex.mx. Editora responsable Berenice Romano Hurtado, Facultad de Humanidades. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2019-030812124500-203, ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número Mónica Edith Morales Olvera, Departamento del Programa Editorial de la Facultad de Humanidades, Cerro de Coatepec s/n, Ciudad Universitaria, Toluca, Estado de México, C.P. 50110, Toluca de Lerdo, Estado de México, México. Última modificación: 10 de agosto de 2023.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido aquí publicado sin fines de lucro, siempre y cuando no se modifique, se cite la fuente completa y su dirección electrónica.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional 

Fotografía de portada: Félix Miramontes.

Diseño de portada: Mónica Edith Morales Olvera.

Contribuciones desde Coatepec se encuentra registrada en los siguientes servicios de indización y bases de datos: Redalyc, Latindex Catálogo 2.0 y CLASE.

Equipo Editorial

Directora: Dra. Berenice Romano Hurtado
Subdirección: Mtra. Evelin Cruz Polo
Coordinación editorial: Mtra. María Guadalupe Díaz Guerra
Corrección de estilo: Lic. Ana Jazmín Díaz Cenobio

Comité editorial internacional

Dr. Ignacio Ballester Pardo, Universidad de Alicante. España
Dra. Jacqueline Bixler, Virginia Tech. Estados Unidos de América
Dra. Atanaska Cholakova, International Business School. Bulgaria
Dra. Fernanda Henriques, Universidade de Évora. Portugal
Dra. Petra Báder, Universidad Eötvös Loránd. Hungría
Dra. Enid Álvarez González, Universidad de Puerto Rico. Puerto Rico
Dra. Mónica Velásquez Guzmán, Universidad Mayor de San Andrés. Bolivia
Dr. Ângelo Nunes Milhano, Universidad de Évora. Portugal
Dr. Ignacio Ruiz Ramírez, Universidad Rey Juan Carlos. España
Dra. María Fernanda Saniago Bolaños, Universidad Rey Juan Carlos de España. España
Dra. Cristina Mondragón, Université de Genève. Suiza
Prof. Ruth Fine, Universidad Hebrea de Jerusalem. Israel

Comité editorial nacional

Dra. Gloria Ignacia Vergara Mendoza, Universidad de Colima. México
Dra. Martha María Gutiérrez Padilla, Universidad Nacional Autónoma de México. México
Mtra. Maricarmen Torroella Bribiesca, Universidad Nacional Autónoma de México. México
Dra. Elvira Popova, Universidad Autónoma de Nuevo León, México
Dra. Nidia Vincent Ortega, Universidad Veracruzana, México
Dr. Luis Abdallah Conde Flores, Universidad Nacional Autónoma de México. México
Dr. Luis Fernando Mendoza Martínez, Universidad Nacional Autónoma de México. México
Dr. Luis Ramos-Alarcón Marín, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México
Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana, México
Dr. Javier Espino Martín, Universidad Nacional Autónoma de México. México
Dr. Carlos Mariscal de Gante, Universidad Nacional Autónoma de México. México
Dra. Carmen Dolores Carrillo Juárez, Universidad Autónoma de Querétaro. México
Dra. Jazmín G. Tapia Vázquez, Universidad de Guanajuato. México
Dra. Gloria Ignacia Vergara Mendoza, Universidad de Colima. México
Dra. Jessica Courtney Locke, Colegio de México. México
Dr. José Miguel Sardiñas Fernández, Universidad Autónoma de San Luis Potosí. México
Dr. Miguel Ángel Martínez, Universidad Iberoamericana Puebla. México
Dra. Paula Arizmendi Mar, Universidad Iberoamericana Ciudad de México. México
Dr. Germán Sucar, Instituto Tecnológico Autónomo de México. México
Dr. Eduardo Charpenel Elorduy, Universidad Panamericana. México
Dra. Paulina Latapí Escalante, Universidad Autónoma de Querétaro. México
Dra. Úrsula Camba Ludlow, El Colegio de México. México

Comité interno

Dr. Carlos Alfonso Garduño Comparán, Universidad Autónoma del Estado de México. México
Mtra. Raquel Jiménez Valadez, Universidad Autónoma del Estado de México. México
Dra. Sonja Stajnfeld, Universidad Autónoma del Estado de México. México
Mtro. Carlos Gayón Díaz Caneja, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México
Dra. Rosa María Camacho Quiroz, Universidad Autónoma del Estado de México. México
Dr. Davide Eugenio Daturi, Universidad Autónoma del Estado de México. México
Dra. Ana Cecilia Montiel Ontiveros, Universidad Autónoma del Estado de México. México

CONTENIDO

	Pág.
Artículos originales de investigación	
Varones en entornos laborales feminizados: un análisis con perspectiva de género <i>Men in feminized work environments: a gendered analysis</i> Jorge García Villanueva y Claudia Ivonne Hernández Ramírez	5
Consumo de peyote y creación literaria. Aproximación al caso de la generación beat y de algunos autores mexicanos contemporáneos <i>Peyote consumption and literary creation. Approach to the case of the beat generation and of some contemporary Mexican authors</i> Rodrigo Marcial Jiménez	27
Una ética desde el pensamiento de Freud como propuesta para la actualidad <i>An ethics from Freud's thought as a proposal for today</i> Cristian Salazar Cepeda	49
Materialismo histórico de los flujos y colonialismo: Deleuze, Guattari y De Landa <i>Historical materialism of flows and colonialism: Deleuze, Guattari and De Landa</i> Alberto Villalobos Manjarrez	71
Entre el pensar y el decir: cuestiones cognitivas para la filosofía y la poesía <i>Between thinking and saying: cognitive issues for philosophy and poetry</i> Juan Fernando Mondragón Arroyo	99
Más allá de los límites: formas de representación de lo siniestro en Relato soñado de Arthur Schnitzler <i>Beyond the limits: forms of representation of the uncanny in Arthur Schnitzler's "Dream Story"</i> Rafael Mazón Ontiveros	121
Binarismo en tres novelas latinoamericanas: amor, erotismo y el ejercicio de lo femenino <i>Binarism in three Latin American novels: love, eroticism and the exercise of femininity</i> Maricarmen Esquivel Colín	141
Ética y literatura: reflexiones para pensarse desde la poesía y el buen vivir <i>Ethics and literature: reflections to think from poetry and good living</i> Blanca Aurora Mondragón Espinoza María América Luna Martínez Emma González Carmona	163
Reseñas, documentos y traducciones	
El alfabeto de las revelaciones, la tentativa de inventariar la experiencia de una vida María José Gallardo Rubio	179
Comentarios al libro de Juan Monroy García: Samuel Ruiz. Entre la insurrección y la oposición preferencial por los indígenas Gloria Pedrero Nieto Rosalía Hernández Pedrero	183

Varones en entornos laborales feminizados: un análisis con perspectiva de género¹

Men in feminized work environments: a gendered analysis

Jorge García Villanueva*

Claudia Ivonne Hernández Ramírez**

Resumen: Las sociedades han creado imágenes y simbolismos que conforman los diversos roles sociales y las distintas ocupaciones que desempeñan las mujeres y los hombres en el mercado laboral. El objetivo de la presente investigación es analizar la experiencia de un conjunto de varones que se desempeñan en entornos feminizados. El tipo de estudio es descriptivo con un enfoque interpretativo, la técnica fue la entrevista a profundidad y el instrumento fue la guía de entrevista. Los hallazgos revelan que las supuestas ventajas del poder de los hombres obedecen al condicionamiento de los estereotipos, prejuicios y estigmas. Además se visibiliza la discriminación, el abuso y el maltrato como prácticas inherentes a la condición humana.

Palabras clave: Estereotipos, Violencia simbólica, Discriminación laboral, Poder, Masculinidades.

***Abstract:** Societies have created images and symbolisms that shape the various social roles and occupations of women and men in the labor market. The objective of this research is to analyze the experience of a group of men who work in feminized environments. The type of study is descriptive with an interpretative approach, the technique was the in-depth interview and the instrument was the interview guide. The findings reveal that the supposed advantages of men's power are due to the conditioning of stereotypes, prejudices and stigmas. In addition, discriminatory practices, abuse and mistreatment are made visible as inherent to the human condition.*

***Keywords:** Stereotypes, Symbolic violence, Discrimination at work, Power, Masculinities.*

¹ Artículo derivado del proyecto de investigación "Varones en entornos laborales feminizados: cuando la minoría es mayoría", registro AADI/CI-187/2019, Universidad Pedagógica Nacional, Ajusco, Ciudad de México.

* Universidad Pedagógica Nacional, México, jvillanueva@upn.mx

** Universidad Pedagógica Nacional, México, cihernandez@upn.mx

Introducción

De acuerdo con Antonia de la Cruz y José Antonio Morales Notario (2018: 460) “La discriminación es considerada un fenómeno social que daña la dignidad, los derechos humanos y las libertades fundamentales de las personas o grupos, a través de tratos de inferioridad”. Esto se extiende hasta el ámbito laboral, en donde “tiene por efecto anular y alterar la igualdad de oportunidades o de trato” (OIT, 1958). En México a las mujeres todavía se les impide alcanzar la igualdad de condiciones y su participación se reduce a actividades no remuneradas. En contraste, a los varones se les permite ostentar poder, autoridad y estatus a través de su desempeño profesional (Cruz y Morales Notario, 2018).

Los tratos desiguales por género tienen una historia complicada e incidiosa, porque las sociedades construyeron características y significados en torno a las tareas, actividades y funciones de hombres y mujeres con base en desigualdades de poder (Inmujeres, 2007).

En edades tempranas, los ambientes de socialización primaria y secundaria, como la familia, la escuela, la sociedad, las amistades, la religión y los medios masivos de comunicación, se encargan de reproducir una ideología que define qué es ser mujer u hombre. Esta se manifiesta en los juegos, en el uso lingüístico e interacción verbal, en la diferenciación de roles, actividades, expectativas e intereses, lo cual genera desigualdad y asigna estereotipos basados en las características sexogenéricas. De acuerdo con Lomas (2005) esto surge de aspectos socioculturales, por lo cual no hay:

un orden *natural* de las cosas, sino el efecto social de una serie de ideas y de prácticas que se incrustan en la vida de las personas y de las sociedades y que otorgan a la mayoría de los hombres todo tipo de privilegios y de beneficios materiales y simbólicos (Lomas, 2005: 264).

La concepción del rol masculino permite entender que los varones se han educado bajo la sombra de la violencia, la misoginia y la opresión emocional, que promueven el ser agresivo, competitivo y violento; un ser humano pobre. En el caso de las mujeres, se refuerzan las características relacionadas con la emoción, el cuidado y la maternidad. Al respecto, Hardy y Jiménez (2001: 87) señalan que:

los hombres tienen que llegar a entender que las normas actuales que aparentemente les dan las ventajas del poder, al mismo tiempo los hacen prisioneros de estereotipos que los atan y ahogan en una camisa de fuerza artificialmente construida por la cultura patriarcal.

Esta visión estereotipada contribuye a perpetuar la división sexual del trabajo. De esta forma, se asignan tareas y actividades diferenciadoras que promueven conductas y actos de exclusión, segregación, violencia, maltrato y desigualdad. La discriminación laboral por género es visible en la sociedad mexicana. Para evitarla es fundamental reconocer los derechos humanos de las personas, respetar su dignidad, el derecho al empleo, equilibrar el acceso a los cargos y ofrecer un trato justo en donde participen y convivan la multiplicidad de individuos.

Aunque los hombres aún mantienen una posición privilegiada en cuanto puestos y sueldo, también se les discrimina en donde son minoría. Por eso el objetivo del presente estudio es analizar las experiencias de un conjunto de varones que trabajan en entornos laborales feminizados y así comprender cómo se relacionan en dichos ambientes. La investigación se aborda desde el enfoque de género, que implica reconocer los prejuicios, la estigmatización y los estereotipos, para transformar los roles sociales y avanzar hacia nuevas formas de relacionarse.

Método

El tipo de estudio fue descriptivo con enfoque interpretativo (Ortiz, 1997). La información se recolectó por medio de entrevistas (Kvale, 2011), bajo la técnica de muestreo no probabilístico por bola de nieve (Lewis Beck, Bryman & Liao, 2004; Martínez Salgado, 2012), en el cual a sugerencia del primer informante se contactó al segundo y así sucesivamente.

Participantes

En este estudio se entrevistó a once varones en edades comprendidas entre los 30 y 50 años, todos son habitantes de la Ciudad de México. Ellos se desempeñan en entornos laborales donde la mayoría de la población es femenina, como instituciones educativas, áreas administrativas de organismos públicos y privados y en asistencia médica. En la siguiente tabla (ver tabla I) se muestran las características de los participantes, quienes se identifican con seudónimos para reservar su identidad.

NOMBRES	EDAD	INSTITUCIÓN DONDE LABORA	FUNCIÓN
Ramón	32	Escuela privada (preparatoria)	Profesor
Carlos	30	Empresa privada	Contabilidad/ administración
Ramiro	38	Escuela pública (preescolar)	Profesor de música
Antonio	50	Escuela pública (primaria)	Profesor
Oliver	40	Institución gubernamental federal	Servidor público
Fernando	34	Institución gubernamental federal	Recursos Humanos
Marcos	35	Escuela privada (educación básica)	Psicólogo educativo
Jacobo	37	Escuela privada	Psicólogo
Emiliano	41	Escuela privada	Tutor
Alejandro	45	Escuela privada (primaria)	Director
Raziel	48	Centro Médico Universitario	Dentista

Tabla 1. *Hombres participantes*, 2020 (Elaboración propia).

Guía de entrevista

Se realizó una tabla de correspondencia para identificar las categorías analíticas y las preguntas que conformaron la entrevista (ver tabla 2).

CATEGORÍA	DESCRIPCIÓN	GUÍA DE ENTREVISTA
Discriminación laboral	Factores y formas de discriminación que se viven en el grupo laboral con jefes y colegas.	¿Alguna vez ha experimentado discriminación en su campo de trabajo? ¿Cuáles han sido los factores o las formas de discriminación que ha experimentado por parte de algún jefe o entre sus compañeros y compañeras de trabajo?

CATEGORÍA	DESCRIPCIÓN	GUÍA DE ENTREVISTA
Diferencias en la convivencia laboral	Tratos diferenciados en la convivencia con jefes y colegas.	¿Considera que existe algún trato diferente entre usted y su(s) jefe(s)? ¿Considera que existe algún trato diferente entre usted y sus colegas por parte de su(s) jefe(s)?
Ventajas por género	Describe los beneficios por ser hombre en su ambiente laboral.	¿Cuáles considera que son las ventajas que se le otorgan en su lugar de trabajo por ser hombre? ¿Cuáles son las ventajas por ser hombre en su profesión?
Desventajas por género	Describe los factores personales y sociales desmotivantes o no favorecedores por ser hombre en su ambiente laboral.	¿Cuáles son las desventajas en su lugar de trabajo por ser hombre? ¿Cuáles son las desventajas de ser hombre en su profesión?
Obstáculos por género	Refiere a personas y factores que le dificultaron al participante conseguir y/o mantener su trabajo.	¿Qué personas o factores sociales o familiares considera que obstaculizaron su labor profesional?
Prospectiva profesional	Describe las expectativas profesionales.	¿Qué expectativas laborales tiene como hombre en su profesión?
Apoyo profesional	Describe los factores (familiares, sociales y laborales) que ayudaron al participante a obtener y/o mantener su trabajo.	¿Cuáles fueron las personas o los factores familiares, sociales y laborales que lo apoyaron para desempeñarse en su profesión?

Tabla 2. *Tabla de correspondencia*, 2020 (Elaboración propia).

Análisis de los datos

En este apartado se exponen los argumentos de cada participante y un análisis de acuerdo con las categorías propuestas para discutir los hallazgos principales.

Ramón (32 años, profesor de preparatoria privada)

Formas y tratos diferenciados

Trabajar en un colegio mixto es complicado, porque existe mucha rivalidad y competitividad entre las compañeras, por querer destacar en todo. Además arman pequeños grupos a los que no cualquiera pertenece.

Lo más difícil para mí fue dar clases en un grupo de puros hombres (estudiantes de preparatoria), porque no me aceptaban, me discriminaban y me ignoraban. Por esa razón prefiero un ambiente con mujeres, sé que hay problemas, pero son menos.

Entre profesores, sin importar el género, se arman pequeños grupos; el colectivo docente siempre está dividido, casi no conviven todos por igual. Se hacen la vida imposible, compiten entre grupos, [no] descansan hasta que logran sacar a alguien de su cargo. Pero cuando se tienen que organizar por un objetivo en común olvidan sus rencores y se unen para alcanzar lo que se proponen.

Desventajas y obstáculos

Como profesor la gran desventaja que existe es que todo se malinterpreta y debes ser muy cuidadoso sobre lo que dices en la clase, la intención de las palabras, la forma en cómo se dirige la enseñanza, pero sobre todo en los acercamientos y el trato con las alumnas. El trabajo como docente es delicado y de riesgo.

En el colegio he notado que relacionan la figura de la madre con la de la maestra, porque es más fuerte y entre más años tenga, tiene más madurez para controlar a un grupo y llevar a su equipo docente.

Ventajas y apoyo

Sí, las maestras sí tenían trato especial hacia mí; cuando fue mi cumpleaños me festejaron en el salón, me cantaron y me bailaron.

La convivencia entre las personas varía mucho, la manera en cómo se relacionan no tiene que ver con el género, sino en cómo establecen vínculos socioafectivos y lo digo porque impartí clases en grupos solo de mujeres, de hombres y mixtos.

Cada vez que ingreso a una escuela, los directivos me hacen diferentes recomendaciones para que cuide mi trabajo y evite meterme en problemas con las alumnas, porque soy hombre y puedo ser un peligro para ellas.

Ramón comenta que es complicado desempeñarse en escuelas en donde el personal es mixto, porque las mujeres son competitivas, sin embargo, los problemas son menores.

El riesgo que se radica en el trato con el estudiantado, es decir, cómo se dirige a ambos géneros. En el caso de los hombres, procura que no exista confrontamiento físico ni verbal, ningún tipo de agresión; con las mujeres debe evitar actitudes, comportamientos y emociones con connotación sexual, por eso el trabajo como docente es delicado y de riesgo.

Carlos (30 años, contador)

Formas y tratos diferenciados

Al haber más mujeres, se da la rivalidad entre ellas, inventan chismes, se miran feo y las compañeras de los diferentes turnos no se hablan.

Me dicen que la encargada tiene un trato especial conmigo, porque me deja las actividades más fáciles y de menor esfuerzo, aunque yo pienso que eso [se debe a que] tengo poco tiempo laborando en esta empresa.

He notado que las mujeres hacen más trabajo manual y ganan menos que los hombres aún [cuando] se queden a cubrir tiempo extra.

Me llevo bien con mis compañeras, tengo mucha facilidad para relacionarme con ellas, a diferencia de mi otro compañero, porque él es muy llevado y yo siempre las respeto.

Observo que un ambiente de puras mujeres es peligroso, porque no se llevan bien. Hace unos días se integró una señora, comenzó a inventar cosas de todos para caerle bien a la encargada, no lo logró y ahora nadie le habla y se la pasa sola en la hora de la comida.

Yo les hablo a las mujeres con más delicadeza. Los otros compañeros de área las insultan y cuando yo les pregunto por qué lo permiten, ellas se ríen y me dicen que así son los hombres.

Desventajas y obstáculos

A veces mis compañeras me dicen que soy el consentido de la encargada, porque no me exige mucho y no lo creo porque apenas estoy aprendiendo.

El reclamo de mis compañeras es porque [los hombres] no hacemos trabajo manual, sino operativo y la encargada no nos permite ayudarles [a las mujeres].

Estoy en la empresa por necesidad, aunque estoy estudiando para obtener un mejor empleo. Aquí te pagan por lo que sabes hacer, por la experiencia y por el nivel de estudios.

He notado que a mis compañeras eso no les interesa, porque pasan mucho tiempo en un mismo lugar y no aspiran a un nivel más alto, creo que es inseguridad.

Ventajas y apoyo

Hace poco nos regresaron el trabajo y la encargada me dijo que no podía creer que yo me hubiera equivocado —eso me halagó— [dijo] que lo podía pensar de mis compañeras, porque son más descuidadas al hacer los conteos y las estadísticas.

Pienso que las mujeres sí se equivocan más en lo contable y lo he comprobado, porque yo soy muy cuidadoso, hasta ellas me lo dicen.

Me he dado cuenta de que las áreas se asignan [de esa forma], porque las personas tienen diferentes habilidades y competencias para desempeñar una labor; cuando los hombres están en el área de manuales, se desesperan y las mujeres son más minuciosas para eso.

En mi antiguo empleo ganaba más y quiero tener otra vez ese dinero, por eso estoy estudiando una carrera universitaria.

Una amiga me recomendó para poder ingresar, eso me ayudó mucho. Por ser hombre lo hago mejor, porque involucra números y hacer cuentas; [en cambio] los trabajos manuales son menos tediosos para las mujeres.

Carlos manifiesta que donde hay más mujeres la rivalidad es mayor y el ambiente se vuelve tenso y difícil para convivir, por eso él procura mantener el respeto y evitar confrontaciones con ellas. Considera que sí hay diferencias, reconoce que las mujeres son mejores en labores manuales y ganan menos que los hombres, a pesar de que se queden tiempo extra. Incluso piensa que su trabajo es más intelectual y sus compañeras tienen otras cualidades que les permiten ser más detalladas; aunque enfatiza que el género de las personas no sea determinante en ello.

Ramiro (38 años, profesor de música en educación preescolar)

Formas y tratos diferenciados

En un ambiente de mujeres es indispensable que cambiemos nuestro lenguaje, los chistes y las bromas, porque podemos herirlas, pero también los hombres se pueden sentir mal, porque me podrían decir que soy un viejo baboso y grosero.

He escuchado comentarios machistas sobre las maestras y me sorprende por la época en la que vivimos, pero entiendo que se debe a que somos de otro tiempo, de otra educación.

Trabajar con mujeres es chistoso y a la vez difícil, porque la rivalidad entre ellas es complicada de entender; [es más difícil] cuando se trata de las mamás de los alumnos, porque siempre inventan cosas sobre cómo los profesores tratan a los menores.

Desventajas y obstáculos

Cuando mi familia se enteró que trabajaba en un ambiente de mujeres, me decía: “¡uy, eres un suertudo!, ¿cuántas mujeres hay?, ¿cuántas te vas a ligar?”. En lugar de decir otras cosas que me hicieran sentir mejor, terminaban diciendo: “¡agarren a las gallinas, porque ya va el gallo!”.

Cuando estaba más joven, mi familia, al ser muy conservadora, decía que ahí encontraría una buena esposa, [y que] si me tardaba, la gente comenzaría a rumorar que no era un macho, sino otra cosa.

Al ingresar a enseñar en preescolar tuve problemas, porque me miraban raro y decían que los abusos a menores siempre eran cometidos por hombres, porque les gustaban los niños; eso lo escuchaban en las noticias.

Ventajas y apoyo

Pienso que el machismo y el patriarcado laboral está en el ambiente. Lo traemos las personas, podemos cambiarlo, sí queremos, sí podemos y sí sabemos; pero ya viene por inercia, yo creo.

Los tiempos están cambiando, te das cuenta que los hombres son sensibles y las mujeres pueden jugar fútbol, yo pienso que la música y el arte es para los dos, porque despierta su curiosidad, los hace sensibles, los relaja y a los hombres les permite llorar.

[Eso] lo encontré con los integrantes de la familia que yo formé. Mi hija mayor siempre ha apoyado mis ideas, mis locuras y me hace críticas, me da alternativas de cambio. Al paso de los años se convirtió en mi compañera de trabajo y eso me hace muy feliz.

Ramiro considera que es importante realizar un cambio en el lenguaje, evitar chistes y bromas machistas que puedan afectar, herir u ofender. Él cree que es complicado trabajar en un ambiente donde hay más mujeres (profesoras y madres de familia), porque suelen inventar chismes.

En la docencia, Ramiro experimentó prejuicios por parte de su familia al ver el espacio educativo como un lugar en donde podría encontrar a una esposa ejemplar para que no se dudara sobre su sexualidad. Sin embargo, al ingresar a educación preescolar, las madres y padres de familia desconfiaban de su presencia.

Es interesante cómo Ramiro compara las generaciones y las épocas, es decir, su pensamiento y sus prácticas oscilan entre la costumbre y su experiencia de vida. Creció en una cultura patriarcal plagada de comentarios machistas y, aunque menciona que es posible modificar esa visión, aún preserva una perspectiva binaria sobre la sexualidad.

Antonio (50 años, profesor en educación primaria)

Formas y tratos diferenciados

El trabajo de la docencia es más para mujeres [sobre todo] cuando estás en educación especial, sin embargo, mis compañeras me tratan bien. Las madres de los alumnos son las que se extrañan de que un hombre ocupe un lugar como maestro, porque temen que lastime o abuse de sus hijos.

La convivencia con mis compañeras es buena, aunque cuando ellas platican de *sus cosas*, yo me hago a un lado o como que ignoro que las escucho, porque me apena un poco lo que dicen.

Desventajas y obstáculos

De mis años de experiencia como profesor, puedo decir que las maestras representan la figura materna que los niños buscan para tener mayor confianza, sin embargo, pienso que los maestros también podemos representar la figura paterna que tanto les hace falta a muchos niños.

A veces es complicado, para un profesor, llevar la clase con tanta naturalidad como lo es para las maestras, porque los niños las ven como sus madres, les son más familiares.

Como profesor no me tocaba cambiar a los niños cuando se hacían del baño; eso lo hacían las mujeres, porque la directora decía que ellas eran las indicadas. Pienso que lo decía porque eran las niñeras y auxiliaban a la docente al frente del grupo.

Ventajas y apoyo

Considero que en esta época, tanto hombres, como mujeres deben tener las mismas oportunidades en la profesión; los padres deben tener confianza en los maestros y se le debe dar apertura a las maestras para que accedan a puestos de mayor rango.

En mis años de experiencia, las directoras siempre me apoyaron en el trabajo, aunque algunas maestras me criticaron porque decían que no tenía firmeza ni autoridad para controlar al grupo, aún siendo hombre.

Antonio señala que la docencia es una labor para mujeres, porque un hombre siempre ocupa un no lugar (un espacio que está poco definido) por sus características físicas, emocionales y conductuales, según las madres de familia. Se observa que Antonio mira al profesorado como figura de cuidado y crianza primaria, cuya función es proporcionarle al alumnado la protección que merece; sin embargo, sus colegas cumplen una función muy distante a la que él espera. Cabe señalar que piensa que es necesario dar apertura a ambos

géneros y mostrarles a padres y madres que es posible que los varones ejerzan la docencia en niveles básicos y que las mujeres ocupen una posición de mando o de rango alto.

Oliver (40 años, servidor público)

Formas y tratos diferenciados

Me siento solo porque al haber más mujeres en el área, ellas me excluyen de sus actividades, no me invitan a participar en las reuniones, ni en las comisiones y menos a realizar las visitas de campo.

Además, tienen más consideraciones para las salidas y los permisos, los varones no tenemos ese tipo de beneficios, ni siquiera apoyo moral, es más complicado buscar otras alternativas para cuidar a tus hijos, hay más cuestionamientos, a pesar de estar en el área de equidad de género.

Yo les explico a mis compañeras cuando no comprenden la información de las bases de datos, pero cuando yo requiero de su ayuda, me la niegan. Aparentemente tienen un trato respetuoso, sin embargo, no existe de ellas hacia mí.

Las mujeres usan mecanismos más sutiles de ejercer violencia, en específico, emocional, lo comento porque esos fueron algunos hallazgos obtenidos en una investigación en la que participé cuando estaba la administración anterior. Puedo decir que no olvidan las cosas, reservan su odio y con eso te atacan.

Desventajas y obstáculos

Llevo un registro muy severo de asistencia, si llego tarde o me salgo cinco minutos antes de mi hora me descuentan el día. Para mis compañeras eso no aplica; pueden llegar tarde sin problema y nadie les descuenta ni las cuestiona.

Desde la creación de la institución se buscó que las mujeres incursionaran en ella, por la idea de igualdad, pero se ha desvirtuado lo que eso significa realmente, eso no es feminismo.

Están preparadas, pero la distribución del poder no ha sido idónea. No hay paridad y al ser el único hombre en esta área, las mujeres son las que imperan en los puestos y cargos de alto mando, puedo decir que ellas tienen la ventaja, no los varones; al menos yo no.

Ventajas y apoyo

Me parece que la profesionalización en mi labor es sumamente importante para hacer cambios y tener congruencia entre lo que se dice y se hace.

Procuró cumplir mis deberes en tiempo y forma, no generar conflictos y lamento mucho cómo se ha llevado el tema de la igualdad y paridad de género, porque es necesario llevarlo a cabo para todas las personas, promover los cuidados primarios para todos y sensibilizar a mis congéneres en todos los ámbitos de socialización.

Mi esposa y yo estamos a favor de la igualdad de género, pensamos que es posible convivir y relacionarnos de otra forma (sin reclamos, ni vigilancia obsesiva, ni celos) podemos distribuir las actividades, profesamos con el ejemplo y ella no se molesta porque yo trabaje en un ambiente feminizado.

Mi familia de origen critica estas conductas y mi relación marital, me dicen que soy un mandilón y joto. Ignoro sus comentarios machistas; no me interesan.

Oliver se siente discriminado y segregado por sus compañeras de trabajo. Observa que las mujeres reciben un trato y atención especial. Además, señala que la comunicación con ellas es difícil. Él identifica grandes incongruencias entre el departamento en el que labora y las funciones de la institución, porque su entorno es injusto, desigual y violento. Comenta que sus compañeras se ubican en una posición privilegiada, desvirtúan la igualdad de género e invierten los roles que socialmente las mantenían en desventaja. Además, señala que la igualdad y la equidad tendrían que permitir la convivencia sana y pacífica entre las personas, el acceso a oportunidades y el respeto a los derechos y obligaciones desde la paridad.

Fernando (34 años, Recursos Humanos)

Formas y tratos diferenciados

Me parece que conmigo no pasa eso; con un compañero que es padre soltero el trato es diferenciado, no le hablan, lo tratan mal y le niegan información, apoyo y ayuda.

He visto que entre mujeres se niegan la información, porque piensan que si ayudan a otras, las van a despojar de su cargo o nadie va agradecer su apoyo y si una manda a otras, la ignoran hasta que un jefe les da la orden, solo así hacen caso.

Entre ellas hay conflictos (celos, envidia, coraje, rivalidad) que surgen desde la edad, la inexperiencia, el estatus, el puesto o con quien trabajen, por ejemplo, si es con los directores o los jefes de área.

Mis compañeros se enojan conmigo porque no hago lo que ellos hacen (fumar, echar relajo, perder tiempo, coquetear y cortejar mujeres), aunque me saludan con respeto y platicamos poco.

Todos mantienen distancia con quienes ven como homosexuales o que se manifiestan abiertamente; sin embargo, no te insultan, solo se alejan.

Desventajas y obstáculos

Cuando ingresé a este empleo fue raro estar con tantas mujeres. A la persona que me aplicó las pruebas le extrañó que fuera un hombre solicitando el puesto y fue complicado romper el hielo para socializar. Ahora es diferente.

Cuando fui docente en primaria también tuve varias compañeras y a las madres les sorprendía que yo fuera el maestro de primer año. En algún momento comenté que quería dar clases en preescolar, a todos les sorprendió y me dijeron que eso era impensable.

Todavía hay creencias (sexistas y misóginas) entre los compañeros, al seguir pensando que las mujeres y los hombres tenemos actividades distintas.

Ventajas y apoyo

Me gusta mi trabajo y mis compañeras me dan privilegios [en sectores específicos]. Soy amable y trato de ver la manera de pedir las cosas sin que ellas se enojen y que puedan ayudarme para realizar las encomiendas.

Desde mi perspectiva, tener una buena apariencia y hablar apropiadamente te facilita la vida en un ambiente feminizado; aunque los hombres te ven como presumido, pedante y mamón. En el caso de las mujeres, tener estas características las posiciona en desventaja, porque suelen inventar chismes, como que son fáciles, locas y muy putas.

Yo me fijaría más en que las personas deben relacionarse con respeto sin importar el sexo y que se deben ampliar las oportunidades laborales para mujeres y hombres.

No tuve mucho apoyo de mi familia para estudiar lo que yo quería. Mi papá me decía que no estudiara ninguna carrera que fuera de mujer, porque no me iba a dejar nada; mi madre, por su afición a la religión, tenía muchos prejuicios sobre las carreras.

Fernando menciona que las mujeres tienen muchos conflictos entre ellas y eso propicia envidia, coraje y rivalidad, aunque también tratan diferente a los compañeros por su apariencia o porque no se ajustan a una imagen esperada.

Señala que sus colegas tienen creencias arraigadas sobre el género, incluso enfatiza que es importante tener una apariencia impecable, saber expresarse, usar un lenguaje apropiado y tratar con respeto y cautela a sus compañeras. Ese tipo de características le posibilitan que ellas lo apoyen en sus tareas y actividades. Es decir, se ha posicionado en la imagen ideal de hombre caballeroso, comprometido, atento y respetuoso.

Marcos (35 años, psicólogo educativo)

Formas y tratos diferenciados

En otras escuelas viví la discriminación con los padres de familia y las maestras de mayor antigüedad, porque estaba muy joven, laboraba en educación preescolar e impartía la clase de música. Cuando tuve mayor confianza con las madres, me llegaron a preguntar si era homosexual o pedófilo por elegir trabajar con niños tan pequeños.

Mis amigos también me cuestionaban, porque era una profesión exclusiva para mujeres.

En la escuela en la que estoy ahora me gusta trabajar con mujeres, porque siento que se puede reflexionar más, hacer equipo y comunicarse de mejor manera. Hay compañerismo y respeto entre todos los docentes.

Desventajas y apoyo

Me molestan los comentarios que minimicen el papel de los profesores; en alguna ocasión me dijeron ¿eres *miss*?, ¡qué lindo te ves!, me enojan, pero no me importa.

Considero que las creencias de la sociedad no permiten ver a los hombres en la educación ni trabajar con niños pequeños. Los roles de género seguirán, pero yo continuaré en esta profesión porque me gusta.

Ventajas y apoyo

En mi caso, me dedico a apoyar a los docentes de la escuela en su planeación, les proporciono estrategias e instrumentos para evaluar. Ayudo a los niños que presentan alguna barrera en el aprendizaje, para que alcancen los conocimientos que se esperan de acuerdo al grado que estén cursando. Eso ayudó a que los docentes hablaran bien de mí desempeño y para ascender de puesto sin importar mi sexo.

No considero que los trabajos se deban separar por el sexo, sino por el profesionalismo y la experiencia para desempeñar una labor.

Mi familia siempre me apoyó en la elección de mi empleo, pero mi papá me hacía comentarios machistas; me decía que dejara esas cosas e hiciera *trabajo de hombres*, que me comportara como todo un cabrón.

Marcos manifiesta que el contexto sociofamiliar es influyente en el hecho de que la educación se proporcione de forma diferenciada y se piense que la desigualdad entre hombres y mujeres es producto de un determinismo biológico. Sin embargo, considera

que existe la posibilidad de transformar esas creencias y refutar las limitantes que las sociedades le imponen a las personas en diversos ámbitos de socialización.

Jacobo (37 años, psicólogo)

Formas y tratos diferenciados

En general me llevo bien con mis compañeras, sin embargo, algunas colegas son distantes y aisladas, supongo que es porque acaban de ingresar a la escuela. Aunque nos saludamos, los terapeutas y las psicólogas no tienen mucho contacto conmigo, solo colaboramos cuando hay que apoyar a los alumnos que presentan alguna dificultad.

Las terapeutas y psicólogas tienen estrategias para tratar al director y al supervisor y evitar problemas con ellos, me parece que es por la actitud, el carácter y lo que se realiza. No creo que por el género.

Desventajas y obstáculos

En las escuelas donde he trabajado, e incluso en donde estoy, hay más psicólogas. Son especiales en el trato, tanto con hombres, como con mujeres.

Desde la división de las carreras se puede ver que en Psicología hay menos hombres; pienso que se debe que la sociedad dice que debe ser así.

Cuando estás interesado en el empleo, las docentes muestran envidia o enfado, porque piensan que quieres presumir lo que sabes o quieres cambiar su forma de enseñanza. Solían decirme “yo no trabajo con alguien que atiende a locos”; era muy desagradable que se expresaran así de los psicólogos.

Ventajas y apoyo

El supervisor en alguna ocasión se relacionó con las psicólogas y terapeutas y se dio cuenta de que algunas son groseras. Esa experiencia provocó que no las incluyeran en un proyecto en el que estoy participando; la verdad es un equipo formado por puros hombres.

Gracias [a los estudios de] género nos podemos dar cuenta de que a los hombres nos es difícil expresar nuestros sentimientos; si lo hacemos, nos dicen “no llores, porque pareces vieja”, en cambio, las mujeres son apapachadoras y eso sí está permitido. Nosotros tenemos sentimientos y podemos ser débiles. Yo les digo a los papás “no le ponga esquemas a su hijo, porque su hija puede aprender lo mismo”, eso les causa asombro.

Esta profesión me ha ayudado a comprender que los padres son renuentes; algunas madres también, porque no aceptan que podrían estar llevando una crianza inapropiada.

He observado que siguen teniendo la idea de que las mamás son las encargadas del cuidado de los hijos, porque piensan que ellos solo están para proveer a la familia. A veces pienso que se cohiben o que no quieren que un psicólogo les diga cómo criar a sus hijos.

Jacobo manifiesta que la relación con sus compañeras es distante. Además señaló que en el trabajo con la familia ha identificado que mantienen patrones conductuales estereotipados en cuanto a cómo deben ser niños y niñas. No dan cabida a la posibilidad de cambio, reproducen enseñanzas que se han convertido en limitantes para el desarrollo óptimo de la infancia.

Jacobo considera que el papel de la familia es fundamental y que es necesario que los padres reciban una enseñanza de cómo tratar a sus hijos, porque es la única forma de asegurar que los niños modifiquen su conducta, sus emociones y sus actitudes.

Emiliano (41 años, tutor en escuela privada)

Formas y tratos diferenciados

Considero que elegir una carrera depende del interés de la persona, no creo que sea cuestión de género; aunque puedo detectar que las mujeres tienen mayor problema para relacionarse pacíficamente. La relación entre los compañeros de ambos turnos es buena, hay colaboración y se apoya a quienes van ingresando al trabajo, sin importar el sexo.

Desventajas y obstáculos

A veces los chicos buscan que el docente sea de su mismo sexo cuando desean platicar algo muy personal, porque con el sexo contrario no tienen la misma confianza.

Yo les digo a mis alumnos que estudien y trabajen en lo que les gusta, para que no se amarguen y menos [que se limiten] por una cuestión de género.

Ventajas y apoyo

Si haces bien tu chamba, eres bien recibido en el equipo y más si te llevas bien con todos, pero si los alumnos se quejan de los profesores, se le da prioridad a los estudiantes.

Sería importante que si los hombres incursionan en un ámbito diferente, lo hagan porque les gusta, si les gusta la docencia, pues que lo hagan y adelante. Me parece bien que la perspectiva de género esté presente y se expanda en todas las instituciones, dejemos de lado el sexo de las personas y pongámosle atención a la capacidad.

Siempre he tenido el apoyo de mi familia; su frase es: “no importa a lo que te dediques, hazlo bien y sé el mejor”.

Emiliano demuestra una actitud entusiasta ante su vida laboral. Apoya la perspectiva de género para que el estudiantado tenga una mayor apertura al momento de elegir una carrera universitaria o las actividades profesionales a las que se quiera dedicar.

Alejandro (45 años, director de primaria en escuela privada)

Formas y tratos diferenciados

Las mujeres no son benévolas, pueden ser crueles y groseras. Lo digo por mi experiencia en la docencia [el entrevistado no quiso ahondar en el tema, porque le traía malos recuerdos].

Existen creencias y prejuicios sobre quiénes atienden a los grupos; los más pequeños están con mujeres, porque los cuidan todo el tiempo, a diferencia nosotros, aunque eso es mentira.

La convivencia con los profesores es más fácil. En el caso de las compañeras es complicado, porque tienen la idea de que como hombres nos vamos a hacer cargo de cosas que a ellas no les gusta hacer.

Desventajas obstáculos

Las maestras esperan que los profesores carguemos cosas, nos piden ayuda para actividades que según ellas no pueden realizar, porque los varones tienen más fuerza. Me fue muy complicado encontrar este trabajo, porque es una labor meramente femenina, según me decían las directoras de las escuelas [el entrevistado lo mencionó con desagrado].

Ventajas y apoyo

No veo ventajas, esperan que yo tenga mucha autoridad. Por ser una figura masculina y por estar en un cargo alto, te confieren una carga adicional. Es paradójico que el colectivo docente espere condiciones de igualdad, pero se somete y se subordina.

Considero que los hombres también podemos ser sensibles, llorar frente a otro varón, es decir, reconocer nuestros sentimientos. Lo digo porque no solo nosotros somos violentos, las mujeres generan violencia de muchos tipos [la molestia del entrevistado era profunda, en más dos ocasiones admitió que les tenía odio a las mujeres, porque sus experiencias con ellas han sido desagradables].

El apoyo se da cuando los padres te dicen que haces bien tu trabajo, eso es bueno.

Mi familia esperaba que eligiera otra cosa, porque consideraban que mi carrera era exclusiva para mujeres.

El caso de Alejandro es emblemático, porque reconoce que las mujeres no representan el estereotipo que se ha construido y perpetuado a lo largo del tiempo: no son indefensas, tiernas, débiles, incapaces de generar violencia o maltrato. Su experiencia visibiliza que los individuos pueden adoptar roles, conductas y sentimientos que los posicionen en un papel victimizante o amenazante sin importar el género al que se adscriban. O simplemente ejercen el poder y someten la voluntad del otro.

Raziel (48 años, dentista)

Formas y tratos diferenciados

Hay mucha hipocresía en el trato que tienen las compañeras, se dan el saludo de beso y mano y en cuanto se voltean se dan la puñalada. Pero también hablan mal de los hombres (yo las he escuchado), dicen que solo las buscamos para tener relaciones sexuales, que las lastimamos y las ofendemos. Con esa actitud no se antoja tener nada con ellas.

El ambiente es agradable, aunque las diferencias de caracteres imperan. Yo veo que en la dinámica de trabajo se atacan las unas a las otras.

Desventajas y obstáculos

Hay que tratar *con pinzas* a las mujeres de aquí, porque si uno les llama la atención, lo ven mal y provoca problemas en la convivencia. El trato y los acercamientos a veces son delicados; yo procuro evitar los malentendidos para no tener problemas.

He observado que las mujeres buscan lo que no tienen en su casa, no conmigo, sino con otros compañeros, se quejan de los hombres pero les gusta estar con ellos.

Ventajas y apoyo

Más que por género, me siento privilegiado en este empleo porque el sindicato nos apoya demasiado: nos pagan por antigüedad y trabajamos poco; nos dan la facilidad para estudiar posgrados y especializaciones —que el sindicato paga— para superarse [el participante mostró nostalgia al no estudiar en su momento lo que a él le apasionaba debido a la llegada de sus hijos, además del apoyo que les proporcionó para que culminaran una carrera universitaria].

Veo que los hombres siguen estudiando, aunque se casen y tengan que mantener, como dice el dicho, “proveer a la familia y la casa”; en el caso de las mujeres ya no estudian un posgrado, porque llegan al tope, piensan que ya es momento de hacer una familia, llegan los hijos; ya no se puede. No es igual un papá que una mamá.

Mi familia no le presta atención al trabajo que tengo. Me apoya, no me critica por la labor que desempeño.

Los compañeros que están casados a veces tienen la visita de sus esposas, porque ellas se dan cuenta cuando las engañan.

En los argumentos de Raziel se manifiesta una visión sexista en la que se piensa que las mujeres y los hombres tienen características diferentes por su género, es decir, se guía con el deber ser. No es consciente de que es un constructo social susceptible de modificación.

Discusión de los datos y conclusiones

La exposición de los relatos de los entrevistados denota aspectos intelectuales, cognitivos, emocionales y afectivos vinculados a las experiencias que datan desde la crianza, la relación con su familia y sus trayectorias escolares y profesionales (Solís Pérez, 2015). Desde la teoría de género, se observa que la ideología heterosexista se reitera de forma constante en los discursos sobre lo masculino y lo femenino, en la adopción de los roles estereotipados que se transmiten en diferentes etapas de la socialización (García Villanueva, 2017).

También exponen que en la relación y convivencia con otras personas se ejercen y perpetúan tácticas de dominación simbólica que se sostienen y justifican con la ideología de las sociedades. A pesar de que los hombres laboren en donde la población es mayoritariamente femenina, ocupan cargos de alto mando o directivos y nadie cuestiona su autoridad ni su posición. Por el contrario, a las mujeres se les dificulta seguir indicaciones por parte de otras. Los varones tienen menos disyuntivas con el personal a su cargo y se continúa pensando que poseen una capacidad inherente vinculada al raciocinio, fuerza y toma de decisiones.

Se observó que los participantes desmitifican que un género sea mejor que otro, porque cualquiera puede estar en desventaja y enfrentar situaciones de discriminación, maltrato y abuso. Las dificultades en relación con la labor de los hombres en ambientes feminizados se enfocan en prejuicios sobre que no saben cuidar a las infancias, que ocultan su homosexualidad, que tienen un deseo voraz por el alumnado y que por esas razones deben estar vigilados de manera permanente. Al manifestar las formas de trato, las tendencias giran en torno a conductas agresivas, territorialización afectiva, liderazgo y patrones fijos de acción universal (Fernández Ríos, 1987).

En el ámbito social, sería conveniente transformar las relaciones entre los géneros, es decir, construir un camino que convoque a la igualdad de oportunidades, dar apertura para que los varones logren involucrarse en espacios que se piensan exclusivos para las mujeres, promover que todas las personas pueden aspirar y desempeñar puestos de mando en distintas empresas o dependencias gubernamentales y privadas, espacios de opinión pública y cargos políticos (senadoras, diputadas, gubernatura). Este estudio abre la posibilidad de repensar los roles que se juegan en la sociedad y apela a la no discriminación en todos los ámbitos de socialización y convivencia.

Referencias

01. Cruz, A. de la y J. Morales Notario (2018). "La discriminación laboral de la mujer en México". *Ecos Sociales*, año 6, núm. 16, pp. 459-468.
02. Fernández Rios, L. (1987). "Psicología comparada, etología y salud mental". *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 19, núm. 2, pp. 195-220.
03. García Villanueva, J. (2017). *La identidad masculina en los jóvenes: una mirada*. México: UPN.
04. Hardy, E. y A. L. Jiménez (2001). "Políticas y estrategias en salud pública". *Revista Cubana Salud Pública*, vol. 27, núm. 2, pp. 77-88.
05. Inmujeres (Instituto Nacional de las Mujeres) (2007). *El impacto de los estereotipos y roles de género en México*. México: Inmujeres.
06. Kvale, S. (2011). *Las entrevistas en investigación cualitativa*. España: Morata.
07. Lewis-Beck, M.S., A. Bryman y T. F. Liao (2004). *The sage Encyclopedia of Social Science Research Methods*. Londres: SAGE.
08. Lomas, C. (2005). "¿El otoño del patriarcado? El aprendizaje de la masculinidad y de la feminidad en la cultura de masas y la igualdad entre mujeres y hombres". *Revista Cuadernos de Trabajo Social*, núm. 18, pp. 259-278.
09. Martínez Salgado, C. (2012). "El muestreo en investigación cualitativa. Principios básicos y algunas controversias". *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 17, núm. 3, pp. 613-619.
10. OIT (Organización Internacional del Trabajo) (1958). "Convenio sobre la discriminación (empleo y ocupación)", OIT [en línea]. Recuperado el 14 de septiembre de 2020, de: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_Ilo_Code:C111
11. Ortiz, J. (1997). "Paradigmas de la investigación". *Revista UNA Documenta*, vol. 11, núm. 1-2, pp. 19-23.
12. Solís Pérez, M. (2015). "La feminización de una ocupación: despachadoras de gasolina". En O. Díaz Cortés, J. Morales Márquez, G. Rodríguez Gutiérrez y J. Rubio Campos (coords.). *El trabajo que México necesita*. (pp. 145-158). México: Asociación Mexicana de Estudios del Trabajo.

JORGE GARCÍA VILLANUEVA: Psicólogo y doctor en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es profesor titular en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), donde coordina el posgrado de Género en Educación. Su publicación más reciente es el libro *La identidad masculina en jóvenes: una mirada* (2017); la versión electrónica gratuita en inglés se puede consultar en *A Look into Masculine Identity in Mexican Young Men*.

CLAUDIA IVONNE HERNÁNDEZ RAMÍREZ: Licenciada en Psicología Educativa, especialista en género en educación y maestra en Desarrollo Educativo, su línea de investigación es la educación en ciencias. Actualmente realiza un estudio focalizado en las diferentes formas de ser hombre. Colabora como asistente de investigación en temas de género en educación en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN).

Consumo de peyote y creación literaria. Aproximación al caso de la generación beat y de algunos autores mexicanos contemporáneos

*Peyote consumption and literary creation.
Approach to the case of the beat generation and
of some contemporary Mexican authors*

Rodrigo Marcial Jiménez*

Resumen: Este artículo explora la presencia del peyote en la narrativa y poesía de algunos escritores de la generación beat y otros de origen mexicano. Se abordan los casos de Jack Kerouac, Allen Ginsberg, William S. Burroughs, Michael McClure, Fernando Benítez, Leonardo da Jandra y José Vicente Anaya. El objetivo es dimensionar el hecho de que ellos aseguran que su obra se nutrió de las sensaciones, visiones, imaginaciones y estados alterados de conciencia derivados del consumo del peyote o híkuri. Esta revisión sostiene que para estos autores el empleo de sustancias psicoactivas tuvo como justificante explícito estimular su creatividad, a lo cual se debe que reivindicquen el uso cultural y experimental de dicha planta con fines estéticos.

Palabras clave: Peyote, Drogas, Literatura, Creatividad, Expansión de la conciencia.

***Abstract:** The article explores the presence of peyote in the narrative and poetry of some writers of the Beat Generation and others of Mexican origin. The cases of Jack Kerouac, Allen Ginsberg, William S. Burroughs, Michael McClure, Fernando Benítez, Leonardo da Jandra and José Vicente Anaya are addressed. The aim is to measure the fact that they assure that their work was nourished by the sensations, visions, imaginations and altered states of consciousness, derived from their consumption of said plant. The review leads to maintain that in these authors the consumption of psychoactive substances had as an explicit justification to stimulate their creativity, which is why they claim the cultural and experimental use of Híkuri for aesthetic purposes. Likewise, it is shown that in them peyote or Híkuri was important for the expansion of consciousness. And the psychoactive experience became an important resource that was reflected in their works.*

***Keywords:** Peyote; Drugs; Literature; Creativity; Expansion of consciousness.*

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, mjrocky1960@gmail.com

Introducción

El tema de este artículo solo puede ser un acercamiento al vínculo entre creación literaria y consumo de drogas, ya que es difícil hablar de revisiones definitivas sobre dicho tópico. En los últimos años Marcus Boon, Alberto Castoldi, Alfonso Velasco, Marta Herrero-Gil y Sadie Plant, entre otros, han hecho investigaciones sobre la temática. Pero los aspectos centrales —como el listado completo de los autores que han experimentado con psicoactivos, cuáles usaron o las obras que fueron producto de ello— solo quedan en acercamientos parciales, estudios de caso o en abordajes particulares de las múltiples aristas en las biografías de quienes se vincularon a dichas sustancias. A manera de ejemplo, están los estudios sobre Antonin Artaud, Charles Baudelaire, Aldous Huxley, Ernst Jünger, Henri Michaux, César Vallejo y Pablo Neruda.¹

Esta aproximación tiene dos elementos articuladores: el primero es la referencia explícita al peyote (*Lophophora williamsii*), la cactácea presente en prácticas culturales de vieja raigambre entre los huicholes y los tarahumaras —Lumholtz (1981) señala a esos pueblos como sus consumidores más reconocidos en esta parte del continente americano—. El segundo es la alusión a dicha planta como recurso que ayudó a algunos escritores a expandir sus horizontes estéticos y estilísticos. Tomando esto en consideración, se eligieron cuatro autores norteamericanos de la llamada generación beat y tres mexicanos cuyas obras cumplen dichas características.

El primer grupo que se abordará está compuesto por Jack Kerouac, Allen Ginsberg, William S. Burroughs y Michael McClure. Todos ellos son considerados integrantes de la generación beat y, para entender su relación con el peyote, resulta de utilidad subrayar que: “no fue una corriente literaria ni musical, fue un huracán cultural de voluntad revolucionaria que supondría [una] contracultura americana” (Costa, 2014: I). La actitud contestataria que los caracterizó resulta una clara respuesta al prohibicionismo que:

se estableció como criterio de aproximación general a las drogas, luego de los años 40 del siglo XX, cuando ya no hubo mucho lugar para el debate, la experimentación o el consumo. El tema de las drogas entró en el mundo estigmatizado por los prejuicios y la intolerancia (Pérez, 2018: 221).

Por eso se sugiere que “el movimiento beat, aunque incubado a lo largo de la década anterior, surgió con demoledora fuerza a mediados de los años cincuenta para cuestionar las más establecidas certidumbres del sistema de vida americano” (Costa, 2014: I). Ante

dichas certezas, ellos respondieron con una poética y una prosa intensas, imantadas por la presencia mágica del peyote y otras plantas psicoactivas.

El otro grupo que se retomará en este trabajo es de origen mexicano. Corresponde a una temporalidad distinta a la de la generación beat, pero comparte el consumo de peyote en busca de darle fuerza y espíritu a sus creaciones. Se trata de Fernando Benítez, Leonardo da Jandra y José Vicente Anaya. En ambos grupos de escritores, estadounidenses y mexicanos, se buscará resaltar la manera en la que aseguran que su obra se nutrió de las sensaciones, visiones, imaginaciones y estados alterados de conciencia provocados por el híkuri, como también se nombra al cactus del peyote.²

Este tipo de literatura se distingue de los textos antropológicos y etnográficos mediante dos aspectos. El primero tiene que ver con el tipo de aproximación, ya que el antropólogo pone su vivencia al servicio del *conocimiento del otro*; por lo cual tiene la intención de informar sobre aquellos rituales y ceremonias en los que se consume el peyote. El segundo reside en la comprensión de que en los trabajos etnográficos y de corte antropológico el autor se hace presente como alguien que buscó y consiguió “penetrar otra forma de vida” (Geertz, 1989: 14). Mientras, en los poemas y novelas de los escritores que aquí se analizan no hay tal pretensión, sino un afán experimental; la presencia del autor no se diluye ni distancia con fines de comprensión de la otredad.

Como se ha documentado, desde los años veinte y hasta la primera mitad de los treinta del siglo XX, en México, los afanes prohibicionistas no estaban del todo afianzados. Por lo cual, entre científicos sociales, literatos, artistas y esotéricos se manifestó una particular atracción hacia el consumo de drogas y alucinógenos: “Tal interés culminó al alcanzar una especie de ‘moda internacional’, a raíz de los famosos estudios sobre los hongos alucinógenos de la Sierra Mazateca publicados por los micólogos Gordon Wasson, Valentina Pavlovna Wasson y Roger Heim” (Pérez, 2018: 204).

Entonces, se sostiene que para algunos artistas de distintas nacionalidades, México ha sido un punto geográfico de referencia para conocer diferentes tipos de sustancias psicoactivas. Como se verá en el desarrollo de este artículo, diversos literatos han sostenido que su vida y obra cambió a partir del encuentro con este país y la plétora de vegetación sagrada que crece en su territorio; de ello sustrajeron un bagaje de experiencias que plasmaron en sus creaciones. A partir de una mirada revisionista, interesa la convergencia deliberada entre las plantas psicoactivas y las letras que concibieron algunos escritores bajo la idea de alcanzar una expansión mística de la conciencia. El objetivo principal es explorar esa unión, identificar la impronta del peyote en la poesía y narrativa de los autores seleccionados.

Los beats, la creación literaria y el peyote

La relación entre peyote y literatura es innegable en la generación beat. Jack Kerouac, Allen Ginsberg, William S. Burroughs y Michel McClure hacen referencia a dicha planta de múltiples maneras, ya sea en cartas, poemas, crónicas o novelas. A partir de estos referentes se vuelven más visibles los vasos comunicantes entre sus experiencias con los psicoactivos y la creación literaria. En el caso de Jack Kerouac, su presencia en México y el contacto con algunas drogas no solo son paradigmáticos en la generación beat, sino que han sido materia de investigación en varios momentos y bajo distintos enfoques. Jorge García Robles es acaso quien más ha documentado el paso de estos autores por nuestro país, pero también está el trabajo de Daniel Hiernaux, “México y Jack Kerouac: El espacio mágico y efímero de los Beats”, que insiste en la pregunta sobre qué hacían en México.

Jack Kerouac nació el 12 de marzo de 1922 en la ciudad de Lowell, Massachusetts, en Estados Unidos; se erigió como uno de los principales personajes de la generación beat para mediados del siglo xx.³ Aparte de sus obras, consideradas piedra angular del movimiento, sostuvo un intercambio epistolar durante años con autores como Burroughs y Ginsberg. En ellas se hace una constante alusión a las drogas. Por ejemplo, en una carta de Allen Ginsberg, fechada el 15 de febrero de 1952 en Nueva York, dice: “Mándame algo de peyote. ¿A quién más conocen? ¿Tratan a Henry Miller?” (Kerouac y Ginsberg, 2012: 180).⁴

En este intercambio de correspondencia parece claro que los largos y constantes viajes de Kerouac por México eran razón suficiente para que su amigo le hiciera tales peticiones. Se infiere que estos escritores relacionaban a México con el peyote y otras drogas. Asimismo, Ginsberg declara: “Hay un nuevo grupo de subterráneos que me encanta; ya señalé a Jack la existencia de un tal Bill Keck, la conexión peyotl de Nueva York. Pregunta a Lamantia si lo conoce (y a Anton Rosenberg, a Norrie y a Stanley Gould naturalmente), y también veo a Peter Van Meter, podría irme a vivir a su casa mientras espero un barco” (Kerouac y Ginsberg, 2012: 182).

La mención del peyote en la misiva se relaciona con los ambientes bohemios y algunos escritores de la contracultura de Nueva York. Las drogas, los personajes famosos y los lugares exóticos son temas de interés común en las múltiples cartas de los beats. Por ejemplo, en un escrito de Kerouac a Ginsberg, con fecha del 10 de mayo de 1952, habla de un viaje por México y cuenta la siguiente experiencia:

Neal me dejó en Sonora, Arizona, en la frontera con México. Quitó los asientos al coche (estilo cinco puertas) y puso en la parte trasera cojines, a Carolyn y a los niños, todos al estilo gitano y contentísimos. Me despedí de la feliz pareja y partí para mi nueva aventura al amanecer. Crucé la alambrada, entré en Nogales (era Nogales Arizona, disculpa, y entré en Nogales, estado de Sonora). Para ahorrar compré billetes de segunda al sur... Yo me enrollé en los alrededores de Guymas (Guaymas), con un pasota mexicano que se llamaba Enrique; estábamos delante de un nopal y le pregunté si había probado el peyote; sí lo había probado; también me enseñó que se podía comer el fruto del nopal, por el sabor; el cactus del peyote es el mezcal (Kerouac y Ginsberg, 2012: 208).⁵

En la carta se hace referencia a Neal Cassady, amigo de correrías por la vasta geografía de Estados Unidos. El viaje tenía como destino la ciudad de México, en donde vivía el tránsito y escritor norteamericano William S. Burroughs, que se había aposentado en la colonia Roma a finales de los años cuarenta. Jorge García-Robles (2007: 175) menciona que: “en septiembre de 1949, Jack Kerouac recibió desde México una carta de William Burroughs, quien, huyendo de la justicia americana acusado de tráfico de drogas, se había fugado a la ciudad de México con Joan Vollmer”.

El historiador estadounidense Dennis McNally publicó una biografía titulada *Jack Kerouac: América y la generación beat* (1992), en donde comenta las andanzas de Burroughs y Kerouac en México, así como sus encuentros con el peyote:

Cuando él y Jack comieron peyote, un par de veces a principios de junio, Bill enhebró un monólogo sobre la condición de prisionero [...] la atmosfera *hip* de la Ciudad de México comenzó a desmoronarse. Un viejo amigo de Bill, de la época de Harvard, llamado Kells Elvins, había sido arrestado en relación con la droga, y aquel ambiente de paranoia fue suficiente para que Bill le ordenara a Jack que no fumara marihuana en casa (MacNally, 1992: 190).

También García-Robles, en su libro *Burroughs y Kerouac: Dos forasteros perdidos en México* (2007) describe las experiencias visionarias de los escritores con el peyote en 1950, en Nueva York:

En esos días, un amigo poeta de origen siciliano que había conocido en NY, Philip Lamantia, se encontró con Jack y le ofreció a él y a Neal unas biznagas de peyote que

había traído de San Luis Potosí: Jack lo ingirió dos veces. En la primera tuvo una revelación de la muerte; y en la segunda se durmió doce horas soñando musicalmente” (García-Robles, 2007: 207).

Al parecer Kerouac era más aficionado a la marihuana que al peyote, pero no tenía problemas en consumirlo cuando era *necesario*. Parece que lo más importante para él era expandir su conciencia y su sensibilidad mediante los estados alterados que provocaban dichas sustancias psicoactivas, que más tarde volcaba en sus escritos. García-Robles apunta: “En dos ocasiones Jack probó peyote con Burroughs y los amigos *hipsters* americanos. En una de ellas, se salió corriendo a medianoche a la Plaza Luis Cabrera (Orizaba esquina Zacatecas) a recostarse en el pasto y vivir intensamente la experiencia” (García-Robles, 2007: 218-219).

De cualquier manera, los acercamientos de Kerouac con la cactácea en México nutrieron y dieron forma a algunos de sus libros más conocidos. También se podría decir que la alteridad que encontró en su paso por la geografía del país es clave para la creación de ambientes, personajes, historias y vivencias expresadas en su narrativa; como destaca el historiador Stuart Walton (2005: 360):

en algunas de las últimas obras de Jack Kerouac (en especial *Ángeles de la desolación*, de 1966), las experiencias de los estados de intoxicación dan forma a la escritura desde el punto de vista estilístico. [...] Hay que reconocer que el estilo de Kerouac ya era maduro antes de adentrarse en el mundo de los alucinógenos, pero el consumo de drogas otorgó aún mayor libertad a lo que ya era de por sí un lenguaje por completo libre de restricciones.

El peyote y la marihuana fueron en parte catalizadores que utilizó Kerouac para impulsar y darle fuerza a su creatividad; así creó varias de sus obras literarias. De acuerdo con McNally, la novela *Dr. Sax* fue escrita bajo los efluvios de esas plantas:

De vuelta a la celda de losas frías y a sus meditaciones, se envolvía en nubes de marihuana y empezaba a escribir: Aunque aquella era la segunda vez que intentaba escribir drogado, de algún modo conservó el suficiente control como para hacer de *Dr. Sax* su obra maestra, con el lenguaje fluyendo de una manera dinámica y sutil, sus culpas y alegrías transmutadas en un maravilloso estudio en prosa del espacio mágico existente entre la sombra y la luz (McNally, 1992: 191-192).⁶

Por otro lado, el ensayista estadounidense Drewey Wayne Gunn afirma que Jack Kerouac vivió en el cuarto de servicio del departamento que habitaba Burroughs en la Ciudad de México, y agrega:

En tres semanas improvisó los 242 coros de Mexico City Blues, en 1956, que ejerció una fuerte influencia en la poesía de Ginsberg. Los poemas son cantos salvajes compuestos —algunos bajo la influencia de las drogas— más por el sonido que por el sentido (Wayne Gunn, 1977: 279-280).

William S. Burroughs nació en San Luis Misuri el 5 de febrero de 1914 y fue uno de los personajes más estrafalarios; se destacó por escribir novela y ensayo. Fue amigo íntimo de Kerouac y su trayectoria estuvo ligada al uso de la heroína y la morfina, aunque también experimentó con ayahuasca y peyote. Escribió algunas de sus obras literarias de carácter autobiográfico en México.

Burroughs demostró la afición a las drogas en varios de sus escritos. Por ejemplo, en *Las cartas del yagé* (1971) confiesa su adicción al opio y su experiencia con el yagé (ayahuasca) —mezcla sagrada de la selva amazónica utilizada en rituales de sanación por grupos nativos de Sudamérica—; pero su gusto por el brebaje selvático no fue duradero.⁷

En *La bala perdida: William S. Burroughs en México, 1949-1952*, García Robles (1995: 98) describe una de las amargas vivencias de Burroughs: “Nunca me he sentido tan dolorosamente enfermo. El peyote me cayó pesadamente al estómago como una bola de pelos. Creí que nunca lograría sacarla. Sufrí agudísimos espasmos”.

De lo anterior se puede deducir que el peyote fue una constante en la vida de los beats. Sin embargo, Burroughs se sentía mejor usando morfina y heroína —según sus biógrafos— y de ese vínculo vivencial nacieron varios de sus textos. Dos de ellos fueron *Yonqui* y *Queer*.⁸

Michael McClure, nacido en 1932, en Kansas, Estados Unidos, tuvo un papel importante en la historia de la contracultura norteamericana. Este personaje escribió varios poemas derivados de su experiencia con el peyote. Fue uno de los más mediáticos de su generación, ya que según cuenta José Vicente Anaya (2017: 46): “este tuvo una relación de amistad con Jim Morrison, y también mantuvo contacto con los poetas del Black Mountain College y a veces se le ubica en este grupo”. Con varios libros en su trayectoria, este autor compuso el *Poema peyote*; en sus renglones expresa el caudal de visiones y sensaciones generadas por la ingesta del cactus:

Calidad-palpo el brillo-sentado en una silla negra mecedora-las blancas paredes reflejan el color de las nubes al moverse frente al Sol. ¡Intimidación!

Las casas no son importantes-me gustan los pedazos del espacio horripilantes y bellos. Puedo escuchar mi propia música y hasta podría escribirla para que nadie la lea. Sobrepaso mis fantasías mientras me cantan con voces circulares. Visito mis propias poblaciones y sé todo lo que debo saber (Anaya, 2017: 48).

Según Garret Faylor, en su artículo titulado “Michael McClure” (2016: 6), comenta que: “en ese poema de nombre *Peyote poem*, McClure detalla su primera experiencia con esa droga”, que se intuye intensa y luminosa.

Su relación con el cactus sagrado se ve materializada en sus creaciones y en su devoción por la poética de Antonin Artaud, quien escribió sobre su consumo del peyote con los rarámuris (tarahumaras). Incluso uno de los primeros poemarios de McClure se llama *For Artaud*. Rod Phillips comenta:

El uso de sustancias alucinógenas fue un recurso importante en la visión que él tuvo de la naturaleza [...]. En su ensayo titulado *The Meat Science Essay* hay múltiples referencias al uso de peyote, heroína, cocaína y psilocibina de hongos alucinógenos. McClure considera el uso de drogas como una influencia como muchas otras en su enseñanza y escritura. En otro ensayo de McClure titulado *Drug notes*, manifiesta que estas lo proveen de una mirada interior que es importante en sus experiencias con las drogas. Y también comenta McClure que su primera experiencia con el peyote fue en 1958 y fue cuando comió la droga de los indios (Phillips, 1999: 4).

José Vicente Anaya apunta que en *Tantras fantasmas* McClure describe su relación con los hongos alucinógenos. En dicho texto, McClure (citado en Anaya, 2017: 46) señala: “Viajé en dos ocasiones a México (una) vez a las montañas de Oaxaca, para filmar un documental sobre los hongos sagrados”. Pero su experiencia con el peyote fue la que proyectó en sus poemas. La alusión de McClure sobre *la droga de los indios* es interesante, ya que refleja el imaginario de los escritores estadounidenses sobre la planta usada en la tradición ritual-espiritual de algunos grupos nativos de Estados Unidos y de México. La reivindicación que hacen los beats sobre el uso del híkuri es interesante, porque reconocen su importancia cultural en su literatura, al igual que en su trayectoria personal y de grupo.

Allen Ginsberg nació en 1926 en Paterson, Nueva Jersey, y fue quizá el más polémico de todos. Presentaba actitudes contestatarias aderezadas de filosofía budista, anar-

quismo, jipismo y otras formas de expresión política y cultural. Sus poemas de largo aliento, “Aullido” y “Kaddish”, lo elevaron como uno de los poetas estadounidenses más importantes del siglo xx.

Otra de las facetas de este autor fue su gusto por las drogas como vehículo para la expansión de la conciencia. Escribió cartas a William Burroughs sobre su experiencia con el yagé.⁹ Muchas de sus creaciones estuvieron relacionadas con el LSD y el peyote; él mismo lo reconoció en algunas entrevistas y declaraciones públicas. Por ejemplo, el testimonio que dio en la audiencia de la ciudad de Nueva York frente a un subcomité especial del Poder Judicial del Senado de Estados Unidos, el 14 de junio de 1966, en donde manifestó lo siguiente:

En estos momentos tengo 40 años, soy poeta y este año tengo también el estatus de becario de la Fundación Guggenheim. Tal vez les parezca curioso, pero me he graduado en Columbia College y he tenido una carrera práctica en el mercado antes de dedicarme a tiempo completo a la escritura. Trato de articular aquí un cuerpo de sentimientos comunes que tenemos las personas que estamos en esta sala y tengo la esperanza de que no rechacen mi deseo de generar una simpatía mutua y una posibilidad de comunicación aquí y ahora me atemorizo a medida que voy comunicándoles mis sentimientos... La experiencia con LSD es también una experiencia personal que puede atenderse con empatía y a continuación podemos tomar una decisión sobre cómo actuar al respecto, hasta qué punto sienta bien probarlo y hasta qué punto sienta mal probarlo. Por favor, atiendan a mis palabras durante todo el tiempo que se sientan cómodos.

Después de aquella especie de visión, como la he denominado antes, tomé algo de peyote, el cactus indio, en mi casa de Paterson y en presencia de mi familia. Ellos no se dieron cuenta del cambio que se había producido en mi mente —yo los miraba con una mirada nueva— y la discusión se convirtió en algo extraordinariamente triste, me pareció que estaban perdidos o aislados como estaba yo (Ginsberg, 2018: 216-217).

El testimonio de Ginsberg hace énfasis en la importancia de sus experiencias con el peyote y el LSD. Para él, la estigmatización de las drogas era producto del discurso prohibicionista que se había instaurado en la sociedad estadounidense, impulsada por los conservadores y los *guardianes* de las buenas conciencias. El alegato es obviamente a favor del uso libre de las sustancias psicoactivas.

En los años cincuenta, en Estados Unidos, las drogas empezaron a estar en boga entre algunos artistas, músicos, bohemios y escritores, entre ellos, los beatniks. En una

entrevista concedida al periodista Thomas Clark de *Paris Review*, en octubre de 1965, Ginsberg pone en relieve el papel que jugó el peyote en la creación de su conocido poema “Aullido”:

Por abreviar, se puede decir que las drogas son muy útiles a la hora de explorar la percepción, el sentido de la percepción y también para explorar distintas posibilidades y modos de la conciencia, para explorar las distintas versiones de esas *petites sensations* y a veces también útiles para escribir bajo sus influencias. La segunda parte de “Aullido” la escribí bajo la influencia de unas visiones con peyote (Ginsberg, 2018: 351).

Para Ginsberg¹⁰ —según sus propias palabras— estos recursos le permitían acceder a diferentes percepciones que plasmó en su obra poética. Puede considerarse un *psiconauta* que navegó en las profundidades de su propia conciencia.¹¹ Las revelaciones que obtuvo se ven en una parte de “Aullido”:

¡Santo el gimiente saxofón! ¡Santo el apocalipsis de bop! ¡Santas las bandas de jazz marihuana hipsters paz peyote pipas y baterías!

¡Santas las soledades de los rascacielos y pavimentos! ¡Santas las cafeterías llenas con los millones! ¡Santos los misteriosos ríos de lágrimas bajo las calles!

¡Santo el argonauta solitario! ¡Santo el vasto cordero de la clase media! ¡Santos los pastores de la rebelión! ¡Santo el mar santo el desierto santo la vía férrea santa la locomotora santa las visiones santas las alucinaciones santas los milagros santos el glóbulo ocular santo el abismo! ¡Santo perdón! ¡compasión! ¡caridad! ¡fe! ¡Santos! ¡Nosotros! ¡cuerpos! ¡sufriendo magnanimidad! ¡Santa la sobrenatural extra-brillante inteligente bondad del alma! (Ginsberg, 2018: 40).

Se puede afirmar que los beats fueron los primeros en usar, entender y reconocer la connotación sagrada del peyote más allá de los rituales y costumbres de los nativos de Estados Unidos. Fueron los primeros en reivindicarlo como un recurso espiritual y cultural dentro del horizonte de vida de algunos ciudadanos de ese país. Es decir, el híkuri salió de la esfera cultural de los pueblos originarios y se instaló en la imaginación y en la cotidianidad de los poetas, bohemios, narradores y buscadores espirituales de los años cincuenta. En ese sentido, los beats fueron pioneros en vincular la literatura y el peyote. Pero no solo ellos incursionaron en el empleo lúdico de dicha planta, también lo hicieron algunos escritores y poetas mexicanos; quizá porque crece de manera natural en

el desierto mexicano y forma parte de las prácticas rituales y culturales de varios grupos indígenas de México.

La literatura híbrida de Fernando Benítez y el peyote

Entre los autores mexicanos que destacaron por abordar el tema del peyote, se encuentra Fernando Benítez, quien describió sus usos tradicionales por parte de los huicholes (*wirrarikas*). Benítez nació en la ciudad de México el 16 de enero de 1912 y uno de sus libros más conocidos se titula *En la tierra mágica del peyote*. En él elabora una crónica de su viaje por la sierra huichola y sus experiencias con varios marakames (cantadores), conocidos por su profundo conocimiento ritual del *híkuri*. La narrativa de este escritor es una mezcla de estilos que se hilvanan entre la crónica, el periodismo y la etnografía.

En dicho texto, Benítez retrata la historia de vida de varios marakames huicholes, y de su formación como cantadores y curanderos. También menciona los mitos de cómo nació el peyote y los principales personajes de la cosmovisión huichola asociados al cactus sagrado. En un capítulo titulado “Los peregrinos”, Benítez apunta:

Es sobre ese lanzarse al abismo, sobre ese riesgo de volverse loco que los huicholes han creado un inmenso ritual, un código de señales secretas, una norma religiosa. Han ordenado la locura y la han sacralizado, incorporándola a un sistema de mitos y de símbolos capaz de comprender la elevación espiritual, las cosechas o la salud de los niños. Aquí están los peregrinos en Wiricuta, tal como los dejamos. Comiendo sus peyotes alrededor de la hoguera. ¿De qué naturaleza son sus visiones? ¿Qué oyen y que ven en su embriaguez? ¿Su viaje tiene alguna semejanza con el que emprenden los fieles de Greenwich Village ¿o la señorita francesa encerrada en su departamento y dispuesta a marcar un número a la menor señal de peligro? Ha llegado el momento de escuchar las canciones que les canta el Venado Azul Tamaz Kallaumari (Benítez, 1968: 84).

El mismo Benítez se ve inmerso en ese ritual y lo proyecta en la construcción de la trama sobre su peregrinación con los huicholes al desierto sagrado de Wirikuta, lugar donde crece el peyote. Así, con una narrativa híbrida en donde se amalgama la crónica literaria, el reportaje y la etnografía, describe y fundamenta su percepción sobre el complejo mundo mítico de los huicholes, al igual que sus propias interrogantes sobre el poder de la cactácea.

La narrativa de Benítez se apoya también en las ideas de etnógrafos como Carl Lumholtz y escritores-poetas como Henri Michaux. Igualmente transmite su visión sobre los mitos huicholes y sobre el complejo cultural del peyote. Además de las historias que cuenta en su libro, él se transforma en un personaje de sus propias crónicas. Por ejemplo, relata lo siguiente:

El viernes a las siete salimos de Salinas. Los peyoteros envueltos en sus cobertores desteñidos tiritan de frío. Sobre la tenue niebla que oculta los arbustos se destacan figuras espectrales y no por ello menos familiares de las palmas. Gerónimo y Gregorio van cuidadosamente vendados de los ojos. De tarde en tarde cruza el páramo un coyote con su característico trotecillo [...]. Los peyoteros se descubren. Eusebio armado de sus muvieris se dirige a los cuatro puntos cardinales, pronuncia sus largos conjuros y todos se sientan a la orilla del agua. Por un momento el lugar cobra una apariencia sagrada [...] Tatei Matinieri es un eslabón fundamental en la ruta del Divino Luminoso (Benítez, 1968: 106).

Benítez denomina al peyote Divino Luminoso, expresión que aparece poco en la literatura antropológica; también nombra los lugares sagrados que los peregrinos huicholes visitan en su largo periplo en busca del *venado azul*.¹² Su libro fue una de las primeras crónicas literarias extensas en español sobre dicha planta, los huicholes y el desierto sagrado de Wirikuta;¹³ se publicó mucho antes de que el tema se volviera mediático. La crónica de Benítez se encuentra repleta de juicios de valor, pero se entiende, porque su mirada de periodista pesa sobre el tema en cuestión. Sobre los rituales, explica que:

En relación con el Divino Luminoso, el mito de la sagrada cacería del venado Watemukame nos dice que nació de los muvieris hechizados impuestos por los animales míticos de Tokipa, los cuales fueron creciendo durante el viaje hasta convertirse en los grandes cuernos del venado adulto. Los huicholes por lo demás no hacen distinción entre el venado y el peyote: en Wirikuta la primera vez, lo ven, lo cercan y le dan muerte con flechas (Benítez, 1968: 102).

Benítez pasa intermitentemente de la crónica literaria a la descripción etnográfica. El peyote ocupa un lugar primordial en la narrativa de este autor, ya que es el eje sobre el que discurre casi todo su viaje con los huicholes. La investigadora Lucero Margarita

Aguirre Valdés (2015) afirma que en este aspecto el texto de Benítez también se convierte en literatura de viaje.

Entre los contemporáneos de Benítez, él fue uno de los pocos que escribió sobre la vida de algunos pueblos originarios y en especial de su relación con la vegetación sagrada. De la misma forma, debe considerarse que en esa temática, él fue uno de los pioneros y así lo constató en otros de sus libros, por ejemplo, *Los bongos alucinantes e Historia de un chamán cora*.

De esa forma, se considera que Benítez¹⁴ es un escritor cuyos relatos están ligados a plantas psicoactivas. Fue uno de los primeros narradores mexicanos del siglo xx que en sus crónicas dio cuenta de la presencia simbólica del peyote en la cultura huichola. En sus historias se imbrican varias cuestiones: en primer lugar, sus procesos de creatividad y el impacto psicológico que le causó su experiencia con el híkuri. En segundo lugar, su capacidad de hacer literatura de la alteridad, es decir, de recrear los aspectos más subjetivos de la peregrinación en búsqueda del híkuri.

Leonardo da Jandra, literatura y peyote

Leonardo da Jandra nació en Chiapas, en 1951. Es un escritor mexicano que creó una narrativa intensa, luminosa y *rebelde*; recupera la importancia del peyote como un bahuarte de la cultura mexicana y ha publicado varios libros, entre ellos *Huatulqueños* (1991), *Samahua* (1997) y *La almadraba* (2008).

En su novela *En el corazón de un sol herido* (2000), dos de los personajes principales, Trilce y Celeste, se dirigen al desierto sagrado de Wirikuta en búsqueda de experiencias trascendentales. En toda la narración hay referencias al peyote y al desierto de San Luis Potosí; por ejemplo, en un párrafo se comenta:

Una directora de teatro conocida de Celeste le había invitado a participar en una ceremonia de peyote en el Quemado. Celeste pensó en Trilce y anotó el número de la agencia; por eso es por lo que aquella mujer de ojos oscuros y desconfiados apoyaba ahora con insistencia a Celeste, que sostenía que lo mejor era ir al desierto (Jandra, 2000: 240).

En el relato, Trilce y Celeste encaminan sus pasos hacia el desierto sagrado de Wirikuta, en donde se encuentran con Lúter. Este personaje —que en realidad es el álder ego de da Jandra— se convierte en su guía y mentor en ese viaje espiritual en búsqueda de respuestas para sus atribuladas vidas. En otro párrafo se describe la participación de varios de los personajes en una ceremonia:

Los asistentes fueron extendiendo en el suelo, frente a cada participante, un paliacate y después pasó la coordinadora con Don Paulo repartiendo cabezas de peyote. Por lo que Trilce pudo ver, a la mayoría le daban cinco y solo a dos les dieron tres. Cuando Don Paulo se paró junto a Trilce, la coordinadora le dijo que era la primera vez. El marakame dijo tres, pero la coordinadora alegó que necesitaba cinco ¿Por qué tanto?, preguntó, y la coordinadora dijo que tenía una membrana muy dura. El marakame tendió un brazo y esperó a que Trilce le diera su mano. Luego tomó suevamente su pulgar y el índice de la muñeca de Trilce y le sintió la sangre (Jandra, 2000: 262).

Los personajes se retratan como legos en plantas sagradas. Por eso Lúter y Don Paulo, el marakame,¹⁵ conducen el ritual de peyote y dan indicaciones de qué debe y qué no puede hacer el grupo de participantes.

Lúter estaba hablando desde el centro del círculo y se giraba lentamente y extendía las manos para enfatizar su discurso: Y no olviden que, aunque vienen en grupo, el grupo es solo una unidad de diversidades y que a la hora de la verdad cada uno tendrá que vérselas solo consigo mismo. Traten de ser fluidos y no se aferren a ningún tipo de sentimientos, ni sublimes ni terribles; esto no es más que un ejercicio espiritual, o si quieren una aventura en el reino caprichoso del espíritu, y el híkuri lo único que hace es que emerjan los demonios y los ángeles que todos llevamos dentro (Jandra, 2000: 263).

El relato gira en torno a las posibilidades que otorga el peyote a los participantes y sus posibles desenlaces. La historia que cuenta quizá esté ligada a las vivencias de da Jandra, que ya se han documentado en algunas entrevistas.

La narrativa de da Jandra se ubica geográficamente en uno de los lugares sagrados de los huicholes, Cerro Quemado. Se trata de un espacio ritual importante en la peregrinación que hacen cada año; se encuentra cerca de la sierra de Catorce, del pueblo Real del Catorce, próximo a Wirikuta. En esa geografía mítica/sagrada transcurre parte de la novela de este escritor/filósofo avecindado en la ciudad de Oaxaca.

Leonardo da Jandra ha experimentado con peyote —según cuenta— y convirtió sus vivencias en materia literaria. Pero más allá de la intención artística, se encarga también de elaborar una crítica al consumo profano. En una entrevista menciona que:

Hoy por la proximidad con Real del Catorce, el espacio ritual de Cerro Quemado está a punto de profanarse. Híppies de todas partes del mundo buscan ahí tener sus experiencias sin someterse a la purificación ritual y el ayuno obligatorio (alimentario y sexual) y, como los zopilotes tras la descomposición, ejército y judiciales comienzan ya a tender su cerco de muerte. Por otra parte, el exceso de consumo entre comunidades indígenas norteamericanas (más de cuarenta tribus entre Estados Unidos y Canadá consumen peyote) organizadas en la Iglesia Nativa Americana con más de trescientos mil miembros, ha acabado prácticamente con el peyote en Nuevo México, la sierra Tarahumara y Coahuila. Quedaría en principio el consuelo de que en el Bernalejo hay plantas sagradas para los próximos cien años (Martínez Rentería, 2010: 107).

En la narrativa de da Jandra se aprecia también su conocimiento de las geografías sagradas en donde crece el cactus mencionado. El escritor mexicano contemporáneo ha sido uno de los pocos que han defendido el uso espiritual y medicinal del peyote. Incluso va más allá al proponer una especie de reservas sagradas; por momentos se convierte en un activista en defensa de los lugares sagrados:

La solución más viable parece ser la implementación de dos grandes áreas sagradas reservadas —una en la Chinantla y otra en el Bernalejo— en donde se erijan dos centros ceremoniales para iniciar con Teonanacatl y Híkuri a todos aquellos mexicanos respetuosos de la tradición y que quieran continuar con los ritos milenarios de sus antepasados. Los obstáculos son múltiples —desde la derechización a ultranza de las sociedades tecnocráticas, hasta la oleada reventadora de desubicados que acudirían a los centros ceremoniales—, pero de no tomar medidas al respecto perderíamos, como sucedió en Eleusis, una parte esencial de nuestra cultura y quedaríamos para siempre a merced de los profetas de la uniformidad y los farsantes, que llaman progreso al consumo destructivo (Martínez Rentería, 2010: 107).

La narrativa de da Jandra tiene como objetivo principal reflexionar sobre la vida y su relación con la naturaleza, las tradiciones ancestrales y las plantas sagradas.¹⁶ En una entrevista con el periodista Carlos Martínez Rentería, y a pregunta expresa ¿cuál es tu experiencia personal en torno al consumo del peyote?, el escritor responde:

Yo apuesto a lo sagrado, a la recuperación de la sacralidad, pero no desde la perspectiva religiosa, sino desde la perspectiva mágica, en ese contexto mi experiencia tiene

más que ver con el Teonanácatl, con el hongo divino que con el híkuri. Yo tengo muy buena relación con las dos plantas, pero el híkuri es solar, una planta de guerreros; el teonanácatl es una planta lunar, de sacerdotes (Martínez Rentería, 2010: 110).

Da Jandra se convierte en parte del grupo de quienes han transformado sus vivencias en narrativa, en este caso una novela que da cuenta de su relación con la literatura y el peyote.

José Vicente Anaya, el peyote y la poesía

José Vicente Anaya nació en Villa Coronado, Chihuahua, en 1947. Fue un escritor, poeta y traductor de las obras de la generación beat. El peyote aparece en su libro más conocido, que lleva por título *Híkuri* (1987), es un poema largo lleno de metáforas y visiones. Se le considera un texto clave de la *contracultura* mexicana. Pero también es conveniente decir que refleja la influencia de la generación beat, principalmente la de Allen Ginsberg, Michael McClure y Gary Snyder. *Híkuri* inicia con un retrato de la cosmovisión tarahumara que Anaya (1987: 18) transforma en cantos poéticos:

Se ha roto la vieja talega de los pensamientos. Rahualegareguru: 100 arañas chavochi inyectan ponzoña en los ojos de Dios / Neje ke chavochi jú. Los extraños-conquistadores (chavochi) dicen tarahumara, no saben decir rarámuri, los pies corredores, gente que viene donde Rayena (El Sol) es devorado por el mar todas las tardes / Los cantos Wikiriame y Najawajiriame son por la felicidad donde se expresan espíritu y cuerpo / cantos y danzas en el Tutuguri y el Tónari / Iluminaciones y respeto con el Híkuri; borrachera, bromas y carcajadas con el Batari.

La obra de Anaya se ubica bajo el término de etnopoésia, que han practicado varios literatos, entre ellos Antonin Artaud, Jerome Rothberg y Gary Snyder. Anaya también apela al cambio de conciencia a través del peyote y, en este caso, se vincula con la compleja cosmovisión y cosmoemoción rarámuri/tarahumara. El canto de este poeta nos remite a lo elemental, al mundo de lo numinoso. Pero también alude a la soledad imperante y demoledora que habita en las grandes ciudades.

Todas las ciudades son una serie de círculos concéntricos
que conducen a un corazón de acero sin palpitaciones/
Esta es la verdad que repite el rito del Híkuri.
(biznaga poderosa del todo, del bien del mal)
Que enseña en el Sipíame, que aparece en la vereda por la que voy buscando la salida
a Basiwuaré/
En las aglomeraciones de gente y casas nadie conoce a nadie (Anaya, 1987: 19).

Para Anaya, el peyote es el símbolo que le da sentido a la vida colectiva de los rarámuri/tarahumara y sus ritos comunales; por lo tanto, es un aspecto importante de la vida cultural de este grupo étnico. Diversos lectores-escritores han redactado ensayos sobre esta obra, ahora muy conocida; pero también tuvo sus detractores, algunos de ellos, personajes ligados a los grupos de poder que coparon la literatura hecha en México en los años ochenta. Según José Reyes González Flores (2016: 12), el extenso poema de Anaya se ubica como una obra que atraviesa los géneros de la escritura poética:

Híkuri toca todos los géneros literarios, pues al mismo tiempo es un poema inscrito en la tradición de la poesía de largo aliento, pero también es un poema novelado a la manera de la novela poética de Herman Broch, pues tanto Broch como Anaya, cada uno en épocas distintas y distantes, inducen una renovación radical de los géneros literarios, de allí que sea más adecuado decir que Híkuri es innovador en cuanto a los géneros discursivos. Es evidente, también, que el poema tiene ese peculiar sello de lo ensayístico, pues arroja la hipótesis-metáfora de la ecopoesía y la Etnoliteratura.

Híkuri es definitivamente un texto híbrido que amalgama la crónica, los relatos míticos de los tarahumaras, la lírica y las vivencias del escritor chihuahuense,¹⁷ pero también se vislumbran claramente las influencias de la generación beat. Para Anaya, el peyote fue un medio para expresar sentimientos, emociones, sensaciones e imaginaciones que se convirtieron en versos poéticos. Según el ensayista Leonardo Meza (2016), *Híkuri* fue un libro proscrito del canon literario imperante en la época en que apareció. También destaca que el viaje es crucial para entender la poesía de Anaya.¹⁸ Se puede decir que es una metáfora de los efectos del peyote:

En el *viajar* de Anaya hay una *alteración de la conciencia* para *acceder* a otro tipo de realidad. Algunos autores refieren la larga tradición de la literatura visionaria o alucinatoria que antecede a la escritura de Anaya, trabada en una lucha contra el racionalismo que se ha vuelto una dictadura del pensamiento y de las formas de vida en la modernidad (Meza, 2016).

Conclusiones

La literatura y las drogas han generado un vínculo significativo como parte de la experiencia humana y eso se vislumbra con claridad en los autores que se abordaron en este trabajo. Se puede afirmar que uno de los objetivos de la generación beat respecto a las sustancias alucinógenas fue estimular su creatividad. Aunque antes de ellos también otros literatos las utilizaron, los beats se destacaron por reivindicar el uso cultural y experimental del peyote con fines estéticos.

Como se aprecia con los elementos antes expuestos, la relación de algunos escritores con la ingesta del híkuri se concretó en forma de poemas y relatos. De ese modo, los beats esperaban redefinir su propia literatura y darle nuevos bríos. Al parecer, otro de los objetivos del encuentro con el cactus psicoactivo fue dislocar la conciencia para percibir y captar el esplendor y la fugacidad de la vida.

Así, la poesía y la narrativa se constituyeron también como una proyección del espíritu rebelde de dicha generación. La búsqueda personal de Kerouac, Ginsberg, Burroughs y McClure se concretó a través de viajes por geografías más allá de su país de origen; dicha alteridad también fue clave para la creación de sus obras literarias. Aún cuando los documentos existentes muestren que dichos escritores se desplazaron por países como la India, Marruecos y Colombia, México es donde vivieron varios episodios de su vida relacionados con el consumo del peyote. Esto se convirtió en un movimiento precursor de lo que más tarde se llamaría la psicodelia.

En el caso de Benítez y da Jandra, el híkuri forma parte de las historias que plasmaron en novelas y crónicas; tienen en común que revelan parte de sus viajes por la geografía mítica en donde crece el cactus psicoactivo. Sus relatos se constituyen con la presencia de personajes mestizos e indígenas que tienen diferentes perspectivas y objetivos alrededor del peyote. Pero al igual que la generación beat, la fuerza que se despliega en sus textos es la impronta del Divino Luminoso, como Benítez llama a la cactacea.

En el caso de Vicente Anaya, su poesía está enlazada al legado cultural de sus antepasados tarahumaras. En esta medida, su canto poético también se refleja como una

influencia, igual a la que ejercieron los beats en su formación. La experiencia con el peyote forma parte indisoluble de la vida de este autor mexicano. Es más, su identidad como poeta se amalgama estrechamente con su libro *Hikuri*. Este contribuyó a que Anaya fuera reconocido como un *etnopoeta* de altos vuelos; además, la estilística del poemario le dio un giro a su forma de escribir, que es difícil de encontrar en otros escritores de su generación.

En este artículo también se vislumbran los vasos comunicantes entre la generación beat y los escritores mexicanos antes abordados, en especial José Vicente Anaya, ya que él fue traductor de varios escritos de los también llamados beatniks. En este caso, el peyote como sustancia psicoactiva unifica parte de la literatura de esos autores estadounidenses y mexicanos. El paralelismo entre ambos es una cuestión que resalta en sus obras.

Referencias

01. Aguirre Valdés, L. M. (2015). “Los huicholes, de Fernando Benítez: Un relato de viaje”. *La Colmena*, núm. 87, julio-septiembre, México, pp. 25-37.
02. Anaya, J. V. (1987). *Híkuri*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
03. Anaya, J. V. (2017). *Los poetas que cayeron del cielo: la generación beat comentada y en su propia voz*. México: Laberinto.
04. Benítez, F. (1968). *En la tierra mágica del peyote*. México: Era.
05. Costa, J. (2014). “La generación beat”. *Errancia*, núm. 10, México, pp. 1-7.
06. Faylor, G. (2016). “Michael McClure” [en línea]. En *Beat Exhibit*, Utah State University, Recuperado el 22 de mayo de 2021, de: http://digitalcommons.usa.edu/beat_exhibit/5.
07. García-Robles, J. (2007). *Burroughs y Kerouac: dos forasteros perdidos en México*. México: DeBolsillo.
08. García-Robles, J. (1995). *La bala perdida. William S Burroughs en México (1949-1952)*. México: Ediciones del Milenio.
09. Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
10. Ginsberg, A. (2018). *Ginsberg esencial*. Madrid: Anagrama.
11. González Flores, J. R. (2016). *Caminatas nocturnas. Híkuri ante la crítica*. Chihuahua: Instituto Chihuahuense de Cultura.
12. Jandra, L. da (2000). *En el corazón de un sol herido*. México: Joaquín Mortiz.
13. Kerouac, J. y A. Ginsberg (2012). *Cartas*. Madrid: Anagrama.
14. Lumholtz, C. (1981). *El México desconocido*. México: Instituto Nacional Indigenista.
15. Martínez Rentería, C. (2010). “La devastación del Híkuri: Entrevista a Leonardo da Jandra”. En Martínez Rentería, C. y L. Rivera Rivera, *Cultura de las drogas en México. Tradición, disfrute y prohibición* (pp. 107-113). México: Generación Publicaciones Periodísticas.
16. McNally, D. (1992). *Jack Kerouac: América y la generación beat. Una biografía*. Madrid: Paidós.
17. Meza Jara, L. (2016). “José Vicente Anaya y la poética de maldición iluminada” [en línea], Academia.edu, Recuperado el 15 de julio de 2021, de: https://www.academia.edu/31648142/Jose_vicente-anaya-y_la_poetica_de_la_maldicion_iluminada_Meza_pdf.
18. Pérez Montfort, R. (2018). “Estudiosos, científicos, esotéricos, literatos y artistas: conocimiento y creación en torno a las drogas mexicanas (1930-1945)”. *Mundo amazónico*, vol. 9, núm. 1, Colombia, pp. 203-225.
19. Phillips, R. (1999). “«Let Us Throw Out the Word Man»: Michel MacClure’s Mammalian poetics” [artículo en línea]. Recuperado el 5 de julio de 2021, de: <http://www.thing.net/~grist/l&d/mcclure/mc-phil.htm>.
20. Walton, S. (2005). *Una historia cultural de la intoxicación*. México: Océano.
21. Wayne Gunn, D. (1997). *Escritores norteamericanos y británicos en México*. México: FCE.

Notas

- ¹ Algunos autores que desarrollaron dichas investigaciones son Luis Mario Schneider, David Shafer, José Luis Arriaga y Rodrigo Marcial, Rosemary Lloyd, Sybille Bedford, Alan Piper, Reinhard Kuhn y Francisco Leal, entre otros.
- ² Existen diferentes nombres en lenguas indígenas que designan al peyote; *bíkuri*, *jicuri*, y *jiculi* son la más conocidas. También son las más utilizadas entre los huicholes (*wirrarikas*) y los tarahumaras (*rarámuris*).

- ³ Jack Kerouac fue el autor más reconocido de la generación beat. Hasta sus propios compañeros reconocieron su carisma como persona y su capacidad como escritor. Fue el más prolífico y también el más mediático de todos los literatos de dicho grupo.
- ⁴ Jack Kerouac entabló una relación de amistad con otros autores como Gregory Corso, Peter Orlovsky, Lafcadio Corso y Neal Cassady, con los cuales visitó México a finales de los años cincuenta. Los beats también se interesaron por la obra del novelista estadounidense Henry Miller, que fue una influencia decisiva en el trabajo literario de Kerouac.
- ⁵ Kerouac confunde el peyote con el mezcal, ya que este último se produce del maguey mezcalero; al parecer no identificaba bien el cactus del peyote. En la misiva, el escritor habla de sus experiencias en México, que aparecerán más tarde en su célebre novela *En el camino* (1957).
- ⁶ *Dr. Sax* se publicó en 1959 y también fue producto de las experiencias de vida de Kerouac en México, al igual que *Tristessa*, que se editó por primera vez, en inglés, en 1960.
- ⁷ William Burroughs volcó varias de sus experiencias personales con la heroína en algunos de sus libros, como *Yonqui*, *El almuerzo desnudo* y *La máquina Blanda*.
- ⁸ William S. Burroughs falleció en Estados Unidos en la ciudad de Lawrence, Kansas, el 2 de agosto de 1997.
- ⁹ El brebaje de yagé también es conocido con el nombre de *ayahuasca* y se utiliza en rituales de sanación en algunos grupos étnicos que habitan la selva amazónica de Sudamérica. William S. Burroughs fue uno de los primeros extranjeros que experimentó con dicha sustancia psicoactiva, a inicios de los años cincuenta.
- ¹⁰ Allen Ginsberg falleció el 5 de abril de 1997, en la ciudad de Nueva York, Estados Unidos.
- ¹¹ *Psiconauta* es una palabra que acuñó Ernst Jünger y que aparece en su libro *Drogas y ebriedad* (1973). Para Jünger el psiconauta es un explorador de su propia conciencia.
- ¹² Este es un nombre simbólico con el que se designa al peyote.
- ¹³ Fernando Benítez escribe Viricota, no Wirikuta, pero se trata del mismo lugar. Es el destino principal de los peregrinos huicholes, uno de los espacios sagrados del desierto mexicano en donde crece el peyote de forma natural.
- ¹⁴ El escritor y periodista Fernando Benítez falleció en la ciudad de México, el 21 de febrero de 2000.
- ¹⁵ *Marakame* es la palabra en huichol que designa a la persona que sabe los cantos sagrados y todos los ritos relacionados con el uso ceremonial del peyote.
- ¹⁶ En otra de sus novelas, *Entrecruzamientos II*, también describió su experiencia con los hongos alucinógenos.
- ¹⁷ Daniel Terrones, en *Conversaciones con José Vicente Anaya: Nieto de guerrillero villista, aguerrido poeta*, documentó en voz de Vicente Anaya la idea de cómo nació el poemario Híkuri.
- ¹⁸ El poeta, traductor y ensayista José Vicente Anaya falleció el 1 de agosto de 2020.

RODRIGO MARCIAL JIMÉNEZ: Profesor de tiempo completo de la Facultad de Antropología de la Uaemex, es licenciado en Antropología y maestro en Estudios Latinoamericanos por la Uaemex y doctor en Historia por el Colegio de Morelos. Entre sus publicaciones destacan el libro *Violencia y narcotráfico en México* (Uaemex, 2009) y los artículos “Epigénesis del periodismo sobre el narco en México” (*Revistas. Universidad Nacional de la Plata*, Argentina, 2018), “De la indeterminación entrópica al proceso creador en el caso de la constitución de un lugar sagrado biocultural” (Editorial Itaca-uadlp. México, 2018); “Antonin Artaud y su teatro de la crueldad como antropologización del arte” (*La Colmena*, 2017); “Contingencia y reensamblado social entre los jóvenes seguidores del Camino Rojo en México” (*Revista Pilquen*, 2017). Sus líneas de investigación son violencia y cultura, culturas juveniles y cultura de las plantas sagradas.

Una ética desde el pensamiento de Freud como propuesta para la actualidad

An ethics from Freud's thought as a proposal for today

Cristian Salazar Cepeda*

Resumen: El objetivo del presente escrito es bosquejar una postura ética dentro del psicoanálisis freudiano, sorteando sus malentendidos, en vinculación con la filosofía. De esa forma, se pretende que pueda fungir de brújula al actuar, orientando la conducta a través del conocimiento, la crítica y la reflexión de la propia naturaleza humana. Las relaciones entre personas comúnmente resultan inmersas en distintas problemáticas y, para hacerles frente, se han presentado posturas guiadas por la censura, la represión o lo políticamente correcto, sin embargo, dichos intentos por orientar moralmente a la sociedad son insatisfactorios. Así, resulta imperativo buscar alternativas para mejorar el trato interpersonal, por lo cual se muestra idóneo partir desde una postura ética viable basada en la aceptación y guía de la constitución humana, bajo principios psicoanalíticos, en lugar de cancelar sus aspectos más oscuros.

Palabras clave: Ética, Psicoanálisis, Sublimación, Energía, Ambivalencia.

Abstract: The aim of this paper is to outline an ethical stance within the realm of Freudian psychoanalysis, avoiding its misunderstandings and associating it with philosophy. In which way, it is intended for it to act as a compass when acting, guiding human behavior through knowledge, criticism, and reflection of its own nature. Analyzing the relationships between people, they are more often than not immersed in different problems; in order to face them, positions guided by censorship, repression or "political correctness" have been regularly ineffective; in that vein, seeking alternatives to improve humans' interactions is of major importance. There have been attempts to guide society in moral terms with suboptimal results, therefore, it is important to look for a feasible ethical stance in, as of now, little-referred to literature, in other words, based on the acceptance and guidance of human constitution under psychoanalytical principles, instead of the cancellation of the darkest aspects, which is an alternative that could serve to guide people in life.

Keywords: Ethics, Psychoanalysis, Sublimation, Energy, Ambivalence.

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, oriondel7@hotmail.com

Introducción: Los problemas de la actualidad y necesidad de la ética

Partiendo de una rápida mirada a la realidad humana, como la que nos proporciona la Unesco (1990, 2013, 2020), resulta innegable el panorama desalentador en el que vivimos; la explotación, violencia, malestar, acoso, desigualdad, etcétera, forman parte de las vicisitudes que enfrentan las personas a lo largo de su existencia. Desafortunadamente tales conflictos no se limitan a un territorio o tiempo específico; antes bien, tienden a observarse de manera continua en diversos contextos.

Si bien, puede sostenerse que las problemáticas sociales son coyunturales de una amplia gama de fenómenos interrelacionados, que incluyen lo económico, político, social, tecnológico, entre otros, es de resaltar que, a pesar de los cambios o mejoras científico-tecnológicas, no se refleja un desarrollo a la par en la cuestión social y en el trato de los unos a los otros. “Mientras que en el dominio de la naturaleza ha realizado la humanidad continuos progresos y puede esperarlos aún mayores, no puede hablarse de un progreso análogo en la regulación de las relaciones humanas” (Freud, 2011: 2962).

Si se comparan los progresos en las distintas esferas, como la producción o la tecnología —en las cuales se hacen cosas que en el pasado eran inimaginables, como recorrer el mundo en horas o la comunicación instantánea—, con los adelantos sociales —donde existía una mala repartición de bienes, pocos ricos y la mayoría de la población vivía en condiciones desfavorables—, se observa con relativa facilidad la disparidad en el desarrollo de ambos tópicos. En la cotidianidad resulta cada vez más sencillo vislumbrarlo, gracias a fenómenos como la guerra y el aumento en magnitud y frecuencia de la desigualdad, la pobreza o la enfermedad.

Por lo anterior, se abre la posibilidad de considerar una postura más social, no centrada únicamente en la producción, tecnología o indicadores económicos, para mejorar la situación. A partir del análisis de las causas y consecuencias de la diferencia de avances en las dos esferas mencionadas, podría ser tiempo de considerar alternativas que versen más sobre el trato entre personas, con el fin de mejorar el escenario actual de la humanidad y encaminar su conducta, entrando en terrenos de lo filosófico. Para ello, es necesaria la optimización en el ámbito del dominio natural, debido a que este se vincula con el desarrollo social,¹

Estas direcciones de la cultura no son independientes una de otra; en primer lugar, porque la medida en que los bienes existentes consienten la satisfacción de los instintos ejerce profunda influencia sobre las relaciones de los hombres entre sí; en segundo, porque también el hombre mismo, individualmente considerado, puede representar un bien natural para otro (Freud, 2011: 2962).

En este caso, se propone una óptica más social, psicológica y filosófica, donde sea posible entrar en terrenos de la ética para orientar el trato interpersonal. Asimismo, la importancia de abordar estos temas no se debe a la búsqueda de una vida perfecta y sin conflictos. Más allá de pensar en utopías imposibles, su urgencia se debe a que algunos peligros, lejos de prosperar, se agravan; a pesar de que se pretende optimizar la vida de las personas con mayor producción, desarrollo o progreso, en diversos casos se refleja lo opuesto.

En el ámbito de lo ético-social, se ha buscado dar respuesta a las problemáticas humanas, a través de los intentos de inclusión, comités éticos u organismos reguladores, sin embargo, estas persisten. Su falta de solución abre un área de oportunidad para cuestionar las medidas que se han tomado. Otra de las respuestas comúnmente planteadas en la actualidad es apelar al conocimiento teórico de la ética y/o su aplicación en diferentes contextos para tratar de solucionar los conflictos; pretenden brindar orientación con sus postulados.

La ética aplicada, o mejor, las éticas aplicadas forman ya parte irrenunciable del saber práctico en las sociedades pluralistas a comienzos del tercer milenio, de ese saber que desde antiguo se ha caracterizado por intentar orientar las acciones de los seres humanos (Cortina, 2003: 9).

Otro ejemplo de los lugares donde interviene la ética es su inclusión en programas de estudio, talleres laborales, códigos deontológicos, discursos políticos, entre otros. Al respecto, es viable apelar a un análisis más allá de lo acostumbrado en el ámbito teórico-filosófico, como posibilidad para lograr resultados distintos. Es decir, más que negar la importancia de la ética filosófica y la aplicada, se abre la alternativa de extender los estudios indagando en teorías o disciplinas menos acostumbradas en el terreno ético, como es, en este caso, el psicoanálisis freudiano;² a partir de sus concepciones y propuestas, servirá para analizar las relaciones de las personas e incidir de manera favorable en ellas.

Concepciones sobre ética

Para vincular la ética y el psicoanálisis, es necesario esclarecer lo que se entiende por ambas disciplinas. Al acercarse al terreno ético, desde un primer momento encontramos un aspecto relevante: la multiplicidad de formas en las que puede entenderse. Entre ellas, el análisis filosófico referente a las costumbres o moral de los pueblos, “investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa [...] la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir” (Wittgenstein, 1989: 34).

La multiplicidad del término presenta conflictos a la vez que posibilidades para relacionarlo con otras áreas; por ello es menester establecer que el presente trabajo no versa sobre la mejor concepción de la ética,³ sino que pretende enlazarla con saberes distintos y bosquejar una postura diferente. Es así que es viable utilizar como definición general el concepto de ética de Abbagnano, para una aproximación con la capacidad de conectarse con el psicoanálisis, más allá de una mera aplicación para la terapia, sino también como una potencial teoría, alejándose del sentido simplista o peyorativo del término *aplicación*.⁴ Abbagnano (2008: 425) entiende por ética “[la] ciencia del fin al que debe dirigirse la conducta de los hombres y los medios para lograr tal fin y deducir, tanto el fin como los medios, de la naturaleza humana”.

Lo anterior quiere decir que no solo se puede (ni se pretende) utilizar la ética y el psicoanálisis para dictar reglas de clínicas, o para dirigir la conducta del especialista, sino que va más allá. Su conjunción nos permite reflexionar acerca del fin, los medios y la naturaleza humana en la conducta consecuente; ya que se encuentra una visión acerca de los mismos en la disciplina freudiana, permitiendo una postura ética (o aproximación a la misma) para hacer frente a los problemas actuales.

Malentendidos sobre el psicoanálisis

Para adentrarnos en terreno psicoanalítico y enlazarlo con la ética, es menester considerar la percepción, en algunos casos desfavorable, de la propuesta freudiana.⁵ Este es un terreno confuso con diversas interpretaciones, que incluso pueden dificultar su acercamiento con la ética, ya que “es fácil sentirse desalentado ante la abundancia de las críticas basadas en comprensiones incompletas” (Hall, 2009: 10). En relación con lo anterior se encuentran diversas acusaciones, malinterpretaciones o tergiversaciones que suelen permear el campo psicoanalítico, muchas de las cuales no son nuevas.

Entre las imputaciones más llamativas, en primer lugar, está que es un tratamiento para locos, la cual no solo es incorrecta, sino también simplista. En respuesta, el mismo Freud (2007e: 231) sostuvo que:

Psicoanálisis es el nombre: 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica.

Por esas razones, no debe considerarse solo como terapia;⁶ de él se desprende un método para abordar distintos temas, como los pedagógicos, sociológicos, filosóficos, artísticos, entre otros, y una teoría. Esta última es el terreno donde es más factible relacionarlo con la ética aplicada, pero también con la ética general, por su particular concepción sobre el ser humano y su propuesta para el actuar.

En segundo lugar, se encuentran las posturas reduccionistas acerca de que en el psicoanálisis todo es sexo; si bien, este es fundamental en la teoría freudiana, no es lo único que se trata. Este es el aspecto que suele recordarse más, a pesar de tener escritos que tratan temas como lo religioso, lo social, lo educativo, lo literario o lo artístico. En palabras de Freud (2007b: 121):

[la] insistencia en la importancia de la vida sexual, construyó desde siempre el motivo más fuerte de resistencia al psicoanálisis [...] se ha llegado a hablar de “pansexualismo” de psicoanálisis y a hacerle el disparatado reproche de que lo explica todo a partir de la “sexualidad”

Es cierto que existe una constante mención de lo sexual por parte de Freud, pues la censura de su tiempo le indicaba al autor que allí había algo que atender; sin embargo, lo relaciona con la energía, la satisfacción⁷ y la falta, no solo con el coito.

Para finalizar algunos conocidos reproches hacia la teoría freudiana, en tercer lugar, se encuentra el libertinaje sexual. Sin embargo, la propuesta psicoanalítica no busca ni propone la promiscuidad como vía para abordar el malestar; incluso parece volcarse hacia lo opuesto. Se vincula con la necesidad de aprender a tratar la naturaleza inacabada de la especie humana y lo insaciable de la pulsión,⁸ para obtener una especie de dominio de sí mismo, acercándose así al terreno de lo ético.

De lo anterior, se apreciaba una multiplicidad de concepciones acerca del psicoanálisis;⁹ en presente el caso se concibe como una disciplina científica, que no se dirige hacia una aplicación aislada, sino que, como teoría, puede influir en diversas esferas.

Bosquejo sobre la naturaleza y la finalidad de la vida humana en Freud

Una vez aclarados algunos aspectos que podrían impedir la concepción del psicoanálisis en terrenos de la ética, corresponde ahora adentrarse en el aspecto teórico. A partir de ahí se busca vislumbrar el fin y los medios de la conducta humana, en función de la perspectiva freudiana; entrando así en elementos éticos. Para ello es menester remontarnos a los primeros estudios del autor sobre la histeria,¹⁰ donde encuentra que las personas enfermaban al experimentar vivencias cargadas de afecto, en ocasiones inconciliables, cuando estas no podían descargarse y tenían que reprimirse:

los síntomas histéricos debían su génesis a que a un proceso anímico cargado con intenso afecto se le impidió de alguna manera nivelarse por el camino normal que lleva hasta la conciencia y la motilidad (se le impidió abreaccionar), tras lo cual el afecto por así decir “estrangulado” cayó en una vía falsa y encontró desagote dentro de la innervación corporal (Freud, 2007e: 232).

Para explicar por qué las vivencias cargadas de afecto causaban tales reacciones, Freud vinculó a lo humano como parte de un esquema natural, por lo cual podía abordarse bajo esos términos; “La nueva física, empero, posibilitó una visión aún más radical del hombre: pudo concebir que el hombre es un sistema de energía y que obedece a las mismas leyes físicas” (Hall, 2009: 15). El padre del psicoanálisis determinó que el actuar de las personas se relacionaba íntimamente con el manejo de sus afectos y la energía interna en ellos —llamada de diversas formas por el autor,¹¹ como fuerza, pulsión, energía neuronal, psíquica, entre otras—. Esto no quiere decir que lo expuesto sean propuestas distintas del autor (la terminología no se utiliza de manera unívoca para distinguir el estado de la energía, si es libre o ligada, sino que también depende del modelo explicativo: económico o pulsional); por el contrario, existe un vínculo profundo entre ellas pues todas son energía que deviene en una acción, quizá con falta de claridad, por ser algo nuevo. “Muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe construirse

sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna ni la más exacta, empieza con tales definiciones” (Freud, 2007d: 113).

En el ser humano tal energía es una fuerza constante y obedece al principio de la conservación: no se crea ni se destruye, solo se transforma; así, todo acto es resultado de esa dinámica especial. El hecho de que estas cuestiones afecten al hombre no es algo nuevo; ya había sido abordado desde ámbitos como el religioso, pero en el pensamiento de Freud abrió paso, en épocas modernas y en estudios multidisciplinarios, a comprender el pensar y la vida anímica como actividad de la energía.

Para comprender lo anterior, debemos reconocer dentro del pensamiento psicoanalítico “el papel que cumplen *las grandes necesidades fisiológicas y pulsiones del organismo* en cuanto a provocar aumentos de excitación que exigen la descarga y destaca la importancia de la *pulsión sexual* como la más fuerte” (Breuer y Freud, 2007: 15). Esta última es de gran relevancia, puesto que, entre las necesidades de los individuos, es la que avasalla con mayor arrebato, volviéndose en muchos casos el arquetipo de satisfacción.

Se observa que en el psicoanálisis todo es energía,¹² la cual se percibe más fácilmente en lo sexual, sin ser lo única existente. La motilidad de los seres humanos se dirige hacia una descarga, así el hombre “registra estímulos de los que puede sustraerse mediante una acción muscular, y a estos los imputa a un mundo exterior” (Freud, 2007d: 115). Esas fuerzas influyen en la vida anímica para actuar y su demanda se puede transformar, pero no borrar. Entonces buena parte del actuar cae en un primer momento en el ámbito de lo orgánico y sus exigencias, en el cual se debería mantener un nivel bajo de tensión para no alterar el sistema o provocar malestar:

El sistema nervioso se afana por mantener constante dentro de sus constelaciones funcionales algo que se podría denominar la “suma de excitación”, y rechaza esta condición de la salud en la medida en que tramita por vía asociativa todo sensible aumento de excitación o lo descarga mediante una reacción motriz (Freud, 2007a: 190).

Para esta explicación freudiana del hombre, la energía tiene su origen en el propio cuerpo; en las zonas erógenas, vinculadas con la capacidad de recibir estímulos.¹³ Congruente con un sistema científico empírico, teóricamente debería poder observarse y medirse, lo cual Freud (2007a: 341) intentó en su *Proyecto de psicología*: “El sistema de neuronas recibe estímulos desde el elemento corporal mismo, estímulos endógenos que de igual modo deben de ser descargados. Estos provienen de las células del cuerpo y dan por resultado las grandes necesidades: hambre, respiración, sexualidad”.

El comportamiento del ser humano se da así por la acumulación de energía, o suma de excitación. Esta demanda una reacción motriz o conducta específica en las personas por medio del displacer o malestar; de no exteriorizarse, no desaparece sin más: “solo cesan bajo precisas condiciones que tienen que realizarse en el mundo exterior; por ejemplo, la necesidad de alimento” (Freud, 2007a: 341).

Lo primero que se debe resaltar es que la energía en el hombre no se da únicamente en lo sexual; es parte de los imperativos de una especie, pero no lo único. En segundo lugar, la energía se vincula con acciones determinadas para reducir tensión; y tercero, es posible y hasta común que dichas exigencias no se satisfagan, ocasionando así una molestia,

Todas son impresiones a las que se les denegó la descarga adecuada, sea porque los enfermos, por miedo a unas penosas luchas anímicas, no quisieron saber nada de tramitarlas, sea porque lo prohibían la pudibundez y unas circunstancias sociales (como el caso de las impresiones sexuales), o, por último, porque estas impresiones se recibieron en estados en que el sistema nervioso se encontraba incapacitado para la tramitación (Freud, 2007a: 190).

Las diversas causas por las que se inhibe la energía en la vida humana van desde la simple imposibilidad física, hasta la social, la voluntaria y la inconsciente. Si la persona no es capaz de satisfacer el estímulo, cae en un estado de tensión. En casos graves, cuando la perturbación de la vida anímica crece en magnitud y frecuencia, aparecen los síntomas psicológicos, que son acciones que la liberan de manera momentánea, con la ganancia de reducir el malestar “El motivo para enfermar es en todos los casos el propósito de obtener una ganancia” (Freud, 2007c: 39).

Si la energía se reprime, puede volcarse en alguna enfermedad mental, ya no solo encasillable al ámbito clínico individual; se encuentran aquí conductas o rasgos patológicos de orden más social como el abuso, la violencia, el acoso, etcétera.¹⁴ Para evitarlas, el individuo requiere una especie de equilibrio en una dinámica constante de tensión-liberación, que aleja o disminuye el desasosiego, alejándose así de la simple represión.

El sistema de neuronas está forzado a resignar la originaria tendencia a la inercia, es decir, al nivel cero. Tiene que admitir un acopio de (cantidad interna intercelular) para solventar las demandas de la acción específica. No obstante, en el modo en que lo hace

se muestra la perduración de la misma tendencia, modificada en el afán de mantener al menos la (cantidad interna intercelular) lo más baja posible (Freud, 2007a: 341).

La energía en el ser humano debe conservar un balance, pero más que pensar en un equilibrio absoluto, es preciso pensar en una tendencia, la dinámica intrínseca de la vida, el ciclo de tensión-satisfacción que la acompaña perennemente; el autor lo ejemplifica con un símil del castigo del titán Prometeo, al cual, por más que le devoren el hígado, se le regenera.

Es propio de las personas tratar de mantener un nivel de tensión al mínimo, ya que no se suprime de manera absoluta. Freud lo llama *principio de inercia*,¹⁵ donde la energía debe mantenerse en los niveles de excitación más bajos para el buen funcionamiento del sujeto. La finalidad de la vida humana es alcanzar ese estado de inercia;¹⁶ un hombre diverso busca así alejarse del malestar en el que “el sistema de neuronas tiene la más decidida inclinación a huir del dolor” (Freud, 2007a: 351).

El dolor, el síntoma, entre otros, son producto de un ahorcamiento de energía que no pudo salir en una acción exterior para volver a un nivel de menor, poca o nula tensión. Con la descarga que produciría placer se llegaría a un lugar más adecuado, propio del sujeto y su psique: “Siendo consabida para nosotros una tendencia de la vida psíquica, la de evitar displacer, estamos tentados a identificar con la tendencia primaria a la inercia. Entonces placer se coordinaría con[...] un acrecentamiento cuantitativo de presión[...] Placer sería la sensación de descarga” (Freud, 2007a: 356).

De lo anterior, se sostiene que la búsqueda del placer en la teoría freudiana no se hace solo por la aparente sensación agradable, sino por aliviar la tensión, mostrando ese ciclo constante y necesario de falta-satisfacción o displacer-placer. Esto ya fue abordado por filósofos como Platón (2010), no como finalidad humana, sino en función de la dualidad o relación entre el placer y el dolor.

Al no poder demostrar esta teoría de forma empírica en un marco neuronal, pero observar resultados con pacientes bajo esa dinámica de liberación, Freud (2007a) cambia algunos aspectos de la propuesta, pero no la idea en sí. En lugar de hablar de *energía neuronal*, se refiere a *energía psíquica*; en vez de *principio de inercia*, utiliza el término *principio de placer*; en lugar de *energía anímica*, llama *pulsión* al elemento que empuja, demanda o dirige a cierta motilidad. Así arma una teoría que se aleja de lo empírico-fisiológico y se acerca más al ámbito de la psicología; Freud (2007a) sostiene: “No pido más que se me permita pasar al terreno de la psicología, ineludible cuando uno se ocupa de histeria”.

Mientras desarrolla su teoría, Freud (2007b) señala que la energía no se encuentra del todo libre. Esta proveniente de la instancia psicológica denominada *ello*, vinculándose a objetos y metas —no siempre personas o coito, respectivamente— que, junto con el aspecto fisiológico, posibilitarán acumular o bajar tensión. Sin embargo, no es simple, no solo por el hecho de no poder alcanzar la liberación a nivel físico, sino que al involucrar lo psicológico, el panorama se complica, porque algún elemento que la facilitaría puede no ser aceptado por una parte el sujeto o de su sociedad.¹⁷ Cuando una exigencia es muy fuerte y no puede satisfacerse se aloja en lo profundo del ser, se excluye junto con su carga energética, se convierte en un recuerdo reprimido. Eso no quiere decir que sea cancelado por siempre, “su esencia consiste en rechazar algo de la conciencia y mantenerlo lejos de ella” (Freud, 2007d: 142). Es una defensa del individuo que, al no poder liberar el evento, lo deja tan fuera que no se acuerda de eso que se le negó y le causó un mal; así obtiene la ganancia de evitar el dolor y de continuar con su vida.

El sujeto cae en un estado de malestar psicológico al reprimir la energía,¹⁸ lo cual deriva de más de una causa: “porque las circunstancias sociales la imposibilitaron, o porque se trataba de cosas que el enfermo quería olvidar y por eso adrede las reprimió (desalojó) de su pensar consciente” (Breuer y Freud, 2007: 36).

A partir de la mencionada dinámica, Freud (Breuer y Freud, 2007) descubre lo inconsciente como parte normal de la vida, ahí van a parar algunos de esos eventos incompatibles, dolorosos, cargados de afecto, sin satisfacer. El *inconsciente* es ese lugar recóndito donde se arroja la energía y/o el representante que supondría su descarga; parte de la psique humana, por lo cual, lo depositado allí no desaparece, solo se desplaza fuera de la conciencia: “La represión no impide a la agencia representante de pulsión seguir existiendo en lo inconsciente, continuar organizándose, formar retoños y anudar conexiones. En realidad, la represión [...] solo perturba el vínculo con lo consciente” (Freud, 2007d: 144).

La energía queda vinculada en una formación consciente e inconsciente, así, a pesar que al individuo le es propio liberar la tensión, también le genera un malestar hacerlo en determinadas circunstancias, entonces: “La satisfacción de la pulsión sometida a represión sería sin duda posible y siempre placentera en sí misma, pero sería inconciliable con otras exigencias y designios. Por lo tanto, produciría placer en un lugar y displacer en otro” (Freud, 2007d: 142).

La energía estrangulada se topa con, por lo menos, dos obstáculos para salir; por una parte, las exigencias del mundo; por otra, las exigencias de uno mismo.¹⁹ Ambas pueden caer en la represión de la que se vale el sistema para evitar una tensión mayor; así, dicha

energía se encapsula en lo inconsciente, empujando para salir y desgastando al sujeto que intenta conservarla ahí sin que lo perturbe por completo:

La represión exige un gasto de fuerza constante; si cesara, peligraría su estado haciéndose necesario un nuevo acto represivo [...] Lo reprimido ejerce una presión continua en dirección a lo consciente, a raíz del cual el equilibrio tiene que mantenerse por medio de una contrapresión incesante. El mantenimiento de una represión presupone, por lo tanto, un dispendio continuo de fuerza, y en términos económicos su cancelación implicaría un ahorro (Freud, 2007d: 146).

La energía y su representante quedaron fuera de la conciencia, canceladas para no seguir en esa tensión-malestar. Lo desagradable es desalojado (no del todo de forma voluntaria) al inconsciente; mantenerlo allí implica un desgaste, un esfuerzo del aparato anímico, por lo cual tampoco sería propio del estado de inercia.

El psicoanálisis pretende liberar esa energía acumulada, pero no es simple. En los casos donde se reprime algo penoso o doloroso, se requiere hacer consciente lo inconsciente, eso conlleva reconocer el monto de afecto o en una escena y sacarlo de allí. Por eso informar no sirve, puesto que el hecho fijado y la energía estrangulada son cosas diferentes. Volverlo consciente no significa informar lo doloroso que sucedió, sino abreaccionar o descargar la energía que el sujeto ligó a ese evento y que no pudo salir, para encauzarla hacia un flujo libre. Eso es conocerse a sí mismo, no quedarse en lo superfluo de un evento, sino ver qué monto de afecto se ligó a él; es por ello que un mismo suceso no es traumático para todos, eso depende del sujeto, su temperamento pulsional y del manejo de su psique.

Al colocar de relieve lo inconsciente, se resalta otro elemento importante en su naturaleza para la teoría freudiana, ya que en ese terreno desconocido pueden existir elementos contradictorios e inconcebibles con lo cual “Freud sostiene que los opuestos coinciden en lo inconsciente” (Etcheverry, 2007: 19). Es posible pensar en el sujeto como un ser racional y no racional,²⁰ que puede amar y no amar, ser consciente e inconsciente, destruir y conservar al mismo tiempo. Para el psicoanálisis esta es una verdad evidente; en otras palabras, la inclusión de contrarios es inevitable, gracias a una dinámica consciente-inconsciente, “en tal coexistencia de los opuestos reside el carácter de lo que llamamos ‘ambivalencia de sentimientos’” (Freud, 2007c: 249). Esto es propio del ser humano, no un mero agregado, por lo tanto, tiene un papel central al momento de orientar su ser y su actuar:²¹ “La ambivalencia de sentimientos en el sentido genuino, vale decir, la coin-

ciencia de amor y odio en el mismo objeto... se puede aceptar el supuesto de que es un fenómeno fundamental de nuestra vida de sentimientos" (Freud, 2007c: 158).

Ejemplo de lo anterior son los orígenes de la sociedad para Freud; es decir, la horda primordial que asesinó al padre y siente culpa cuando cae en cuenta de lo realizado. Se puede sostener que en ese yo y su oposición con el ello se origina lo moral; por lo tanto, si el hombre es un ser de contradicción, también lo es la moral y todo su actuar

Es probable que también la conciencia moral nazca sobre el suelo de una ambivalencia de sentimientos proveniente de unas relaciones humanas bien definidas a las que se adhiere esa ambivalencia y nazca bajo las condiciones que [...] a saber, que un miembro de la oposición sea inconsciente y se mantenga reprimido por obra de otro, que gobierna compulsivamente (Freud, 2007c: 73).

Para Freud la conciencia y la conciencia moral se encuentran ligadas "conciencia moral es la percepción interior de que desestimamos determinadas mociones de deseo existentes en nosotros... esa desestimación no necesita invocar ninguna otra cosa, pues está cierta de sí misma" (Freud, 2007c: 73).²² Conciencia es estar al tanto de los acontecimientos; conciencia moral es la que frena el deseo sin recurrir a otro; a saber, en esta última se introyectan los límites y se forma otra instancia psíquica denominada *superyó*. A través de ella también fluye la energía, a veces provoca que las mociones internas del hombre se contradigan, mociones de deseo que se debaten en la conciencia e inconciencia, ello y superyó. Estos deseos y su funcionamiento denotan una de las características primordiales, a saber, que en el "consciente-inconsciente, se expresa en nivel más alto, la dialéctica de lo humano" (Etcheverry, 2007: 22).

La cuestión energética y su búsqueda de inercia corresponden a sentimientos opuestos. Para Freud el ser humano no es simple, bueno o malo por naturaleza, sino ambivalente en relación con una dinámica de fuerzas conscientes e inconscientes. Si bien, parte de un estado primitivo, o del ello, este no lo define, sino la interacción entre todas las instancias psíquicas. Al considerar esto, es posible explicar cómo la humanidad es capaz de cosas tan elevadas, así como de las peores atrocidades.

Todo lo anterior explica por qué el conocimiento de sí es complejo en la teoría freudiana; implica reconocer en nosotros mismos la ambigüedad y el manejo de la energía. Esta se vincula con el exterior, trascendiendo al sujeto; si bien, no se queda en el plano de lo físico tampoco se resume en lo abstracto; entra en ese esquema de tensión (displacer-

malestar) y liberación o abreacción (satisfacción-placer). Basta conocerlo para explicar varias características del ser del hombre.

Se puede establecer entonces que el hombre es un ser de energía ambivalente; la cual no se crea ni se destruye, sino que busca fluir ligándose a objetos y metas (acciones). Su finalidad es evitar el displacer para alcanzar la inercia, el equilibrio o plenitud. En otras palabras, busca una regresión a un estado previo donde no había tensión; una dinámica constante y sin fin, que es preciso conocer y que, a falta de una satisfacción perenne, se puede encaminar u orientar para lidiar con ella, en lugar de solo buscar desaparecerla, puesto que no es factible.

Una propuesta ética en Freud: los medios en el psicoanálisis

Después de bosquejar el fin y los medios de la conducta humana dentro del psicoanálisis, de acuerdo con la concepción ética de Abagnano, restaría ahora indagar acerca de la propuesta para lidiar con esa naturaleza energética ambivalente.

Al analizar la ética y su influencia en las problemáticas actuales, se observa un panorama en el que es fácil caer en una desilusión acerca de los preceptos morales. Sin embargo, para Freud dicha desilusión sería injustificada, pues dentro del acontecer humano nunca ha habido y “no hay desarraigo alguno de la maldad” (Freud, 2007d: 282). Para el autor no se ha establecido una marcada superación de los conflictos sociales o el abandono de los aspectos negativos en el trato entre personas.²³ A saber, aquello que se ha realizado durante largo tiempo se vincula más a querer ignorar, reprimir o negar el contenido pulsional, principalmente en la cuestión fisiológica del individuo.

Lo anterior expresa que, en la mayoría de ocasiones, ese gran avance en terrenos de civilización, más que una realidad es una falsa percepción cotidiana. Esto es producto del desalojo de contenido pulsional, en muchos casos ligado a tendencias destructivas, egoístas o primitivas. Se quiere creer que estas se han superado, y al descubrir que no es así, surge la desilusión.

Esos elementos desagradables han acompañado a las sociedades a lo largo de su existencia. Por más que se trató de ocultarlos o de imponer modos de ser opuestos a dicha naturaleza,²⁴ salen a la luz de forma constante; como ejemplo están las guerras, la inquisición, las revoluciones, etcétera. Tales acciones no solo son propias de épocas conflictivas; en el terreno de la terapia, Freud (2011) las observaba constantemente, ya que la búsqueda de satisfacción utilizando al otro como objeto es un común denominador a través de la historia.

Para hacer algo al respecto, lo primero que sugiere la propuesta psicoanalítica es el conocimiento de sí mismo; es decir, conocer la propia naturaleza pulsional (violenta-racional) ambivalente, para hacer consciente lo inconsciente y cambiar el comportamiento. Para eso, es necesario reconocer la situación inacabada del ser humano, que por más que tenga placer, nunca estará completo —dicha satisfacción temporal puede volcarse hacia terrenos más allá del placer fisiológico—. Ello puede lograrse no solo con terapia, sino también con educación: “El hombre integra las más diversas disposiciones instintivas, cuya orientación definitiva es determinada por las tempranas experiencias infantiles. De este modo, los límites de la educabilidad del hombre supondrán también los de la eficacia de tal transformación cultural” (Freud, 2011: 2963).

Diversos autores han vinculado su propuesta ética con la educación, (como Platón en *La República* o Aristóteles en su *Política*); no obstante, la educación freudiana implicaría conocer, aceptar y dirigir la naturaleza humana, inconsciente, energética, ambivalente y pulsional. Resalta que en muchas ocasiones se ha hecho lo opuesto; se califican los deseos y pulsiones como malos, impuros, anormales o inexistentes, pretendiendo ignorarlos. Así terminan en un camino de censura o ahorcamiento de la energía, no de flujo; aumentando así la destemplanza, tanto del individuo como de la cultura. De esta forma se muestra la naturaleza ambivalente del hombre; a pesar de que “el hombre es por naturaleza un ser social” (Aristóteles, 2000: 35), dichas relaciones le provocan un malestar dentro de las sociedades:

Se da el hecho singular de que los hombres, no obstante, serles imposible existir en el aislamiento, sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer posible la vida en común. Así, pues la cultura ha de ser defendida contra el individuo y a esta defensa responden todos los mandamientos, organizaciones e instituciones (Freud, 2011: 2962).

Para sortear lo anterior se retoma la cuestión energética en Freud; se debe conocer su finalidad antes de colocarle etiquetas, con lo que se abre el abanico de opciones para darle salida y mejorar la vida de las personas. Por lo común, se muestra una visión errada del tema, ya que para el padre del psicoanálisis: “Estas mociones pulsionales no son ni buenas ni malas. Las calificamos así, a ellas y a nuestras exteriorizaciones de acuerdo con la relación que mantengan con las necesidades y las exigencias de la comunidad humana” (Freud, 2007d: 283).

La pulsión que empuja a un inasequible estado de plenitud lleva al individuo a proyectarse, a buscar, a no quedarse estático. Por otro lado, depende de las sociedades, la cultura, la educación y el mismo individuo otorgarle connotaciones provechosas o *buenas* y descargarla o dominarla. En este sentido, “el hombre rara vez es íntegramente bueno o malo; casi siempre es *bueno* en esta relación, *malo* en aquella otra, o *bueno* bajo ciertas condiciones exteriores, y bajo otras, decididamente *malo*” (Freud, 2007d: 283).

Para el psicoanálisis, la formación humana debe reconocer el contenido pulsional consciente —y no solo informado— de que la plenitud es inalcanzable; por eso, utilizar al otro para ese fin carecería de sentido. Si bien, es imposible que las pulsiones desaparezcan, se propone vincularlas con aspectos más realistas y deseables, para alcanzar un estado de equilibrio o lo más próximo a uno. La propuesta freudiana, entonces, se dirige hacia una formación ética para el dominio de sí y no a la simple satisfacción inmediata; es decir, encaminar ese ciclo de placer-displacer.

Hay que recordar que la sociedad se forma a través de la renuncia a las pulsiones (Freud, 2011) —desde la horda primordial con la muerte del padre y la organización de los responsables, hasta la actualidad—, eso no implica que se abandonen sin más. Al respecto, Freud (2007c) señala el desarrollo del superyó, que no se limitan a la terapia, donde los seres humanos son capaces de dirigir lo energético por caminos que lo alejen de su autodestrucción, como sucedió con la organización de la horda primordial para no exterminarse entre sí. Dicha organización se guió por la coerción del padre internalizada y el sentimiento de culpa; así comenzó uno de los avances en la civilización.

Es inexacto que el alma humana no haya realizado progreso alguno desde los tiempos más primitivos y que, en contraposición a los progresos de la ciencia y la técnica, sea hoy la misma que al principio de la historia. Podemos indicar aquí uno de tales progresos anímicos. Una de tales características de nuestra evolución consiste en la transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna por la acción de una especial instancia psíquica del hombre, el super-yo, que va acogiendo la coerción externa entre sus mandamientos (Freud, 2011: 2965).

A pesar de la evidente ambivalencia humana —mostrada ahora entre el ello y superyó—, en lo social prefiere recurrirse a la censura, represión o fuerza, en vez de abordar los fenómenos sociales en función de la naturaleza energética de las personas. En cambio, la propuesta psicoanalítica buscaría otra alternativa: “el hecho de que solo mediante cierta coerción puedan ser mantenidas las instituciones culturales es imputable a

dos circunstancias ampliamente difundidas entre los hombres: la falta de amor al trabajo y la falta de argumentos contra las pasiones” (Freud, 2011: 2963).

Una educación con base en los principios psicoanalíticos propondría, además, encontrar actividades que disminuyan el malestar provocado por la renuncia al placer. Al reconocer que la sensación de falta nunca desaparecerá por completo, es posible buscar otras opciones para liberar la energía o dominarla de algún modo; además no tendría caso buscar actividades reprochables, puesto que se sabría que tampoco con ellas se alcanzará la satisfacción.

El autor propone trabajar en relación al superyó, no solo mediante el conocimiento de sí, sino haciendo uso de elementos como la sublimación,²⁵ el amor al trabajo, las ligazones afectivas y la identificación, entre otros. No se limita a una educación en el aula, en casa o a una terapia, sino que se vincula a políticas públicas o ajustes sociales que permitan desarrollar actividades para que el sujeto libere tal carga

En todo niño podemos observar el proceso de esta transformación, que es la que hace de él un ser moral y social. Este robustecimiento de super-yo es uno de los factores culturales psicológicos más valiosos. Aquellos individuos en los cuales ha tenido efecto cesan de ser adversarios de la civilización y se convierten en sus más firmes substratos (Freud, 2011: 2965).

Con la teoría freudiana se pretende generar y mostrar nuevos caminos con relación a las exigencias del superyó, el yo y el ello. En esa suerte de compromiso, se establecería una clase más avanzada de placer, que apunta a un ideal, renuncia y orgullo en actividades como ayudar al otro, ser solidario, desprendido, etcétera. Dichos aspectos pueden inculcarse en los sujetos, provocando un flujo diferente, un camino más allá del placer inmediato del ello; así se vislumbra un elemento ontológico dentro del psicoanálisis, al sembrar un ideal del yo.

Estas mociones pulsionales están condicionadas entre sí, subsisten unas junto a las otras sin influirse y no se contradicen entre ellas. Cuando son activadas al mismo tiempo dos mociones de deseo cuyas metas no podrían menos que parecernos inconciliables, ellas no se quitan nada ni se cancelan recíprocamente, sino que confluyen en la formación de una meta intermedia, de un compromiso (Freud, 2007d: 183).

Este juego particular de pulsiones implica una dinámica específica entre las fuerzas y las instancias psíquicas que las contienen. Eso resulta en la posibilidad de una contradicción en el sujeto, puesto que no se habla de una dialéctica en la que una de las instancias resulte avasallante o vencedora,

Una disputa entre dos tendencias: una inconsciente, en todo caso reprimida, que aspira una satisfacción —cumplimiento de deseo—, y una que reprime y repele, y con probabilidad pertenece al yo consciente; como resultado de este conflicto tenemos una formación de compromiso —el sueño, síntoma— en la que las dos tendencias han hallado una expresión incompleta (Freud, 2007e: 238).

Ninguna de esas fuerzas e instancias se impone de manera intacta, sino de forma incompleta, modificada y alterada. Confluyen en una especie de negociación no del todo consciente; con la que la teoría propone trabajar. No intenta desaparecer o imponer una moción por otra, sino enseñar al sujeto a atender dichas demandas.

La energía también se puede liberar por medio de la sublimación; a saber, un camino en función de actividades mejor vistas por la sociedad, como las deportivas o artísticas, “el arte ofrece satisfacciones sustitutivas compensadoras de las primeras y más antiguas renunciadas impuestas por la civilización al individuo” (Freud, 2011: 2967).

Con actividades como las artes o los deportes, en su gran variedad, se podría reducir la pulsión que busca destruir o utilizar al otro; el problema es que estas no reciben apoyo y no se establecen educativamente, sino como pasatiempo. Realizarlas de modo psicoanalítico implica un cambio de concepción, así como de políticas públicas que aseguren su existencia y desarrollo. Sin embargo, antes de armar una propuesta concreta para la actualidad, es necesario conocer y recuperar lo que establece la teoría en cuestión.

De lo anterior se desprende una crítica a la sociedad actual, donde sucede lo contrario a la propuesta freudiana: se menosprecia lo artístico, mientras lo deportivo se minimiza al dinero; en lugar de realizarlos por orgullo, gusto o fines sociales, se les relaciona más con el placer efímero, fomentado en publicidad, propaganda, espectáculo, etcétera. Si a eso le incorporamos el encierro debido a la pobreza, la inseguridad, sucesos como las cuarentenas, entre otros, la tensión aumenta y, sin elementos para descargar la pulsión, la gente explota de diversas maneras hacia los demás. Esto ocasiona los eventos tan atroces de los cuales nos asombramos injustificadamente, puesto que al no trabajar la dinámica energética, y propiciar su acumulación, son de esperarse esos brotes de brutalidad o conductas tan escandalosas.

Lo anterior muestra una cultura opuesta a la postura psicoanalítica: una sociedad que pretende inhibir la energía en vez de dirigirla para el beneficio de sus miembros, lo cual es reprochable, “una cultura que deja insatisfecho a un núcleo tan considerable de sus partícipes y los incita a la rebelión [...] no puede durar mucho tiempo ni tampoco lo merece” (Freud, 2011: 2965-2966). No puede existir un compromiso con instancias tan desiguales, es decir, entre un ello robustecido y un superyó tan minimizado.

Las propuestas para resolver las problemáticas sociales actuales carecen de una salida para los elementos energéticos. Hablar con un lenguaje inclusivo, censurar, castigar o rechazar a algunos por medio de la creación de comités u organismos²⁶ no llevan consigo la disminución de las pulsiones, una diferencia en su flujo, una autopercepción distinta, una manera diferente de ser e interactuar con el mundo o el dominio de sí: “Si hasta ahora no ha habido en ninguna cultura colectividades humanas de esta condición, ello se debe a que ninguna cultura ha acertado aún con instituciones capaces de influir sobre los hombres en tal sentido y precisamente desde su infancia” (Freud, 2011: 2963).

Las propuestas deben considerar el fin, no solo los medios; a saber, se debe abordar el propósito que persiguen las personas al relacionarse con otros, para ir más allá de una mera satisfacción egoísta, sobre todo fisiológica. Al aceptarlo, se buscan alternativas con fines más sociales como apoyar, ayudar o identificarse con los demás, una liberación distinta.

La vinculación de la ética con el psicoanálisis en este escrito no pretende una solución perfecta para los conflictos sociales; más bien ofrece una posibilidad de conocerse a sí mismo dominarse y desenvolverse en sociedad. Plantea un mejor manejo energético en las acciones, la reducción del malestar, recordando que no se alcanzará nunca esa utopía de perfección, sino solo una mejora en el trato interpersonal. “Probablemente cierto tanto por ciento de la humanidad permanecerá siempre asocial [...] Pero si se consigue reducir a una minoría la actual mayoría hostil a la cultura se habrá alcanzado mucho, quizá todo lo posible” (Freud, 2011: 2964).

Conclusión

Los problemas sociales son temas evidentes que requieren solución; no obstante, si se quieren resultados diferentes hay que pensar en propuestas distintas. La teoría freudiana posee su propia visión acerca del objetivo de la vida humana desde la compleja descarga energética y reducir la tensión; ahí se encuentran elementos que se vinculan a la ética para ofrecer una solución diferente. Ello no implica dar rienda suelta al placer, sino aprender a dominar o lidiar con la naturaleza inacabada, ambivalente, autoconservadora

y destructiva. Propone los medios para orientar a las personas, desde las relaciones afectivas, la identificación, la sublimación, el orgullo y el amor al trabajo, entre otros, con el desarrollo adecuado del *superyó*.

Para lidiar mejor con la pulsión, es necesario desarrollar el elemento que establece límites, el deber o el ideal, es decir, el *superyó*. Sin su expansión o mejora, nunca se logrará un compromiso equilibrado entre las instancias psicológicas que exigen satisfacción y que, de no obtenerla, provocan malestar; ya que *el ello*, regularmente robustecido en la actualidad, termina por avasallar e imponer sus demandas. Para descargar esa energía sin dañar a terceros se debe disminuir el *ello* o acrecentar el *yo* y el *superyó* para lo cual la educación, las artes y la sociedad deben modificar sus mecanismos.

La propuesta freudiana podría parecer fácil, pero implica al menos un triple desafío. En primer lugar, el conocimiento de nosotros mismos, que desde la época socrática se sabe que no es simple, conlleva esfuerzo, reflexión y análisis; debe ser una actividad que todos conozcan y trabajen. Además, esta labor se complica con el psicoanálisis, al introducir lo inconsciente. En segunda instancia, implica una aceptación de lo reprimido, que no es igual a la simple resignación; cuesta trabajo acceder a ello por la defensa hacia lo doloroso, que no se quiere conocer. El ser humano se debe acostumbrar a experimentar el sufrimiento (como ya lo mencionaban los griegos) y no anhelar una vida sin dolor, porque no es factible. Por último, es necesario realizar ajustes personales, políticos y sociales que permitan el desarrollo del *superyó*, trascender los muros de la terapia, para ir más allá de la satisfacción física inmediata. Esto se encaminaría hacia una descarga energética ligada a elementos como el orgullo, el ideal y modelos a seguir, fuera del placer fisiológico, para sublimarla en relación con el *ello* y el *yo*.

Lo anterior quiere decir que las propuestas morales de censura, represión y comités de vigilancia logran poco si no se trabaja con el aspecto pulsional de los seres humanos. Castigar a las personas no lo desaparece, antes bien lo acumula, generando un malestar social y personal del que el individuo tarde o temprano intentará sustraerse. Por eso es menester orientarlo a un terreno donde, si no pueden aprovecharse, las pulsiones hagan el menor daño posible y, a través de un flujo organizado de la energía, mejorar la situación actual a partir del conocimiento, aceptación y aplicación de los principios psicoanalíticos.

En el presente trabajo no se pretende dar una propuesta ética acabada en Freud, así como tampoco se busca ofrecer un esquema total del psicoanálisis o de la ética. Antes bien, se muestra la oportunidad de actuar en función de cómo es la humanidad en realidad, y no basarse en cómo nos gustaría que fuera, para guiar moralmente a las personas, abriendo la posibilidad de propuestas más refinadas y concretas en un futuro.

Referencias

01. Abbagnano, N. (2008). *Diccionario de filosofía*. México: FCE.
02. Aristóteles (2000). *Política*. Madrid: Gredos.
03. Breuer, J. y S. Freud (2007). “*Estudios Sobre la histeria*”. En Freud, S., *Obras completas II*. Buenos Aires: Amorrortu.
04. Cortina, A. (2003): *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid, Tecnos.
05. Etcheverry, J. (2007). “*Sobre la versión castellana*”. En Freud, S., *Obras completas de Freud*. Buenos Aires: Amorrortu.
06. Freud, S. (2007a). *Obras completas I*. Buenos Aires: Amorrortu.
07. Freud, S. (2007b). *Obras completas XII*. Buenos Aires: Amorrortu.
08. Freud, S. (2007c). *Obras completas XIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
09. Freud, S. (2007d). *Obras completas XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
10. Freud, S. (2007e). *Obras completas XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
11. Freud, S. (2007f). *Obras completas XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
12. Freud, S. (2011). *Obras completas III*. México: Siglo XXI.
13. Hall, C. (2009). *Compendio de psicología freudiana*. México: Paidós.
14. Platón (2010). *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
15. Salazar, C. (2013). “El hombre como ser de energía en el pensamiento de Sigmund Freud”. En *Polítical Vector Pro 2 Scientific Journal*, núm. 2, pp. 99-110.
16. Unesco (1990). *Educación para todos*. Nueva York: Unesco.
17. Unesco (2013). *Situación educativa de América Latina y el Caribe: Hacia la educación de calidad al 2015*. Santiago: Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe.
18. Unesco (2020). *La violencia como fenómeno social*. La Habana: Editorial Universitaria Pedagógica Varona.
19. Wittgenstein, L. (1989). *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós.

Notas

- ¹ “Las guerras no podrán cesar mientras los pueblos vivan en condiciones de existencia tan diversas” (Freud, 2007d: 277-278).
- ² Para el presente escrito se considerarán los postulados base del psicoanálisis; es decir, el ortodoxo. Se realiza un análisis documental de las obras de Freud para vincularlas con la ética.
- ³ Permitiéndose, como lo hace Wittgenstein en su “Conferencia sobre ética”, utilizar una concepción provisional, al menos para comenzar con el vínculo, puesto que encontrar la mejor definición indiscutible resultaría más que complicado en un texto de esta índole.
- ⁴ “La ética aplicada no solo requiere construir teorías éticas sino también quiere ofrecer soluciones para problemas normativos relevantes de carácter social y real; por tanto, tiene —en un sentido más directo que el común de la ética general— objetivos prácticos” (Cortina, 2003: 63).
- ⁵ En este trabajo se utilizará solo el psicoanálisis ortodoxo escrito por Freud, sin que ello implique la imposibilidad de vincular otras teorías psicoanalíticas con la ética.

- ⁶ Aunque fuera el caso, dicha concepción estaría equivocada, puesto que el psicoanálisis no es para *locos*, sino para pacientes neuróticos (Freud, 2007c), cuyos rasgos tenemos todos (Freud, 2007b). Además, la palabra *locura* denota una concepción peyorativa de la enfermedad.
- ⁷ “El amor sexual nos ha procurado la experiencia más intensa de sensación placentera, avasalladora, dándonos así el arquetipo para nuestra aspiración a la dicha” (Freud, 2007f: 82).
- ⁸ “Es preciso trasladar las metas pulsionales [...] para ello, la sublimación de las pulsiones presta su auxilio” (Freud, 2007f: 79).
- ⁹ Este apartado podría parecer innecesario para los conocedores del tema; no obstante, para los legos o no lectores de este tipo de temas, suelen ser obstáculos reales para un acercamiento serio al autor y para interpretar las propuestas en cuestión.
- ¹⁰ En el psicoanálisis, esta se concibe mediante un largo recorrido en relación a Charcot, Breuer, Fliess y otros, pasando por ideas como los estados hipnoides, la hipnosis, la abreacción y la catarsis.
- ¹¹ “Freud revisaba, modificaba y expandía continuamente sus teorías” (Hall, 2009: 10). Por ello, el objetivo del presente escrito no es realizar un esquema claro del psicoanálisis, sino bosquejar sus posibles elementos éticos para establecer una propuesta.
- ¹² Para profundizar en el tema véase Salazar (2013).
- ¹³ “Un órgano que recibe estímulos (piel, mucosa, órganos de los sentidos) [...] debe designarse aquí como zona erógena: órgano cuya excitación confiere a la pulsión carácter sexual” (Freud, 2007b: 153).
- ¹⁴ “Todos los hombres integran tendencias destructoras —antisociales y anticulturales— y que en gran número son lo bastante poderosas para determinar su conducta en la sociedad humana” (Freud, 2011: 2962).
- ¹⁵ Posteriormente *principio de placer*, con sus debidos ajustes.
- ¹⁶ “Es simplemente, como bien se nota, el programa de principio de placer que fija su fin en la vida” (Freud, 2007f: 76).
- ¹⁷ Para Freud, existe un “irremediable antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura” (Freud, 2007f: 60), lo que genera un malestar hasta nuestros días.
- ¹⁸ Cuando Freud se refiere a una energía psíquica estrangulada, se refiere a que quedó fijada, ligada o investida a un evento; al no exteriorizarse, se reprimió para evitar el displacer, pero debido a su fuerza, no desaparecerá con el tiempo “Si se tratase del efecto de un estímulo exterior, es evidente que la huida sería el medio apropiado. En el caso de la pulsión, de nada vale la huida, pues el yo no puede escapar de sí mismo” (Freud, 2007d: 141).
- ¹⁹ Estas suelen derivar de la introyección de demandas culturales como las de la familia, la sociedad y la religión. Esta última perjudica dicho juego de elección y adaptación al imponer su camino a todos por igual (Freud, 2007f).

- ²⁰ Dentro del marco del psicoanálisis es posible una explicación del hombre que incluya el esquema lógico (P.-P).
- ²¹ Lo anterior siempre se presenta en el hombre, sin embargo, no siempre se encuentra en la conciencia; por ejemplo, las mociones destructivas son a menudo reprimidas por el superyó o el yo, las disfraza o reconduce, pero nunca las borra, “esa Hostilidad escondida en lo inconciente tras un tierno amor existe en casi todos los casos de ligazón intensa del sentimiento a determinada persona; es el ejemplo clásico, el arquetipo de la ambivalencia de las mociones de sentimiento de los seres humanos. Los individuos llevan en mayor o menor grado esa ambivalencia en su disposición”(Freud, 2007c: 66).
- ²² “la conciencia de culpa del tabú en nada aminora cuando la violación aconteció inadvertidamente; tampoco en el mito griego la culpa de Edipo resulta cancelada por haber incurrido en ella sin saberlo ni quererlo” (Freud, 2007c: 73). Porque eso no elimina el deseo ni la fuerza de tales pensamientos, por ello la ignorancia y la falta de intención consciente no siempre exime la culpa.
- ²³ “Infinitos hombres civilizados, que retrocederían temerosos ante el homicidio o el incesto, no se privan de satisfacer su codicia, sus impulsos agresivos o sus caprichos sexuales, ni de perjudicar a sus semejantes [...] cuando pueden hacerlo sin castigo” (Freud, 2011: 2965).
- ²⁴ “Las restricciones propias de la cultura son impuestas desde fuera” (Freud, 2007f: 61).
- ²⁵ “Es preciso trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior. Para ello, la sublimación de las pulsiones presta su auxilio” (Freud, 2007f: 79).
- ²⁶ Si los miembros de tales organismos y comités tampoco saben tratar los elementos pulsionales, solo se propicia un ciclo de represión, acumulación de la pulsión y malestar.

CRISTIAN SALAZAR CEPEDA: Doctorante en Humanidades, licenciado en Filosofía y en Psicología y maestro en Humanidades con énfasis en filosofía contemporánea, actualmente es profesor certificado de asignatura definitivo de la Uaemex, adscrito a la Facultad de Humanidades; además es instructor de Ética en el Departamento de Recursos Humanos y profesor en la Facultad de Ciencias de la Conducta, ambas dependencias pertenecientes a la Uaemex.

Materialismo histórico de los flujos y colonialismo: Deleuze, Guattari y De Landa¹

*Historical materialism of flows and colonialism:
Deleuze, Guattari and De Landa*

Alberto Villalobos Manjarrez*

Resumen: Este texto consiste en la exposición de lo que se denomina, a modo de tesis, como un materialismo histórico de los flujos, el cual se refiere a una teorización de la historia material de las sociedades occidentales, basada en la continuidad que existe entre los aparatos conceptuales de Gilles Deleuze, Félix Guattari y Manuel De Landa. En el marco de este materialismo, se desarrolla también una interpretación del colonialismo europeo dirigido sobre América y África. Para concluir, se exploran las características críticas y políticas de esta filosofía de la historia, donde se cuestiona la emergencia y expansión del capitalismo.

Palabras clave: Codificación/Descodificación, Axiomática, Máquina abstracta, Antimercados, Experimentación política.

Abstract: This text consist of the exposition of what is called, as a thesis, a historical materialism of flows, which refers to a theorization of the material history of western societies based on the continuity that exists between the conceptual apparatuses of Gilles Deleuze, Félix Guattari and Manuel De Landa. Within the framework of this materialism, an interpretation of European colonialism directed towards America and Africa is also developed. To conclude, the critical and political characteristics of this philosophy of history are explored, where the emergence and expansion of capitalism are questioned.

Keywords: Coding/Decoding, Axiomatic, Abstract machine, Antimarkets, Political experimentation.

* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, México, albertovillalobos@crim.unam.mx y beto1035@hotmail.com

Introducción

La historia humana es una narrativa de contingencias, no de necesidades; de oportunidades perdidas para seguir rutas diferentes de desarrollo, no de una sucesión lineal de formas de convertir la energía, la materia y la información en productos culturales.

DE LANDA, *Mil años de historia no lineal*

Dentro de la tradición moderna del materialismo, Karl Marx y Friedrich Engels mostraron, en *La ideología alemana* (2014), que la historia, a diferencia de lo afirmado en ciertas doctrinas idealistas, no desciende desde el cielo de la idea hacia la materialidad de la tierra, sino que se constituye como un proceso que condiciona cualquier representación, ideología o producto espiritual. En este sentido, los filósofos alemanes aseveran que “las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales” (Marx y Engels, 2014: 21). Esto significa que el funcionamiento del cuerpo, el cual incluye su fisiología, es una condición para formular cualquier idea o juicio. A su vez, la subsistencia del cuerpo humano depende de la generación de medios de vida específicos dentro de una sociedad, cuyo pasado puede conocerse mediante investigaciones empíricas como aquellas realizadas por Marx (2008).

De estas tesis se deriva que “la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para ‘hacer historia’, en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más” (Marx y Engels, 2014: 22). Hacer historia se refiere, aquí, a las acciones y los juicios efectuados colectivamente, los cuales mantienen una relación de dependencia con el cuerpo humano, cuyas exigencias mínimas para una adecuada conservación son el alimento, el vestido y la vivienda. Por consiguiente, desde esta perspectiva, el acontecimiento histórico inicial corresponde a la producción de los medios necesarios para satisfacer tales necesidades, es decir, para sustentar la vida material de los seres humanos.

Como una alternativa filosófica heredera de este pensamiento defendido por Marx y Engels, en este texto se afirma, a modo de tesis, que existe un materialismo histórico

de los flujos —desarrollado en principio por Gilles Deleuze y Félix Guattari y, después, por el filósofo mexicano-estadounidense Manuel De Landa—. Tal materialismo consiste en una multiplicidad de conceptos desde los cuales se explica críticamente, y a partir de procesos no lineales, la historia material de las sociedades occidentales.

El materialismo histórico de los flujos se define a partir de dos desarrollos. En el primero, se trata de conceptualizar la historia de las sociedades occidentales a través de lo que ocurre con los flujos materiales que circulan en ellas. Estos son codificados y descodificados, territorializados y desterritorializados, al mismo tiempo que se organizan según formaciones políticas estatales específicas. En el segundo, la vida humana y sus productos culturales se encuentran integrados en una historia que involucra asimismo otros mundos, otros reinos, como aquellos concernientes a los minerales, los microorganismos, las plantas y los animales, en los cuales se expresa un solo flujo de materia y energía que no responde a ninguna teleología necesaria. Aquí, la vida social y cultural de los seres humanos no está constituida de forma dialéctica, sino que se distribuye, se consolida y se reorganiza en coexistencia con los ámbitos geológico y biológico, entre otros, a partir de la acumulación de estratos materiales que es posible conceptualizar mediante una estructura común: la *máquina abstracta*.

Este segundo desarrollo permite, a su vez, repensar procesos históricos concretos —como la expansión global del capitalismo, el colonialismo y el crecimiento y la decadencia de las ciudades occidentales— desde una perspectiva en la cual los seres humanos y sus empresas no figuran como un ámbito privilegiado de la naturaleza, sino que coexisten unívocamente con procesos orgánicos e inorgánicos no-humanos. La ontología de Deleuze y Guattari otorga unidad teórica a este materialismo, de la misma forma que es el punto de enlace entre los dos desarrollos señalados.

Es cierto que el materialismo histórico de Marx y Engels puede entenderse como un proceso teleológico, con respectivos matices, en el cual determinados modos de producción se siguen de manera sucesiva. En los *Manuscritos de París*, Marx (2012) afirma que el advenimiento del comunismo, concebido como la superación efectiva de la propiedad privada capitalista, puede entenderse como la finalidad de la historia humana. Por eso escribe que el comunismo es

la verdadera solución en la pugna entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, [...] entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Él es la solución del enigma de la historia y lo sabe. El proceso entero de la historia es así la procreación real del comunismo, el parto de su existencia empírica (Marx, 2012: 515).

Así también, en el conocido capítulo 24, “La llamada acumulación originaria”, del libro primero, vol. 3, de *El Capital*, Marx (2009) explica que, si bien, el modo de producción y de apropiación capitalista destruyó la propiedad privada individual entre los siglos XVI y XVII en Inglaterra —donde el trabajador podía ser propietario de la tierra y gozar de inmediato de los productos que él mismo elaboraba—, la recuperación de los medios de producción por parte del pueblo sería una tarea relativamente más sencilla que el tortuoso, violento y largo proceso de expropiación de la tierra realizado por los capitalistas. El devenir de la historia humana —que avanza como una sucesión de negaciones donde la propiedad privada individual es anulada por el modo capitalista de producción, y este último, a su vez, tendría que haber sido negado por el pueblo en favor de una colectivización de los medios de vida— se comprende como una concatenación lineal de necesidades. En palabras de Marx:

La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la *negación de la negación*. Esta restaura la *propiedad individual*, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la *cooperación* de trabajadores libres y su *propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo* (Marx, 2009: 954).

En el materialismo histórico de los flujos, a diferencia de esta comprensión teleológica de la historia, las sociedades humanas no están regidas por una sucesión de necesidades, sino por la coexistencia de acontecimientos y emergencias contingentes cuyos procesos no son lineales. De manera paradójica, Deleuze y Guattari también conceptualizan la contingencia histórica desde el pensamiento de Marx (1969), pero a partir de la *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*. Sobre este punto, los teóricos franceses expresan:

es correcto comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo, con la condición de seguir exactamente las reglas formuladas por Marx: en primer lugar, la historia universal es la de las contingencias y no de la necesidad; cortes y límites, pero no la continuidad. Pues han sido necesarias grandes casualidades, sorprendentes encuentros, que hubieran podido producirse en otro lugar, antes, o hubieran podido no producirse nunca, para que los flujos escaparan a la codificación y, escapando a ella, no dejaran de constituir una nueva máquina determinable como *socius* capitalista: así, por ejemplo, el encuentro entre la propiedad privada y la producción mercantil que, sin

embargo, se presentan como dos formas muy diferentes de descodificación, por privatización o por abstracción. O bien, desde el punto de vista de la propiedad privada, el encuentro entre flujos de riquezas convertibles poseídas por capitalistas y un flujo de trabajadores poseedores tan solo de su fuerza de trabajo (Deleuze y Guattari, 1985: 146).

En continuidad con este planteamiento que hace de la historia un conjunto de coincidencias, casualidades, agencias y encuentros entre flujos materiales, De Landa relaciona la cuestión de la contingencia con un problema específico: la emergencia del capitalismo europeo, el cual pudo haber tenido lugar fuera de este continente y en un periodo anterior a la modernidad. Las razones históricas que sustentan esta última afirmación, más que en la filosofía de Marx, se localizan en la ciencia histórica de Fernand Braudel (1985). Entonces, puede afirmarse que la emergencia del capitalismo es contingente si es posible conocer los motivos concretos por los cuales determinadas sociedades orientales, aun cuando poseían las condiciones materiales para realizarlo, no lograron expandirse ni desplegar el dominio económico, político y militar que ciertas ciudades europeas impusieron, sobre sí mismas y sobre otros territorios y continentes, durante la modernidad. En este sentido, Braudel explica que el capitalismo no pudo implementarse en China y el Islam debido a una excesiva centralización política durante el milenio pasado:

El Estado chino, pese a las complicidades locales de mercaderes y mandarines corrompidos, siempre fue hostil al florecimiento de un capitalismo que, cada vez que prospera a favor de las circunstancias, se ve finalmente frenado por un Estado en cierto modo totalitario (si despojamos a esta palabra de su sentido peyorativo actual). Solo encontramos un auténtico capitalismo chino fuera de China —en Insulindia, por ejemplo, donde el mercader chino actúa con entera libertad.

En los vastos países del Islam, sobre todo antes del siglo XVIII, la posesión de tierras es provisional, ya que, también allí, pertenece por derecho al príncipe. [...] Para decirlo con otros términos, los señoríos, es decir, las tierras, los pueblos y las rentas territoriales, son distribuidos por el Estado (Braudel, 1985: 85-86).

Así, la contingencia histórica se manifiesta principalmente de dos modos: por una parte, como los encuentros, muchas veces fortuitos, entre flujos descodificados, tales como la propiedad privada, los capitalistas propietarios de los medios de producción y las masas de trabajadores desposeídos; y, por otra, como la emergencia contingente del

capitalismo, durante la modernidad, que se debió en gran medida a la descentralización política y económica de las grandes ciudades europeas (De Landa, 2017).

Estas aclaraciones permiten señalar la diferencia principal entre ambos materialismos históricos. Con Marx y Engels, la historia humana puede pensarse como una sucesión dialéctica de modos de producción, articulada desde la necesidad, donde tendría que realizarse una verdadera libertad colectiva. Con Deleuze, Guattari y De Landa, se conceptualiza como una multiplicidad de procesos, acontecimientos y coexistencias contingentes, cuya organización no es dialéctica ni está regida por ningún principio trascendente, sino que se inscribe en una inmanencia donde lo humano y lo no-humano interactúan en una misma univocidad.

Dicho esto, sobre la vía desarrollada por Deleuze, Guattari y De Landa, en este texto se exploran los siguientes puntos: primero, se explican algunos conceptos centrales pertenecientes al primer desarrollo del materialismo histórico de los flujos. Segundo, para clarificar su evolución subsiguiente, se analiza de qué modo De Landa (2017), en *Mil años de historia no lineal* (2017), desde el año mil de nuestra era hasta el año dos mil, articula la coexistencia de tres procesos históricos correspondientes a flujos materiales geológicos, biológicos y lingüísticos, a partir del concepto de máquina abstracta. Tercero, se definen algunos rasgos del colonialismo europeo dirigido hacia América y África, desde la perspectiva del segundo desarrollo. Cuarto, como conclusión de este trabajo, se presentan algunas características críticas y políticas de esta ontología unívoca de los flujos materiales.

La historia de los flujos materiales en la filosofía de Deleuze y Guattari

Lo que en este texto, a manera de tesis, se define como el primer desarrollo del materialismo histórico de los flujos comienza a esclarecerse a partir de la articulación de los siguientes conceptos: el flujo, el par codificación/descodificación, la axiomática, el Estado despótico originario y el Estado moderno. Tales conceptos que Deleuze y Guattari (1985) utilizan para explicar la emergencia del capitalismo hacen manifiesto el carácter histórico de los flujos materiales que condicionan los modos de existencia de las sociedades humanas.

En primer lugar, los flujos se refieren a la existencia de entidades materiales de cualquier tipo, cuyas identidades son transitorias, las cuales se encuentran en movimiento dentro de un horizonte social. Deleuze (2010: 19) comenta al respecto:

¿Qué pasa sobre el cuerpo de una sociedad? Flujos, siempre flujos. Una persona siempre es un corte de flujo, un punto de partida para una producción de flujos y un punto de llegada para una recepción de flujos. O bien una intersección de muchos flujos. [...] El cabello de una persona, por ejemplo, puede atravesar muchas etapas: el peinado de la joven no es el mismo que el de la mujer casada, no es el mismo que el de la viuda. Hay todo un código del peinado. [...] Esos flujos de cabello están codificados de diferentes formas. [...] Finalmente este es el problema esencial de la codificación y de la territorialización: siempre codificar los flujos. Y como medio fundamental marcar a las personas, pues ellas existen en la intersección, en los puntos de corte de los flujos.

Los flujos pueden ser los humanos, los animales, los alimentos, las vestimentas, los metales, las herramientas, las armas y los transportes que circulan dentro de una sociedad. Deleuze reconoce de inmediato que todo flujo está codificado o marcado de algún modo; por ejemplo, las personas que circulan en una sociedad están codificadas según el género, edad, clase social, nacionalidad y características corporales. Tales codificaciones hacen que los cuerpos vivos ocupen determinado lugar, desempeñen funciones específicas, sean castigados o excluidos de los medios necesarios para su subsistencia según el tipo de sociedad que habiten. Deleuze (2010: 122-123) afirma que

el código es un sistema indirecto de relaciones que derivan de la calificación de los flujos tal como el código la opera. [Así también, una] codificación es un sistema de reglas que da los medios para operar extracciones sobre los flujos, separaciones sobre las cadenas y distribución de los restos.

Dicho de otro modo, los códigos son las reglas que determinan el comportamiento, los fines y el destino de los flujos materiales dentro de organizaciones sociales, principalmente precapitalistas, que se constituyen como patriarcados y jerarquías teológicas. Si codificar se refiere a la acción de marcar o calificar los flujos que transitan en una sociedad a partir de reglas específicas, la descodificación es la desarticulación de los códigos. Por ejemplo, cuando los códigos de una monarquía son desestructurados por el advenimiento de otro régimen político, como un Estado burgués, esto implica una reorganización de los flujos materiales, de la partición de clases y de la división del trabajo.

Entonces, la historia material puede conocerse a partir del esclarecimiento de esas codificaciones y descodificaciones. A partir de este esquema, la emergencia del capitalismo se identifica a raíz de dos acontecimientos principales: la descodificación generalizada

y expansiva de los flujos de las sociedades occidentales y la presencia de una axiomática que dispone económicamente las relaciones entre estas corrientes. La axiomática es uno de los conceptos principales que Deleuze y Guattari utilizan para definir los rasgos del capitalismo. Su funcionamiento es el siguiente:

En una axiomática [...] vemos que ella implica una descodificación generalizada. Esta vez ya no hay relaciones indirectas entre flujos calificados por el código, sino que por el contrario la calificación de los flujos deriva de relaciones diferenciales entre flujos que no poseen ninguna cualidad independientemente de su puesta en relación diferencial. El carácter fundamental de la axiomática es que el sistema de relaciones diferenciales entre flujos determina la cualidad de cada uno de ellos (Deleuze, 2010: 122).

Es posible destacar tres características de esta: primera, su funcionamiento tiene como consecuencia la descodificación de los flujos de una sociedad; segunda, a partir de ella, estos últimos se califican económicamente según sus relaciones diferenciales; tercera, a diferencia de los códigos que organizan los flujos según significaciones específicas, la axiomática consiste en un sistema de reglas finitas que califica entidades materiales, pero sin significarlas, mediante la valorización abstracta del dinero como capital. Por eso la axiomática se refiere asimismo al proceso descrito por Marx (2008) en el cual el dinero produce dinero dirigido hacia la acumulación y la deuda sin límites.

Si la historia de los flujos es la historia de sus codificaciones y descodificaciones, Deleuze y Guattari (1985) la ubican en la transición entre distintas organizaciones políticas cuyos polos son principalmente dos: el Estado despótico y el Estado moderno o capitalista. Esto se explica de manera amplia en *El Anti Edipo*:

El Estado capitalista es el regulador de los flujos descodificados como tales, en tanto que son tomados en la axiomática del capital. En este sentido, concluye el devenir-concreto que creemos presidía la evolución del Urstaat despótico abstracto: de unidad trascendente se convierte en inmanente al campo de fuerzas sociales, pasa a su servicio y sirve de regulador de los flujos descodificados y axiomatizados. La concluye incluso de tal modo que, en otro sentido, representa una verdadera ruptura, un corte con él, al contrario que las otras formas que se habían establecido sobre las ruinas del Urstaat. Pues el Urstaat se definía por la sobrecodificación; y sus derivados, de la ciudad antigua al Estado monárquico, ya se encontraban en presencia de flujos descodificados o a punto

de descodificarse que sin duda volvían al Estado cada vez más inmanente y subordinado al campo de fuerzas efectivo (Deleuze y Guattari, 1985: 259).

En el léxico de Deleuze y Guattari, el *Urstaatt* es el Estado despótico originario conceptualizado como una estructura histórica, una abstracción presupuesta en toda organización política que se constituye como una unidad trascendente, mágica o religiosa, desde la cual se gobierna la vida social y productiva de un pueblo. La operación que caracteriza a este Estado despótico es la sobrecodificación: la sujeción de los flujos de una sociedad a significaciones y funciones jerárquicas estrictas que no admiten la variación. Los teóricos franceses aseveran que este Estado abstracto “no se formó progresivamente, sino que surgió ya armado, golpe maestro de una vez, *Urstaatt* original, eterno modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea” (Deleuze y Guattari, 1985: 224).

La historia de los flujos materiales se ubica, en principio, bajo la unidad abstracta de este Estado despótico originario caracterizado por la sobrecodificación. Del *Urstaatt* se derivan ciudades antiguas, formaciones imperiales y Estados monárquicos donde la codificación es distinta. No obstante, el advenimiento de la descodificación de los flujos es el indicador de la aparición tanto de la axiomática como del Estado moderno o capitalista. A propósito de este surgimiento, Deleuze y Guattari (1985: 260) escriben:

El Estado capitalista se halla en una situación diferente: es producido por la conjunción de los flujos descodificados o desterritorializados y, si lleva al punto más alto el devenir-inmanente, es en la medida que ratifica la quiebra generalizada de los códigos, en la medida que evoluciona en su integridad en esta nueva axiomática de la conjunción de una naturaleza desconocida hasta entonces. Una vez, no inventa esa axiomática, puesto que se confunde con el capital mismo. Por el contrario, el Estado capitalista nace, resulta de ella; él tan sólo asegura su regulación, regula o incluso organiza sus fallos como condiciones de funcionamiento, vigila y dirige sus procesos de saturación y las ampliaciones correspondientes de límite.

El Estado moderno o capitalista se define como una organización política ubicada en la inmanencia del campo social, garantiza el funcionamiento de la axiomática y contribuye a su expansión. Las afirmaciones de que la axiomática capitalista descodifica los flujos de las sociedades occidentales y que el Estado moderno sirve a la acumulación del dinero como capital acompañan a dos tesis ubicadas en el *Manifiesto del partido comunista* de Marx y Engels (2012): “donde ha llegado al poder, la burguesía ha destruido todas las

relaciones feudales, patriarcales, idílicas” (Marx y Engels, 2012: 584); y la aserción sobre que el “poder estatal moderno no es otra cosa que un comité que administra los negocios comunes de la clase burguesa, globalmente considerada” (Marx y Engels, 2012: 583).

En este primer desarrollo del materialismo histórico de los flujos, la burguesía es una clase que existe a través de la destrucción activa de los códigos. Por eso, Deleuze y Guattari (1985: 261) expresan que: “Releer toda la historia a través de la lucha de clases es leerla en función de la burguesía como clase descodificante y descodificada”. Bajo este esquema, las clases son órdenes o particiones sociales que se descodificaron como consecuencia de la valorización de los flujos en términos del capital. Por consecuencia, la burguesía no es la aristocracia cuyos códigos se encuentran estructurados teológicamente, sino que se trata de la clase propietaria de la tierra y de los medios de producción en general, que ya no se encuentra limitada por algún principio político superior o trascendente. Sin embargo, esto no significa que la clase burguesa no participe de la servidumbre: ella no se toma a sí misma como un fin, sino que obedece, encadenada, a la reproducción indefinida del dinero como capital, aun a costa de la destrucción de los recursos que posibilitan su subsistencia y la de cualquier clase.

La consecuencia de la alianza entre la burguesía, el Estado moderno y la axiomática capitalista descodificadora de flujos materiales consiste, aquí, en la instauración de una esclavitud sin señores donde los esclavos sirven a otros esclavos. En última instancia, ellos están sujetos a la máquina capitalista que reproduce indefinidamente el puro valor abstracto del dinero como capital, es decir, que multiplica el vacío de cantidades por completo ajenas a la preservación de la vida social. Por ese motivo, en *El Anti Edipo* se afirma que:

No es que el hombre sea esclavo de la máquina técnica, sino esclavo de la máquina social, ejemplo de ello es el burgués, que absorbe la plusvalía con fines que, en su conjunto, no tienen que ver con su goce: [...] primer siervo de la máquina hambrienta, bestia de reproducción del capital [...]. Yo también soy esclavo, [...] las nuevas palabras del señor (Deleuze y Guattari, 1985: 262).

Esta historia conceptual de los flujos materiales ubicada en los trabajos de Deleuze y Guattari, que abarca codificaciones, descodificaciones y el paso de diversas organizaciones políticas, es un primer desarrollo situado en una temporalidad que va desde las sociedades antiguas hasta las sociedades occidentales de mediados del siglo xx. Empero, su continuación y reestructuración se encuentra, ahora, en la tentativa de conceptualizar

los flujos a través de determinadas ciencias naturales y sociales, pero también mediante la ontología de Deleuze y Guattari. Este proyecto, cuyo carácter es también crítico de los procesos históricos, puesto que posibilita, por ejemplo, lecturas alternativas de los fenómenos coloniales, corresponde a la filosofía de Manuel De Landa.

La máquina abstracta y la historia de los flujos materiales en la filosofía de Manuel De Landa

Para conocer el segundo desarrollo de este materialismo histórico de los flujos, es preciso dirigirse a *Mil años de historia no lineal* de De Landa (2017). En esta obra, la realidad se define como un solo flujo de materia y energía, en el cual emergen diversas estructuras y procesos, y cuyo estudio admite su división en diferentes estratos. Tales estratos corresponden a las acumulaciones de materiales geológicos, biológicos y lingüísticos, en cuyo devenir se despliega la historia humana.

En consecuencia, la investigación sobre la historia material que subyace a las sociedades occidentales, que abarca desde el año mil de nuestra era hasta el año dos mil, se organiza de la siguiente manera: primero se explora la historia de la economía urbana desde la Edad Media, para explicar el explosivo desarrollo de las ciudades europeas que, política y económicamente, fungieron como el punto de anclaje para la dominación de diversos territorios de América, Asia y África durante el milenio pasado. De Landa (2017: 19) comenta que se refiere a esta narrativa histórica como “‘geológica’ para enfatizar que solo le conciernen aquellos elementos dinámicos (flujos de energía, causalidad no lineal) que los seres humanos tenemos en común con las rocas y las montañas”.

Segundo, además de la perspectiva geológica, la investigación se dirige hacia la historia de los materiales biológicos que circulan por las ciudades occidentales, es decir, “se orienta a otra esfera de la realidad, el mundo de los gérmenes, las plantas y los animales, enfocando el estudio de las ciudades como ecosistemas simplificados” (De Landa, 2017: 19). No obstante, en este estudio, también se incluyen, los flujos genéticos de las plantas, los animales y los microorganismos que se acumulan en los centros urbanos occidentales. Tercero, después de indagar sobre los devenires minerales y orgánicos, De Landa (2017) elabora la historia de los materiales lingüísticos —cuyo estatuto ontológico es en especial complejo— que emergieron o entraron en decadencia según los procesos urbanos de Occidente.

Entre estos tres tipos hay mixturas y tensiones que constituyen la dinámica de un flujo formalmente múltiple y divisible en el que impera la coexistencia. Pueden señalarse

aquí dos características centrales: que utiliza determinados conceptos cardinales de la ontología de Deleuze y Guattari para constituirse, como el estrato y el par homogeneidad/heterogeneidad; y que se ubica en un nivel empírico y concreto respecto al estudio de la historia material.

Existe la tendencia hacia una naturalización en el segundo desarrollo de este materialismo, en la medida en que De Landa recurre a ciencias naturales y sociales para explicar la historia de los flujos. En cuanto a la historia de la economía urbana de Occidente, el filósofo se sirve de la ciencia de Braudel; en relación con la historia orgánica de las ciudades, De Landa (2017) utiliza los trabajos de biólogos como Stephen Jay Gould y Richard Dawkins, pero también del historiador de las enfermedades infecciosas, William H. McNeill, para justificar sus tesis. Además, el teórico mexicano-estadounidense sostiene un diálogo crítico con el lingüista Noam Chomsky, mientras que su concepción del lenguaje es afín a los postulados de los filósofos anglosajones Saul Kripke y Hilary Putnam.

Ahora bien, el elemento estructural que otorga cohesión a la historia de los materiales geológicos, biológicos y lingüísticos aquí descritos, y que no preexiste a la existencia actual de estos, es la máquina abstracta. Este concepto, proveniente de la ontología de Deleuze y Guattari, permite afirmar que los flujos materiales pertenecen a la realidad de un mismo proceso. En el aparato conceptual de los pensadores franceses, la máquina abstracta consiste en una estructura virtual que se refiere a la potencialidad de una entidad, cuando sus componentes están en vías de desarticulación, para reorganizarse en función de las relaciones que mantiene con otras entidades.

La unidad de cualquier entidad, en esta línea de pensamiento, es conceptualizada como un territorio constituido por componentes heterogéneos cuya articulación es susceptible de descomponerse, reestructurarse o trasladarse y componerse con otras entidades, para dar lugar a nuevas realidades singulares. El proceso que va de la formación de una entidad hasta su disgregación es equivalente al movimiento que se dirige desde una territorialización hacia una desterritorialización, en un agenciamiento. Este último consiste en el ensamblaje entre diversos contenidos y expresiones materiales y semióticas (Deleuze y Guattari, 2010). A través de tales conceptos, los filósofos franceses expresan:

[las] máquinas abstractas actúan en agenciamientos concretos: se definen por el cuarto aspecto de los agenciamientos, es decir, por los máximos de [...] desterritorialización. Trazan esos máximos; también abren el agenciamiento territorial a otra cosa, a agenciamientos de otro tipo, a lo molecular, a lo cósmico, y constituyen devenires. Así

pues, siempre son singulares e immanentes. [...] Cada máquina abstracta es un conjunto consolidado de materias-funciones (Deleuze y Guattari, 2010: 519-520).

Desde esta ontología, la realidad se comprende como la interacción entre una diversidad de máquinas abstractas y de sus agenciamientos, que dan lugar a la organización, la desorganización y la reorganización de flujos materiales. En este sentido, Deleuze y Guattari (2010: 522) concluyen su obra, *Mil mesetas*, con las siguientes líneas:

Hay tipos de máquinas abstractas que no cesan de actuar las unas en las otras, y que cualifican los agenciamientos: *máquinas abstractas de consistencia*, singulares y mutantes, de conexiones multiplicadas; pero también *máquinas abstractas de estratificación*, que envuelven el plan de consistencia con otro plan; y *máquinas abstractas sobrecodificantes o axiomáticas*, que realizan las totalizaciones, las homogenizaciones, las conjunciones de cierre. Por eso toda máquina abstracta remite a otras máquinas abstractas: no sólo porque son inseparablemente políticas, económicas, científicas, artísticas, ecológicas, cósmicas —perceptivas, afectivas, activas, pensantes, físicas y semióticas—, sino porque entrecruzan sus diferentes tipos tanto como su rival ejercicio. Mecanosfera.

A través de esta ontología propuesta por los teóricos franceses, De Landa reconoce la existencia de tres máquinas abstractas correspondientes al devenir de cada uno de los flujos que investiga. Por consiguiente, habría una geológica, otra biológica y, en efecto, una lingüística. En palabras del filósofo:

He afirmado [...] que estructuras tan distintas como la roca sedimentaria, las especies animales y las clases sociales pueden ser vistas como productos históricos de un mismo proceso generador de estructura. O más precisamente, producto de diferentes procesos concretos que poseen la misma máquina abstracta [...]. La pregunta ahora sería: ¿posee el lenguaje una máquina abstracta también? La respuesta parece ser afirmativa, si consideramos que las sedimentaciones de materiales lingüísticos repartidas en conjuntos homogéneos y consolidadas por medio del aislamiento comunicativo son ejemplos de sistemas estratificados (De Landa, 2017: 268).

En este sentido, cada máquina indica la singularidad del funcionamiento de cada proceso y de cada organización. De cierto modo, la máquina abstracta aspira a constituirse como una lógica, una estructura, según la cual ocurren los surgimientos, las formacio-

nes, las variaciones y las derivas de los minerales, los organismos y las lenguas que, a su vez, circulan por las ciudades y los territorios del llamado Occidente. Si bien estas máquinas se refieren a las virtualidades y a cierto funcionamiento de los flujos materiales, debe señalarse que tales estructuras no preceden ni suceden a la existencia actual de las entidades a las cuales se encuentran ligadas. Así también, la forma y la operatividad cuasi-trascendentales de las máquinas abstractas se infieren a través del conocimiento constituido por ciencias empíricas tanto naturales como sociales.

Existen dos operaciones centrales que comparten las máquinas abstractas geológica, biológica y lingüística esbozadas por De Landa (2017). Estas son la repartición y la consolidación de materiales. El filósofo asevera que

una doble articulación (repartición y consolidación) transforma estructuras a una escala en otra con una escala mayor. En el modelo propuesto por Deleuze y Guattari, estas dos articulaciones constituyen un diagrama técnico y es por ello que podemos encontrar esta misma máquina abstracta de estratificación no solo en el mundo de la geología, sino también en los mundos biológicos y sociales (De Landa, 2017: 72).

En este segundo desarrollo del materialismo histórico de los flujos, se afirma que las rocas sedimentarias, los organismos y las lenguas son formaciones históricas que parten de la agrupación de un conjunto de elementos básicos como el magma, los genes y los signos. La repartición, primer proceso de la máquina abstracta, consiste en la homogeneización de los materiales básicos; mientras que la consolidación, segunda operación, se refiere a la formación de estratificaciones lo suficientemente consistentes como para tener una permanencia. Como ejemplo del funcionamiento de una máquina abstracta geológica, De Landa (2017: 71) explica:

[cada capa rocosa de una ladera expuesta de una montaña] contiene a su vez otras capas, cada una compuesta por piedras pequeñas que son *homogéneas* respecto a su tamaño, forma y composición química. Dado que las piedras no se dan en [...] formas homogéneas, ciertos *mecanismos de repartición* [...] actúan sobre múltiples guijarros con cualidades heterogéneas y los distribuyen [...] en capas.

En cuanto a las operaciones de la máquina abstracta biológica, puede afirmarse que:

[una] especie dada (o, más precisamente, el banco genético de una especie) puede ser visto como el producto histórico de un proceso de repartición (una sedimentación de materiales genéticos bajo la influencia de presiones de selección) seguido por un proceso de selección (el aislamiento reproductivo) (De Landa, 2017: 171).

Por su parte, el ejemplo de la máquina abstracta lingüística concierne a la existencia de un diagrama o una estructura que organiza la interacción humana. Este diagrama consiste en que las palabras poseen, como una propiedad, el constreñimiento combinatorio, lo cual significa que cada palabra “lleva información acerca de la frecuencia de coocurrencia con otras palabras, de tal modo que cuando una palabra dada es agregada a un enunciado, esta información ejerce presión sobre la palabra o clase de palabra que puede ocurrir en seguida” (De Landa, 2017: 271). El constreñimiento lingüístico corresponde a la operación de la repartición propia de las máquinas abstractas. Por eso, “la emergencia del lenguaje puede ser vista como el resultado de una doble articulación: una sedimentación de palabras y constreñimientos consolidada mediante actos de convencionalización o institucionalización” (De Landa, 2017: 275).

Después de clarificar sintéticamente la existencia de la máquina abstracta como una estructura ontológica común a los flujos geológicos, biológicos y lingüísticos, es posible aproximarse hacia la investigación crítica de procesos históricos concretos como el colonialismo europeo, ejercido sobre los territorios de América y África, durante el milenio pasado. La interpretación que se expone sobre este hecho, en lo que sigue, se ubica en el marco del segundo desarrollo del materialismo histórico de los flujos.

El colonialismo a través de la historia material de los flujos

Pensar el colonialismo a través de este materialismo histórico significa entender las prácticas de dominación europeas sobre territorios extranjeros mediante dos flujos principales: los orgánicos y los lingüísticos. Esta perspectiva crítica posibilita, paradójicamente, una comprensión de la historia humana que no es antropocéntrica. De modo que se describe un posible esquema de esta concepción del colonialismo a partir de determinadas tesis centrales de Braudel (1984), contenidas en *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*.

De Landa (2017) explica cómo Europa, durante los siglos xv y xvi, consolida una relación centro-periferia a nivel global que se concretó especialmente en las conquistas en América. Este primer ejercicio colonial se explica a partir de los flujos de microorganismos, plantas y animales, es decir, de materiales orgánicos que hicieron de América una zona de abastecimiento para Europa. Después, una segunda práctica de este tipo corresponde a la dominación de ciertos territorios de África durante el siglo xix. Esta se expone a partir de la historia de los flujos lingüísticos europeos que se esparcieron y se impusieron, de distintos modos, en diversas regiones del continente africano.

Dicho esto, el punto de partida de este análisis del colonialismo corresponde a la historia de tres flujos que Braudel reconoce como determinantes en cuanto al incontenible crecimiento de las ciudades occidentales. De Landa (2017: 162) escribe: “Braudel nos invita a ver la historia del milenio pasado como si estuviera conformada por tres flujos separados, moviéndose cada uno a distinta velocidad”. El primero concierne a la vida material de la población campesina, que es indisoluble de la tierra que habita. Es el “conocimiento práctico y las herramientas tradicionales, las recetas y costumbres heredadas, con las cuales los seres humanos interactúan con las plantas y animales para generar el flujo de biomasa que sostiene las aldeas y las pequeñas ciudades” (De Landa, 2017: 162). El segundo corresponde a la vida comercial que se desenvuelve en las ciudades mercantiles, cuya existencia depende de la actividad campesina.

El tercero es el capital financiero que se moviliza según la rentabilidad del trabajo y de los territorios que sirven para su acumulación. Braudel ubica al capital financiero en zonas de antimercado, la verdadera casa del capitalismo, donde habitan los grandes depredadores que se rigen por la ley de la selva (De Landa, 2017). Estas zonas antimerchantiles son las instituciones comerciales e industriales cuyos imperativos controlan el capital financiero. De Landa (2017: 163) sintetiza la interacción de estos tres flujos como sigue:

En suma, de acuerdo con Braudel, la economía europea comprendió tres esferas de vida: la capa de la inercia campesina, que fue la fuente del flujo de biomasa; la economía de mercado, que puso los excedentes de movimiento por medio del flujo de dinero; y el antimercado, donde el dinero se desligó de la biomasa, volviéndose un flujo mutante y móvil, capaz de invertir en cualquier actividad que intensificara la generación de ganancias. Esta última capa puede ser propiamente llamada “depredadora”, para enfatizar su naturaleza no competitiva y monopolista (u oligopólica). Los antimercados, por supuesto, coexistieron con otros depredadores [...], tales como los Estados centrales y las jerarquías feudales, que también generaron su subsistencia reorganizando los flujos

energéticos producidos por otros por medio de impuestos, rentas o incluso del trabajo forzado.

El flujo de capital financiero, que se mueve a través de los antimercados, durante los siglos xv y xvi, hizo de las ciudades europeas entidades parasitarias que, para subsistir, necesitaron expandir sus territorios de suministro.

[En] el siglo xvi Europa comenzó a colonizarse a sí misma, transformando sus regiones orientales (Polonia y otros territorios al este del eje Hamburgo-Viena-Venecia) en extensas zonas de abastecimiento. [...] La reducción de la Europa del este a un estatus colonial fue ocasionada por varias jerarquías (De Landa, 2017: 164).

Tales jerarquías fueron los terratenientes locales —quienes implementaban los trabajos forzados— y los comerciantes mayoristas de ciudades como Ámsterdam —quienes se enriquecían a partir de la manipulación de la oferta y la demanda en las relaciones comerciales que mantenían con los productores— (De Landa, 2017). Este comportamiento colonial con la periferia europea se replicó en otros continentes. Sobre este acontecimiento, en *Mil años de historia no lineal* se lee que:

Cuando ocurrió esta colonización interna, Europa estaba comenzando a desarrollar una relación centro-periferia a una escala global. España y Portugal, cuyos suelos no se habían recuperado de la antigua intensificación que databa de tiempos del imperio romano, se lanzaron a la conquista de tierras del otro lado del Atlántico, a la transformación de América en una gigantesca zona de explotación y abastecimiento de proporciones continentales (De Landa, 2017: 164-165).

A partir de este punto, el referente desde el cual se explican las empresas coloniales europeas dirigidas sobre América son los flujos de materia orgánica; en particular, los de enfermedades infecciosas que tuvieron un papel determinante en la conquista de este continente. Enfermedades como la viruela y el sarampión funcionaron como verdaderas armas biológicas al servicio de los conquistadores, combinadas con acciones militares de exterminio. De Landa afirma, basándose principalmente en la obra *Plagas y pueblos* del historiador McNeill (1984), que “[durante los] primeros intentos exitosos de colonización (las islas Canarias), los pueblos autóctonos (los guanches) fueron llevados al borde de la extinción, en su mayoría por enfermedades que portaban los invasores” (De Landa, 2017: 166-167).

El continente americano pasó a ser una invaluable zona de abastecimiento para las ciudades europeas, cuyo crecimiento exponencial estuvo motivado por la acumulación de capital de los antimercados. Los actuales territorios de Argentina, Estados Unidos y Canadá sufrieron un reemplazamiento casi total de su banco genético. Por su parte, el resto de las regiones de este continente se incorporaron a una Europa depredadora, pero de modo político, cultural y económico (De Landa, 2017). Las consecuencias de la circulación de los flujos de microorganismos que los europeos transportaron a América fueron las siguientes:

Es posible afirmar entonces que los efectos del encuentro entre una Europa epidemiológicamente cicatrizada y una América virgen fueron devastadores. La población del Nuevo Mundo anterior a la conquista es estimada por algunos estudiosos en más de cien millones de habitantes, un tercio de los cuales pertenecía a la región de Mesoamérica y otro tercio a las civilizaciones andinas. Cincuenta años después de su encuentro con las tropas de Cortés la población mesoamericana había decrecido a tan solo tres millones (diez por ciento de la población original). Después del choque inicial en México en 1519, la viruela viajó hacia el sur, alcanzando al imperio inca en 1526, mucho antes de que las tropas de Pizarro comenzaran su depredación. Ahí también las enfermedades tuvieron consecuencias desastrosas, facilitando a los conquistadores el saqueo de los tesoros y los recursos de los pueblos andinos. El sarampión siguió a la viruela, propagándose por todo México entre los años 1530 y 1531 (De Landa, 2017: 168).

Así también, el historiador mexicano Enrique Semo confirma los efectos de la presencia del flujo de microorganismos en América, particularmente en México, durante los siglos XVI y XVII. Por eso explica:

En un siglo y medio, más de 80 %, unos ocho millones de mesoamericanos, desaparecerían en una combinación de calamidades naturales: epidemias, endemias y pandemias, con [...] desastres sociales provocados por las guerras, la desarticulación de los sistemas productivos y la represión de las culturas autóctonas (Semo, 2018: 14 y 16).

A esto último cabe agregar que la demografía de Mesoamérica resultante de una sucesión de pandemias —entre las que se encontraban la viruela, el sarampión, la peste, las paperas y la tos ferina— quedó marcada por generaciones en las cuales se redujo el número de matrimonios y, por consecuencia, la población disminuyó en extremo (Semo,

2018). Tales pandemias se combinaron, a su vez, con circunstancias sociales ocasionadas por la invasión colonial, como la esclavitud, las hambrunas y el debilitamiento físico.

De Landa (2017) insiste en que la superioridad armamentística de los europeos no fue tan determinante para el éxito de sus conquistas en América. En cambio, las enfermedades infecciosas, además de acabar con gran parte de la población, mermaron el conocimiento y la habilidad técnica de los pueblos autóctonos de América. Las empresas coloniales consiguieron, finalmente, convertir al continente americano en un territorio de suministro para los tres flujos descritos por Braudel: la vida material, los mercados y los antimercados; sobre ellos se cimentaban las sociedades europeas.

En los siglos subsiguientes, se replicaron las ciudades europeas en los territorios del continente americano. Esto dio lugar a la existencia de neoeuropas que sirvieron para alimentar la vida de las urbes europeas, al mismo tiempo que para consolidar su poder. A propósito de la dinámica de esta transmisión de flujos entre continentes, se afirma que:

[la] colonización europea transformó el Nuevo Mundo y el Nuevo Mundo [...] contribuyó a una transformación silenciosa de Europa: sus capitales nacionales, sus metrópolis marítimas, e incluso sus pequeñas ciudades, habían comenzado a escapar desde el siglo XVIII del régimen biológico de hambrunas y epidemias, a las que habían estado sujetas (De Landa, 2017: 195).

Además de la historia de los materiales orgánicos implicados en las empresas coloniales europeas de los siglos XV y XVI en América, se investiga este proceso desde otro ángulo: la expansión de las lenguas europeas sobre el continente africano durante el siglo XIX. Para exponer esta perspectiva, debe esclarecerse la concepción de las lenguas propuesta en *Mil años de historia no lineal*.

En primer lugar, las lenguas se definen por “los sonidos, las palabras y las construcciones gramaticales que a lo largo de los siglos se acumulan lentamente en comunidades humanas” (De Landa, 2017: 231). Tales materiales culturales poseen una base orgánica, al mismo tiempo que son indisociables de los estratos económicos y sociales en los que se encuentran.

En segundo lugar, esta concepción de las lenguas se fundamenta en una interpretación de la teoría de los nombres, suscrita por Kripke (2005) en *El nombrar y la necesidad* y por Putnam (1984) en “El significado de «significado»”, en la cual se pone especial énfasis en los usos históricos de las palabras. Los nombres son entendidos como etiquetas físicas que se adhieren directamente a sus referentes a partir de las relaciones históricas

que mantienen los hablantes entre sí. Los usos adecuados de las palabras dependen del vínculo que mantienen con la historia de los usos de los nombres. Esta es ratificada por expertos capaces de evaluar el uso correcto de los nombres, mientras que también coexiste con la transmisión de estereotipos: la información contenida en las palabras que se transfiere por costumbre y obligación social. A juicio de De Landa (2017: 238-239):

[esta] teoría de la referencia puede ampliar nuestra comprensión de la historia lingüística de dos modos distintos. Por un lado, la teoría enfatiza las prácticas sociales implicadas en fijar la referencia de un término, prácticas que en muchos casos implican intervenciones expertas en la realidad. [...] Por otro lado, la teoría desmitifica el significado de las palabras.

A partir de esta comprensión histórica de los usos de las palabras, se indaga sobre las acciones coloniales europeas en África durante el siglo XIX. Respecto a la transmisión de flujos de biomasa, de la misma forma en que Europa constituyó una relación parasitaria —desde el centro a la periferia— con los territorios del continente americano, la imposición de ciertos idiomas europeos en África fue otra manifestación del colonialismo, pero que ahora se define desde el ámbito de la cultura. La vía que siguió este ejercicio fue la siguiente:

Después de conquistar sus propios países, el francés y el inglés estándares empezaron a diseminarse por todo el planeta por medio del colonialismo. Por un tiempo, a pesar del crecimiento del poder y la expansión del imperio británico, el inglés se mantuvo por debajo del francés (e incluso del italiano y el español) en términos de su prestigio internacional. Pero en el siglo XIX el número de hablantes del inglés en el mundo creció de forma sorprendente (casi triplicándose entre 1868 y 1912) mejorando su posición en la pirámide global (De Landa, 2017: 291).

El crecimiento de los hablantes del idioma inglés durante el siglo XIX fue contemporáneo a las invasiones sobre África perpetradas principalmente por Inglaterra, Francia y Alemania. En las regiones conquistadas, la heterogeneidad de las lenguas autóctonas entró en contacto con la imposición de los idiomas europeos de maneras complejas, pero en las cuales se tendió hacia una gradual homogeneización cultural. Esta se estableció a partir de las políticas institucionales y lingüísticas que se aplicaron sobre cada región

dominada. Tales políticas fueron distintas según el país europeo del cual provenían. La organización de este colonialismo cultural puede expresarse así:

Tanto Inglaterra como Alemania siguieron una política de autoridad indirecta, conforme a la cual se permitió sobrevivir a las instituciones existentes para gobernar las colonias, mientras que Francia estuvo más inclinada a exportar a sus colonias sus propias instituciones. Por lo tanto, mientras que los franceses proyectaron su idioma (el cual suponían que encarnaba los valores universales de la claridad y la racionalidad) con fervor misionero, los alemanes fueron excesivamente celosos de que razas inferiores se expresaran en alemán y no exportaron su idioma a las colonias. Inglaterra mantuvo una postura intermedia entre ambas, no promoviendo activamente el inglés más que entre las élites de las regiones bajo su autoridad. Por la misma razón, los franceses enfatizaron la asimilación y, por ello, fueron mucho menos tolerantes hacia los idiomas (y las culturas) locales, mientras que los británicos y los alemanes acentuaron la distancia social, permitiendo con ello a sus idiomas coexistir con las variedades locales (De Landa, 2017: 296).

Este ordenamiento de los flujos lingüísticos responde al tipo de gobierno que los países europeos instauraron en sus colonias. Francia buscó replicarse culturalmente en sus territorios, Inglaterra reservó su lengua para las clases dirigentes de sus dominios africanos, mientras que Alemania fungió como una autoridad apartada. No obstante, hubo dos motivos principales por los cuales las potencias europeas transmitieron sus flujos lingüísticos y culturales a África: por un lado, porque los gobiernos requerían un lenguaje homogéneo para la administración y el ejercicio de la soberanía; por otro, para impulsar un sistema educativo occidental que se basó, a su vez, en una cristianización generalizada (De Landa, 2017).

Durante los siglos XIX y XX, el colonialismo basado en la transmisión y la imposición de determinados flujos lingüísticos, ya no solo en África, sino a escala global, tuvo su expresión en el enfrentamiento entre dos idiomas: el inglés y el francés. Sin embargo, las superpotencias que surgieron a raíz de la segunda guerra mundial, la pérdida de los territorios franceses en África y la homogeneización de la comunicación científica y tecnológica hicieron del inglés el vencedor, el cual continuó su expansión mundial, que es inseparable del colonialismo cultural. En este sentido, alrededor de 1950,

[aproximadamente] un veinte por ciento de todos los libros publicados en el mundo eran editados en idioma inglés (y menos de un diez por ciento en francés) y el cincuenta

por ciento de los periódicos y sesenta por ciento de los medios masivos de comunicación se publicaban o transmitían en inglés (De Landa, 2017: 311).

Esta perspectiva, más que basarse en la reivindicación de las lenguas, los saberes y las prácticas de los pueblos autóctonos que fueron conquistados, parte de una ontología de la univocidad donde la realidad histórica se piensa como una multiplicidad de flujos materiales condicionantes de la agencia humana. La singularidad de esta concepción puede expresarse de tres modos: primero, su formulación implica el conocimiento de determinadas condiciones que dieron lugar a la expansión del dominio europeo durante la modernidad. Estas no conciernen a ninguna superioridad cultural, sino a encuentros contingentes entre la descentralización política y económica de las principales capitales europeas, la navegación, la transmisión de enfermedades, entre otros.

Segundo, pensar la historia como el entrecruzamiento de flujos materiales que subyacen a la formación de las ciudades occidentales involucra no solamente negar los falsos universalismos basados en las empresas de naciones particulares, sino que también conlleva desarticular la idea sobre que los seres humanos tienen una preeminencia ontológica e histórica en la realidad.

Tercero, la ontología unívoca y diferencial que posibilita esta concepción del colonialismo se utiliza para explicar las dinámicas de los flujos materiales de los cuales dependen la existencia, los comportamientos y la expansión de las sociedades occidentales; mas no significa que haya culturas o naciones que deban dominar o ser dominadas, como si se tratase de un destino establecido de antemano. Las explicaciones presentadas en este trabajo se constituyen precisamente como una crítica de la necesidad histórica.

Ahora bien, después de exponer algunos aspectos centrales del problema del colonialismo, resta precisar y recalcar los alcances críticos y políticos de esta ontología material teorizada por Deleuze, Guattari y De Landa.

Conclusiones. Características críticas y políticas del materialismo histórico de los flujos

Lo que se ha agrupado bajo el término *materialismo histórico de los flujos* corresponde, por un lado, al aparato conceptual utilizado por Deleuze y Guattari para explicar la historia material de Occidente; por otro, se refiere a la comprensión de las sociedades occidentales —en un periodo que abarca mil años— a partir del movimiento de tres tipos de flujos materiales: geológicos, biológicos y lingüísticos. Estos se organizan, como se expuso, a

través de máquinas abstractas específicas. De esa forma, en el marco de este trabajo, se visualizó parcialmente la historia del colonialismo europeo desde la perspectiva de las transmisiones de biomasa y de enfermedades infecciosas y desde la imposición de las lenguas en los territorios conquistados.

De este modo es posible identificar determinadas características críticas y políticas pertenecientes a estos dos desarrollos del materialismo histórico de los flujos. Estas pueden esbozarse así, de manera breve: la primera es el problema histórico común que existe en ambos desarrollos; la segunda, la potencia crítica de la concepción de la historia que elaboran tanto Deleuze y Guattari como De Landa; y la tercera es la dirección política y emancipadora hacia la que apuntan estas interpretaciones.

El problema histórico común es la emergencia del capitalismo, el cual figura como la condición para realizar una crítica de la historia moderna. Para Deleuze y Guattari, el surgimiento del capitalismo se identifica a partir de la descodificación generalizada de los flujos de las sociedades occidentales, de la operación de la axiomática que valoriza entidades y subjetividades en los términos del capital y de la aparición de la clase burguesa. El pensamiento de Marx es una pieza fundamental para articular estas cuestiones.

Por su parte, De Landa identifica la génesis histórica del capitalismo a través de la presencia de los antimercados —instituciones comerciales e industriales— en las ciudades europeas. Sobre su funcionamiento, De Landa (2017: 56) expresa que:

[de] la Edad Media al siglo XIX, no solo las empresas individuales se involucraron en prácticas monopolísticas, también lo hicieron ciudades enteras [...]. Por medio de prácticas no competitivas, una ciudad podía dar auxilio a sus comerciantes y banqueros, protegiéndolos de rivales y estimulando la acumulación de dinero en el interior de sus murallas.

La ciencia histórica de Braudel es determinante para explicar no solo el surgimiento de las prácticas capitalistas en Europa, sino también para comprender el vínculo intrínseco entre la expansión global de los antimercados y el colonialismo.

La potencia crítica del materialismo histórico de los flujos, concerniente a la filosofía de Deleuze y Guattari, se manifiesta en la denuncia de la esclavitud completa hacia la máquina capitalista y en la identificación de un estado de deuda impagable, en el que se encuentran las sociedades occidentales de la segunda mitad del siglo XX. Al romperse los códigos de las sociedades patriarcales y monárquicas ante la emergencia del capitalismo, incluso la clase burguesa —la cual está descodificada— no vive para el

gozo que implicaría su posición, sino para la acumulación indefinida de capital. Como una consecuencia, el eje de formación subjetiva de las sociedades occidentales, en el siglo XXI, se ha vuelto precisamente la deuda, como el filósofo Maurizio Lazzarato, basándose en el pensamiento político de Deleuze y Guattari, ha mostrado en *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* (2013) y en *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal* (2015).

Por su parte, la fuerza crítica de la filosofía materialista que defiende De Landa se encuentra en la continua insistencia sobre que la historia de los flujos consiste en una acumulación de acontecimientos contingentes, que pudieron no haberse producido y que pueden modificarse, en lugar de afirmar que se trata de realidades sucesivas, lineales, homogéneas y necesarias. Por ejemplo, en cuanto a la formación del capitalismo, puede aseverarse que:

[este] pudo surgir en cualquier lugar y mucho antes de haber ocurrido en Europa. Su surgimiento debe ser visto como una bifurcación, una transición crítica que pudo haber ocurrido en cualquier lugar donde las condiciones fueran adecuadas, como en las largas caravanas de camellos de los mercaderes de la ruta de la seda en el siglo XIII” (De Landa, 2017: 57).

Del mismo modo, desde la conceptualización de una historia en la que prevalece la contingencia, se muestra que la depredación colonial europea fue un acontecimiento que, por un lado, partió de condiciones materiales concretas y que, por otro, no consumó ningún mágico destino civilizatorio por parte de las naciones que buscaron replicarse en territorios extranjeros.

Finalmente, la dirección política emancipadora, referente a los dos desarrollos de este materialismo, se manifiesta en el problema de la *experimentación*. Ante la pregunta por la existencia de un tipo de organización social que no esté basada en los aparatos de Estado actuales, reguladores de la máquina capitalista, y en la cual no se niega la posibilidad de la emergencia de Estados futuros que resistan a las operaciones del capital, Deleuze apunta hacia la experimentación política. Por eso escribe:

El error consistiría en decir: por un lado existe un Estado globalizante, dueño de sus planes y que tiende sus trampas; por otro, una fuerza de resistencia que, o bien adopta la forma de Estado, con lo cual nos traiciona, o bien cae en luchas locales parciales o espontáneas, que una y otra vez serán asfixiadas y derrotadas. El Estado más centraliza-

do no es en absoluto dueño de sus planes, también es experimentador, hace inyecciones, no logra prever nada [...]. Los poderes llevan a cabo sus experimentaciones sobre las diferentes líneas de agenciamientos complejos, pero sobre esas mismas líneas también surgen experimentadores de otro tipo, desbaratando las previsiones, trazando líneas de fuga activas, buscando la conjugación de esas líneas, precipitando o aminorando su velocidad, creando trozo a trozo el plano de consistencia, con una máquina de guerra que mediría a cada paso los peligros que encuentra (Deleuze y Parnet, 1980: 165).

Así, la actualidad globalizada se piensa como una multiplicidad de experimentaciones por parte del mercado mundial, los Estados, las corporaciones multinacionales y las organizaciones sociales que les resisten, donde las previsiones fallan y los finalismos, referentes a la economía y la política, no pueden erigirse. En medio de este escenario, Deleuze invita a considerar lo siguiente, donde la experimentación política es la clave:

En lugar de apostar por la eterna imposibilidad de la revolución y por el retorno fascista [...], ¿por qué no pensar que *un nuevo tipo de revolución está deviniendo posible*, y que todo tipo de máquinas mutantes, vivientes, hacen guerras, se conjugan, y trazan un plano de consistencia que mina el plano de organización del Mundo y de los Estados? (Deleuze y Parnet, 1980: 166).

En un sentido que también apunta hacia la experimentación política emancipadora, De Landa (2017) asegura que nuestra actualidad se constituye en gran medida a partir de la existencia de dos tipos de organizaciones técnico-sociales: las grandes jerarquías o instituciones centralizadas y los *embonajes*. Estos últimos son ensamblajes de componentes heterogéneos cuya identidad, entendida como una totalidad singular, posee propiedades que no existen, como tales, en las partes que la conforman (De Landa, 2017).

Mientras que las jerarquías centralizadas corresponden a los Estados y a las instituciones comerciales y bancarias, los embonajes pueden ser las innovaciones tecnológicas que transforman la vida material de las sociedades. La máquina de vapor, la manipulación de la electricidad, las computadoras y el internet son algunos ejemplos.

De Landa (2017) observa que, en los últimos trescientos años, se ha manifestado una excesiva homogeneización política, económica y cultural en las sociedades occidentales, en detrimento de la diferencia y la heterogeneidad impulsada por las jerarquías centralizadas. Frente a este problema, la experimentación —que es tanto política como tecnológica— figura como el eje que articula la teoría y la acción. Por consiguiente,

[las] posibilidades combinatorias, el número de posibles híbridos de embonajes y jerarquías, son inmensas en un sentido técnico preciso. Por lo mismo se requiere contar con una actitud *experimental* y *empírica* hacia el problema, pues resulta imposible determinar a priori las ventajas y méritos relativos de estas combinaciones (De Landa, 2017: 84-85).

Estas revisiones del capitalismo y del colonialismo europeo evidencian los alcances de los aparatos conceptuales que integran este materialismo histórico de los flujos. Se trata de críticas que, además de afirmar la contingencia histórica, son indisociables de la experimentación política; aunque desde esta no pueden determinarse, anticipadamente, los límites de la transformación social, ni asegura algún tipo de programa de acción definitivo.

Referencias

01. Braudel, F. (1984). *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*. Madrid: Alianza.
02. Braudel, F. (1985). *La dinámica del capitalismo*. Madrid: Alianza.
03. De Landa, M. (2017). *Mil años de historia no lineal. Una deconstrucción de la noción occidental de progreso y de la temporalidad*. Ciudad de México: Gedisa.
04. Deleuze, G. (2010). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
05. Deleuze, G. y F. Guattari (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
06. Deleuze, G. y F. Guattari (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
07. Deleuze, G. y C. Parnet (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
08. Kripke, S. (2005). *El nombrar y la necesidad*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
09. Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
10. Lazzarato, M. (2015). *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
11. Marx, K. (1969). *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente.
12. Marx, K. (2008). *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, vol. I. Ciudad de México: Siglo XXI.
13. Marx, K. (2009). *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, vol. III. Ciudad de México: Siglo XXI.
14. Marx, K. y F. Engels (2012). “Manuscritos de París” y “Manifiesto del partido comunista”. En Marx, K., *Marx* (pp. 167-355) Madrid: Gredos.
15. Marx, K. y F. Engels (2014). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Madrid: Akal.
16. McNeill, W. H. (1984). *Plagas y pueblos*. Madrid: Siglo XXI.
17. Putnam, H. (1984). “El significado del «significado»”. *Teorema*, vol. 14, núm. 3-4, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 345-405.
18. Semo, E. (2018). *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios. I. Los actores: amerindios y africanos, europeos y españoles*. Ciudad de México: Siglo XXI / UNAM.

Notas

- ¹ Este artículo fue elaborado gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Coordinación de Humanidades y del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), pertenecientes a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). De igual manera, es un producto del proyecto de investigación posdoctoral “Inmanencia, emergentismo e historia: Gilles Deleuze y Manuel de Landa”; y se realizó bajo la asesoría del Dr. José Agustín Ezcurdia Corona, Investigador del CRIM-UNAM.

ALBERTO VILLALOBOS MANJARREZ: Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Realizó una estancia de investigación en el departamento de Filosofía de la Universidad Paris I Panthéon-Sorbonne, para sus estudios de maestría. Actualmente se desempeña como investigador posdoctoral en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México (CRIM-UNAM). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Es coautor del libro *Pensar en torno a la experiencia: fenomenología, empirismo y pragmatismo* (UNAM/Fides) y autor de diversos capítulos de libros colectivos y artículos académicos sobre ontología, filosofía política y literatura.

Entre el pensar y el decir: cuestiones cognitivas para la filosofía y la poesía

Between thinking and saying: cognitive issues for philosophy and poetry

Juan Fernando Mondragón Arroyo*

Resumen: A partir de la premisa de que el enunciado filosófico es diferente del enunciado poético —el cual deriva de las capacidades del pensamiento metafórico—, el fin de este artículo es determinar las características de la prosa argumentativa y el lenguaje conceptual, en tanto herramientas cognitivas y comunicativas adoptadas por la filosofía occidental moderna. Se analizan comparativamente ambos tipos de discursos, sobre la base de sus requerimientos enunciativos: el lenguaje conceptual y demostrativo para uno, y el lenguaje imaginativo e intuitivo para el otro. Además, se presentan factores tanto comunicativos como epistemológicos que evidencian la predilección de la filosofía moderna hacia la prosa argumentativa.

Palabras clave: Prosa argumentativa, Metáfora, Enunciado filosófico, Enunciado poético, Imagen.

Abstract: Based on the premise that the philosophical statement is different from the poetic statement —which derives from the capacities of metaphorical thought—, the aim of this article is to determine the characteristics of argumentative prose and conceptual language, both as cognitive and communicative principles adopted by the modern Western philosophy. Both types of discourses are comparatively analyzed, based on their enunciative requirements: conceptual and demonstrative language for one, and imaginative and intuitive language for the other one. In addition, both communicative and epistemological factors show the predilection of modern philosophy towards argumentative prose.

Keywords: Argumentative prose, Metaphor, Philosophical statement, Poetic statement, Image.

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, jferma91@gmail.com

Introducción

Siempre resulta interesante analizar las características de la prosa argumentativa y del lenguaje conceptual como herramientas cognitivas y comunicativas de la filosofía occidental moderna, en comparación con las de los enunciados poéticos, determinadamente intuitivos e imaginativos. El acto de compararlos orbita alrededor de dos polos: el concepto y la demostración (como requerimientos de la prosa argumentativa), y la imagen y la intuición (como valores de la poesía). Además implica evidenciar las similitudes, en cuanto a medios de comunicación y de conocimiento de la realidad, y determinar ciertas causas y consecuencias (enunciativas y epistemológicas) de la predilección de la filosofía occidental hacia la prosa como forma de expresión.

Un cisma para la filosofía: prosa o verso

Las relaciones entre filosofía y poesía, a lo largo de buena parte de la historia escrita, han sido no solo de reciprocidad, sino también —y sobre todo— de complementariedad.¹ Si aludí a la tradición escrita, no es en menoscabo de lo que ahora conocemos como literatura oral. De hecho, la literatura oral es un ejemplo de perfecta homogeneidad dialéctica; en ella filosofía y poesía son elementos indivisibles e irreductibles, pues las separa una línea tenue y borrosa, acaso inexistente, tal vez producto de un movimiento acrecentado por la división misma entre lo oral y lo escrito.

Recordemos la reticencia de los primeros maestros griegos hacia la escritura, encarnada en la figura de Sócrates. Todavía algunos filósofos del siglo V, como Parménides y Empédocles, se valieron del antiguo hexámetro para transmitir sus reflexiones;² pero ya desde el siglo VI “la gran aportación [de la centuria] en esta búsqueda de un vehículo expresivo más fluido fue la prosa” (Miralles, 1983: 55), utilizada con soltura por Ferécides, Anaximandro y Anaxímenes.

Con el advenimiento de la prosa argumentativa en el seno de la cultura helenística, la filosofía tomaría una inclinación de la que no se retractaría nunca más —al menos en su desarrollo occidental—. Esta relegó al verso como un medio de comunicación más bien equívoco e incierto, cuando no meramente subjetivo. Sin embargo, reconoce la profunda relación entre filosofía y poesía en un ámbito más esencial, lo cual Aristóteles demostró en un famoso pasaje de su *Poética*, pues para él la elección enunciativa entre verso y prosa no resultaba distintiva:

Resulta claro [...] que no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa [...] la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por esto también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular (Aristóteles, 1999: 158).

La aparición de filosofías que fueran no solo transmitidas, sino concebidas a través de la poesía, como sucede con la hindú, la taoísta o la budista,³ parece algo circunstancial en Occidente.⁴ Lo que conviene preguntarse sobre esta especie de cisma involucra no solo a sus causas, sino —más intrigante— a sus consecuencias. Dicho de otra forma, se cuestiona si la predilección de la filosofía occidental por la prosa, en específico la argumentativa, ha tenido algún efecto importante en los valores de su discurso, su alcance, su concepción misma de entendimiento del objeto a conocer y en el método para llegar a ese razonamiento. Es decir, se pone en duda si tuvo un efecto distinto al que tendría de haber mantenido un contacto más estrecho con los enunciados del lenguaje poético como forma básica de expresión.

En este trabajo pretendo enfocarme en un espectro de la cuestión planteada. Es decir, en qué medida los enunciados de la poesía y la filosofía —esencialmente versística una y prosística la otra—⁵ determinan de forma cualitativa la aproximación a un problema común: el conocimiento del objeto.

El enunciado filosófico y el enunciado poético en sus capacidades cognitivas y comunicativas

Un buen inicio para comprender las diferencias entre dos sujetos radica en señalar sus semejanzas. En un corto artículo titulado “De la presencia”, el poeta-filósofo contemporáneo por antonomasia (al menos en México, e Hispanoamérica en general), Ramón Xirau, delimita cierta semejanza entre el proceder de la filosofía y de la poesía. El catalán apunta:

Digámoslo rápidamente y de manera demasiado simplista, bien lo sé: la poesía intuitiva ve, descubre, encuentra, sin argüir. También puede ver la filosofía, pero su lenguaje es el de la argumentación y, siempre que esto sea posible, el de la prueba. La relación entre ambas, ya lo he insinuado, se encuentra en las zonas de las concepciones del mundo, lo que se ha llamado, desde el siglo II de nuestra era, metafísica (Xirau, 2014: 65).

Las palabras de Xirau resultan fundamentales por dos razones: primero, porque establecen una diferencia profunda y básica entre la visión del mundo que ofrece la poesía y aquello que termina alejándola de la filosofía, que es, en esencia, la falta de una necesidad de argumentación. En “Poesía y conocimiento”, Xirau ahonda más al respecto, a partir de una concepción del término *conocimiento* como una forma de saber ligada a una cosmovisión:

Si el conocimiento remite a las cuestiones vitales que el hombre se plantea —nuestro origen, nuestro destino, nuestro tiempo, la vida misma, la posible inmortalidad y la posible divinidad—, metafísica y poesía se aúnan. Tal vez [...] con una sola diferencia: el poeta no describe su método [...] mientras que el filósofo suele hacer el método más explícito (Xirau, 2003: 332).

El catalán subraya la necesidad de re-comprender la noción moderna de dicho concepto con el propósito de hacer más claro el vínculo entre filosofía y poesía, sobre todo, en pos de legitimar de nuevo a esta última como un método para conocer:

la poesía es una forma de conocimiento especialmente eficaz y vital. Se sostiene este punto de vista porque: 1) Hay que dar a la palabra “conocimiento” un sentido mucho más rico que el que suele darle el lenguaje del sentido común y aun de la filosofía de la modernidad, que, por decirlo con Heidegger, abandona la razón meditativa para acentuar la razón calculante; 2) el poeta usa imágenes, sin duda, pero también emplea conceptos, hace también uso de imágenes como maneras de conocer; 3) una corriente de pensamiento ya antigua escinde a los hombres en dos mitades incompatibles: las emociones (las creencias, las imágenes), por un lado; por el otro, el pensamiento exacto y preciso. Esta división de la condición humana es falaz (Xirau, 2003: 335).

Bajo ese tenor, el trabajo de Xirau resulta imprescindible y se encadena a una larga tradición reflexiva que procura sostener esta relación a través de una deconstrucción epistemológica de términos derivativos, como saber, lógica, reflexión, método, cognición, etcétera. Seguir la pista de esos trabajos sería una tarea inabarcable, por lo que este análisis se centra en un enfoque lingüístico-enunciativo. Al respecto, Xirau (2003: 343) indica:

Mediante la palabra el poeta, como la obra de arte, nos sitúa en el lenguaje que se enuncia de manera indicativa. Mediante palabras, ritmos, cantos, ritos, sentimientos,

imágenes, conceptos, el poeta dice justamente aquello que necesita de nuestra atención mayor: vida, muerte, amor, inmortalidad, divinidad.

En “De la presencia”, Xirau habla de un *lenguaje de la argumentación*, por lo que arguye que la diferencia se desprende desde el lenguaje mismo. Entonces, la filosofía (en virtud de su urgencia de argumentar) *habla* de una manera distinta a como *habla* la poesía. Sobre este punto retornaré casi enseguida, ya que la segunda luz que las palabras de Xirau dejan entrever no es menos reveladora.

Al referir a Bergson y a Heidegger como muestras ejemplares de este acercamiento, Xirau no hace sino repetir un vínculo ciertamente rico, pero no del todo resolutivo. Mientras no se transporten los valores de la poesía al ámbito de la prosa reflexiva y argumentativa, Bergson y Heidegger serían más bien *comentadores o pensadores de la poesía*. Pero mi pregunta se dirige a un estrato más esencial y oscuro: ¿por qué la filosofía, salvo en raras ocasiones, no se vale del verso como estructura enunciativa?

La respuesta parece retrotraerse a una problemática de índole lingüística, siguiendo a Xirau (2014). Si la filosofía pretende argumentar y probar sus descubrimientos, más que ver o descubrir, habría que comenzar por analizar las bondades que la prosa argumentativa, y no la poesía en verso, le ofrece al filósofo. Sobre esto, otro poeta de elevada educación filosófica, Jaime Labastida (2014: 206), escribe:

Desde Aristóteles, el enunciado [filosófico] asume la estructura S es P: por esa forma se vinculan dos términos, sujeto y predicado: la estructura del juicio filosófico es también, desde luego, una forma gramatical. El asunto que aquí subyace nos obliga a determinar la relación que existe entre palabra y cosa, entre sujeto y predicado, entre lenguaje y realidad. Es evidente que el juicio filosófico busca la mayor precisión posible; que evita la ambigüedad; en tanto que la frase poética es polisémica y posee exceso de sentido. El lenguaje filosófico intenta llevar al límite extremo de la precisión su carácter unívoco; es nítido, preciso, en tanto que el verso es, digámoslo, libre: eleva metáforas y ritmos novedosos.

Con Labastida llegamos al esclarecimiento de una diferencia radical: el juicio filosófico precisa ser unívoco; la poesía corre al lado contrario, su búsqueda es la polisemia, el *exceso de sentido*. En esta polaridad conceptual (lo unívoco frente a lo polisémico) se apoya Paz para señalar su distinción entre los enunciados de la prosa argumentativa y

los del verso. En *El arco y la lira* se lee una definición de prosa que atiende a los valores argumentativos. Así, se aclara que:

La prosa, que es propiamente un instrumento de crítica y análisis, exige una lenta maduración [...]. Su avance se mide por el grado de dominio del pensamiento sobre las palabras [...] y sus géneros más perfectos son el discurso y la demostración, en los que el ritmo [fundamental en la poesía] y su incesante ir y venir ceden el sitio a la marcha del pensamiento (Paz, 1972: 68).

De manera que parece natural para la prosa ser un soporte de la crítica, el análisis y la demostración, tres operaciones intelectuales, por lo demás, vitales para el discurso filosófico. En este sentido, Paz (1972: 21) concuerda con Xirau y Labastida al creer que: “La forma más alta de la prosa es el discurso, en el sentido recto de la palabra. En el discurso las palabras aspiran a constituirse en significado unívoco. Este trabajo implica reflexión y análisis”. Es decir, que el discurso filosófico no es capaz de sustraerse de esta tipología propuesta por Octavio Paz, el discurso construido por la recta marcha de las palabras rectas.

Empero, es bien sabido que no toda prosa aspira a la rectitud y uniformidad significativa. Incluso no falta alguna filosofía que omita esta necesidad, que coquette en cierta medida con los atractivos de la palabra abierta, móvil, polisémica. De forma que la exigencia de univocidad no debería ser el principio de distinción esencial y primario entre la prosa y la poesía. Repito, durante mucho tiempo la filosofía fue indisoluble del verso, porque esta particular forma enunciativa tampoco carece de significación objetiva; debe poseer alguna, en la medida en que las palabras son eso, significado. Johannes Pfeiffer (1986: 25) lo explica de mejor manera:

Basta comparar un poema, por muy musical que sea, por muy empapado en melodía que esté, con una sinfonía, para notar cuán condicionado e impulsado está el poema por las representaciones significativas del lenguaje; pues las palabras no solo tienen sonido, sino a la vez significación; un complejo verbal está configurado rítmica y melódicamente, y al mismo tiempo está articulado sintáctica y semánticamente. Lo que ahora debemos preguntarnos es esto: ¿de qué manera peculiar mientan las formas verbales poéticas los contenidos objetivos? ¿De qué modo alberga y encierra la poesía algo así como cosas u objetividades?

Rescatemos otro detalle de las palabras de Jaime Labastida (2014: 206). Él menciona que el asunto subyacente en todo esto “nos obliga a determinar la relación que existe entre palabra y cosa, entre sujeto y hecho, entre lenguaje y realidad”. La fórmula lingüística imperante en la filosofía, desde Aristóteles, a la hora de proyectar sus enunciados, se resume así: *S es P*. Siendo *S* sujeto y *P* predicado;

el juicio filosófico pretende que en esta relación no haya equívocos: por esta razón la lógica moderna establece la notación simbólica [la cual es] lenguaje preciso, codificado, formal, que une, por la cópula [el verbo *ser*], al sujeto y al predicado: el juicio filosófico indica que algo es, existe, o que es real. Pero, ¿qué se entiende por realidad? (Labastida, 2014: 206).

El mismo Labastida, para contextualizar la dificultad del asunto, retrocede hasta los usos lingüísticos de Parménides de Elea (1987; citado en Labastida, 2014: 206), para quien es manifiesto un vínculo existencial entre ser, pensar y decir: “lo que puede decirse y pensarse debe ser, pues es, pero la nada no es”. De tal argumento se derivaría la conclusión de que todo lo que se piensa existe, es verdadero y posee la categoría de realidad, pero esto representa un problema cognitivo que atañe a la poesía. Simplificando, es posible afirmar que la esencialidad de la palabra poética subyace en las particularidades de su enunciación, o sea, es una cuestión lingüística.

Roman Jakobson consideró el lenguaje de la poesía como una suerte de especial desviación del habla cotidiana o, para decirlo con más precisión, de los usos meramente referenciales de las palabras.⁶ Labastida habla de un tipo de enunciado filosófico que adopta por lo general la forma *S es P*. Si se pudiera hablar de un tipo de enunciado poético a la manera del anterior, resultaría sencillo comprobar que dicha fórmula, aun simplificada, late en el interior de la operación poética por antonomasia: la metáfora.

El caimán es un perro aplastado, escribe Carlos Pellicer, donde en efecto *S* (el caimán) es *P* (un perro aplastado). Empero, las diferencias entre este y el enunciado filosófico saltan a la vista de inmediato. La afirmación de Pellicer (esa metáfora) no es verificable ni por el método ni por la experiencia, sin embargo, no pretende ser menos verdadera ni menos válida: ese es el afán de la poesía y quizá su riqueza. Entonces se refuerza la declaración de Parménides, porque “los poetas se obstinan en afirmar que la imagen revela lo que es y no lo que podría ser. Y más: dicen que la imagen recrea el ser” (Paz, 1972: 99).

Por el contrario, para Labastida, un sofista como Gorgias identificaría varias aporías en el razonamiento de Parménides, “pues si todo lo que se piensa es, todo lo pensado

es y todo lo pensado existe tal y como se haya pensado” (Labastida, 2014: 206). Se antepondría, por lo tanto, que los caimanes que son perros aplastados no pertenecen a la realidad, no son entes, carecen de referente o actúan, considerando los postulados del positivismo lógico, como una suerte de contrasentido: una cosa no puede ser otra en el mismo espacio y al mismo tiempo.⁷ De ahí que este tipo de enunciados sean incapaces de generar conocimiento verdadero.

En este sentido, los enunciados poéticos, al no ser reductibles a un juicio de verdad o falsedad, operarían en el mismo nivel que los enunciados de la metafísica, o cuando menos en los de la lógica dialéctica, en razón de parecer, a todas luces, una contradicción de sentido. Para la poesía esto es aquello: el hombre es la mujer; el árbol, el pájaro; el día, la noche; la muerte, la vida; y los caimanes, perros aplastados. Paz entiende la lógica de la imagen poética (fruto también de una dialéctica propia) en oposición a un concepto de la significación con tintes positivistas. El nobel mexicano opina en *El arco y la lira*:

para la dialéctica la imagen constituye un escándalo y un desafío, también viola las leyes del pensamiento. La razón de esta insuficiencia —porque es insuficiencia no poder explicarse algo que está ahí, frente a nuestros ojos, tan real como el resto de la llamada realidad— quizá consiste en que la dialéctica es una tentativa por salvar los principios [de contradicción] amenazados por su cada vez más visible incapacidad para digerir el carácter contradictorio de la realidad (Paz, 1972: 100).

La ciencia del positivismo —y sus vástagos posteriores— desenmascara los sinsentidos. Propositiones ni falsas ni verdaderas, tautologías y contradicciones, nada aportan a la generación de conocimiento. Pero la imagen poética, que descansa en un principio de aproximación de los contrarios y su identidad final se constituye, de hecho, como una realidad inversamente proporcional al sinsentido.

Paz se hace una pregunta decisiva, salvando —tal vez sin saberlo— la aparente aporía incontestable de Gorgias: “¿Cómo la imagen, encerrando dos a más sentidos, es una y resiste la tensión de dos o más fuerzas contrarias, sin convertirse en un mero disparate?”⁸ (Paz, 1972: 107). Compleja interrogante a la que ofrece algunas soluciones: 1) La imagen poética es auténtica, testimonia el resultado de una experiencia personal del mundo, pero, por lo mismo, colinda con los terrenos del psicologismo y el subjetivismo. 2) También sería una realidad objetiva en cuanto a que es válida por sí misma: es única, consistente y autónoma, hasta cierto grado, del mundo del que se desprende; una suerte de islote de realidad. De manera que, “el poeta hace algo más que decir la verdad; crea

realidades dueñas de su propia verdad: las de su propia existencia” (Paz, 1972: 107). Este ya es un valor asombroso, sin embargo, la poesía se obstina en afirmar que revela algo sobre el cosmos, que es capaz de descubrir algo sobre él, descubrimiento además escurridizo para otras formas de conocimiento, que vale para todos los hombres y ya no solo para quien crea esos islotes de realidad.

Esto nos lleva a 3) Paz advierte que en la percepción de un objeto cualquiera participa una pluralidad de cualidades, sensaciones y significados. Percibir es captar una multitud de sensaciones y posibles significados, los cuales se llegan a unir precisamente a causa del sentido. La realidad, plural y contradictoria (lo rígido convive con lo acuoso; lo ligero, con lo pesado; lo montañoso, con lo aéreo y lo marino; la piel, con la madera; lo rojo, con lo azul, etcétera) se unifica gracias a la necesidad de sentido. Paz piensa en una silla, ya unificada, que se *abrirá* por el acto poético:

Si vemos una silla, por ejemplo, percibimos instantáneamente su color, su forma, los materiales de que está construida, etc. La aprehensión de todas estas notas dispersas y contradictorias no es obstáculo para que, en el mismo acto, se nos dé el significado de la silla: el ser un mueble, un utensilio. Pero si queremos describir nuestra percepción de la silla, tendremos que ir con tiento y por partes: primero, su forma, su color y así sucesivamente hasta llegar al significado. En el curso del proceso descriptivo se ha ido perdiendo poco a poco la totalidad del objeto. Al principio la silla solo fue forma, más tarde cierta clase de madera y finalmente puro significado abstracto: la silla es un objeto que sirve para sentarse. En el poema la silla es una presencia instantánea y total, que hiere de golpe nuestra atención [...] El poeta no describe la silla: nos la pone enfrente. Como al momento de la percepción, la silla se nos da con todas sus contrarias cualidades y, en la cúspide, el significado. Así, la imagen reproduce el momento de la percepción y constriñe al lector a suscitar dentro de sí al objeto un día percibido (Paz, 1972: 108-109).

La imagen poética parte de un conocimiento previo del objeto, pero no se contenta con eso. Al exponerse a su originaria pluralidad sensorial y significativa, el objeto, por decirlo así, *renace*. El poema lo presenta, lo recrea, e invita al lector, al oyente, a volver a conocer y, de ser posible, retorcer los sentidos, volver a fundarlos, reordenarlos, rehacer la realidad desde su base. Nada más contrario al sinsentido y al disparate, tan condenados por la ciencia del positivismo. Se trata más bien de una operación doble: cognición al cuadrado, creación en toda su potencialidad. La famosa consigna del creacionismo resulta

verdadera: el poeta y el lector de poesía son como dioses pequeños, por razón, única y suficiente, de la imagen, de la metáfora.

El enunciado filosófico y el enunciado poético: el concepto y la imagen; la demostración y la intuición

Hasta aquí el valor del enunciado poético. Su relación con cierta filosofía parece evidente, en especial con la metafísica, como creía Ramón Xirau; si bien, para él la poesía es un acto de intuición y, en función de ello, un acto cognoscitivo. El conocer “significa también el dirigirse a obtener una imagen del mundo, un cierto sentido de la vida, un conocer que, fundado en la emoción es también una visión del universo y acaso una metafísica”⁹ (Xirau, 1978; citado en Beuchot, 2014: 197).

La cercanía entre metafísica y poesía se extendería en dos hechos más: ambos son discursos tanto imaginativos como conceptuales, aunque en diferente medida; además, en ellos cohabitan la denotación y la connotación. Todo enunciado, sea poético o filosófico, denota y connota, como lo refiere Pfeiffer (1986: 26):

Todo haber y mentar comprensivos de contenidos objetivos es, al mismo tiempo, un intuir y un captar conceptual; y el lenguaje, que de suyo transmite esa comprensión intuitivo-conceptual, reúne en sí la imagen y el concepto. Pensemos en cualquier palabra, en “mesa”, por ejemplo; toparemos en seguida con una representación imaginativa y con una representación conceptual; el concepto destaca lo general, lo que persiste como unificador e idéntico a través del gran número de cambios y particularizaciones, en otras palabras, lo que la mesa tiene de mesa; pero al mismo tiempo, a través de la imagen queda abierta la referencia a una “esta” de individualidad insustituible, a una mesa determinada de aquí y ahora.

Pero lo más revelador es esto: “la metáfora y la imagen dicen y a la vez sugieren algo indecible que sin embargo también, en parte, dicen”¹⁰ (Xirau, 1978; citado en Beuchot, 2014: 198). La metáfora para Xirau cumpliría una función aristotélica, intentando decir lo indecible, lo que el lenguaje común y el lenguaje de la lógica están en imposibilidad de referir. Por otro lado, el concepto, herramienta fundamental en la filosofía (y en la metafísica más científica), podría obrar para el mismo fin que la metáfora, o sea, lenguaje que va más allá del lenguaje. “Los conceptos están hechos para definir. Posiblemente.

Pero es muy frecuente que los filósofos, cuando tocan aquellas realidades últimas que no admiten las palabras, empleen el concepto para ir más allá del concepto mismo” (Xirau, 1978; citado en Beuchot, 2014: 198). En esto concuerda Jaime Labastida, para quien filosofía y poesía parten de esta especie de insuficiencia de las palabras: ellas no alcanzan a decir lo que se quiere decir, lo que habría que decirse.¹¹

Este acto de transgresión del lenguaje también envolvería al receptor de la imagen poética o del discurso filosófico, quien, en una acción proporcional, debería *transgredir* límites lingüístico-cognitivos para acceder al conocimiento que este tipo de lenguaje acarrea consigo. La operación que Mauricio Beuchot define como *hermenéutica analógica* sería una herramienta capaz de permitir la comunicación entre emisor y receptor bajo un contexto de *lenguaje llevado más allá de sus límites*, espacio donde la palabra está más cerca de la metáfora y del símbolo que del signo:

El símbolo nos sirve para decir lo que no se puede decir (sabiendo que es un decir a medias). El símbolo mismo tiene una doble faz, una cara que mira hacia el lenguaje y otra que mira hacia el ser [...]. El símbolo, como buen mediador, conecta lenguaje y ser, es donde hermenéutica y ontología se tocan [...]. El símbolo se sirve del lenguaje, se reviste de lingüisticidad, se da cuenta de la insuficiencia del discurso simbólico, se da cuenta de la insuficiencia del discurso mismo (del lenguaje mismo) para expresar o manifestar el símbolo, lo simbólico [...] En este sentido, el lenguaje simbólico [...] exige un abordaje analógico; se hace necesaria una hermenéutica analógica para acceder al símbolo, para interpretarlo. Y la hermenéutica analógica es la que nos hace interpretar el símbolo recuperando su lado ontológico, no solamente su lado lingüístico (Beuchot, 2010: 112-113).

A su vez, el académico mexicano Jaime Labastida retoma la consideración de Gadamer en torno a la situación de la filosofía, envuelta en “una penuria lingüística constitutiva” (Labastida, 2014: 211) la cual se subsana gracias al *pensar con audacia* propio de un filósofo.¹² Así, impelidos, poeta y filósofo deben superar al lenguaje en el que viven, casa del hombre, en aras de la comunicación; aunque, en el caso del primero, apenas se puede hablar de *comunicación* en el sentido recto del término, pues todo poema es un exceso de significado, o de sentido, por las razones ya mencionadas en líneas anteriores. ¿Qué se comunica? Eliot (1955; citado en Labastida, 2014: 212) propone una respuesta: “La ‘experiencia’ puede ser resultado de una fusión de sentimientos tan numerosos y tan

oscuros en sus orígenes que, aun en el caso de que se produjese la comunicación, el poeta se dará escasa cuenta de lo que comunica”.

En esto último radicaría la gran diferencia entre el discurso filosófico y el poético. “Sería torpe e inútil afirmar que sean una sola y misma cosa. La filosofía, sin duda, pretende probar; la poesía pretende mostrar” (Xirau, 1978; citado en Beuchot, 2014: 198); Paz utiliza el término *presentar*. De ahí que, desde tiempos ya remotos, la prosa sea el soporte por excelencia para el texto filosófico.

En poesía, recordemos, la palabra se encuentra en un aparente *estado de origen*; abierta a todos sus posibles sentidos, conlleva un acto de re-significación, en la medida en que el sentido de lo dicho poéticamente es capaz de reactualizarse innumerables veces. La prosa argumentativa, por el contrario, asienta los múltiples sentidos de las palabras sobre un eje horizontal, es decir, los términos deben encaminarse hacia una sola dirección significativa. La prosa filosófica moderna rechaza la ambigüedad, la polisemia, de otra manera el fin de la argumentación y la comprobación se tornarían casi imposibles. Paz (1972: 106-107) escribe:

en sí mismo el idioma es una infinita posibilidad de significados; al actualizarse en una frase, al convertirse de veras en lenguaje, esa posibilidad se fija en una dirección única. En la prosa, la unidad de la frase se logra a través del sentido, que es algo así como una flecha que obliga a todas las palabras que la componen a apuntar hacia un mismo objeto.

Paul Valéry pensaba a la prosa como una marcha: palabras enfiladas hacia un objetivo común; y a la poesía, como una danza de imágenes. Sobre este punto, Pfeiffer (1986: 26-27) argumenta:

el pensamiento científico y filosófico aspira forzosamente a expurgar el lenguaje de cuanto pueda tener de imagen. Es verdad que tanto la poesía como la filosofía se contraponen a la conciencia idiomática de lo común y cotidiano, al no desatenderse, como lo hace este, de la oculta profundidad de la palabra. El asombro que sobrecoge al hombre que filosofa es precisamente el asombro con que le sobrecoge la secreta sabiduría del lenguaje; si el hombre se pone a filosofar es para rastrear el conocimiento del ser que vislumbra escondido en lo hondo de las palabras. [...] Y sin embargo, este sondeo del lenguaje aspira a fijar y a deslindar unívocamente aquello que en la palabra se vislumbra solo de modo indeciso y vago; la gran tarea de la filosofía es determinar y afilar las palabras para convertirlas en conceptos de la mayor energía y precisión posibles.

La precaución que manifiesta la filosofía hacia la poesía es entendible. Espejo del “carácter contradictorio de la realidad” (Paz, 1972: 100.), la poesía resuelve el conocimiento en paradoja, ironía, mueca, vacío o silencio, además es intransmisible; parece contradecir los cimientos de la filosofía occidental —no la oriental, que es más sensible a la metáfora fundamental *esto es aquello*—. “En la poesía [...] la intuición se eleva sobre la comprensión, la *imagen* sobre el concepto” (Pfeiffer, 1986: 27). Sin embargo, si parte del *esto es aquello*, estaría condenada a ser una filosofía de la imagen y no del concepto —sin dejar de ser plena—. Como lo expone Paz:

El conocimiento que nos proponen las doctrinas orientales no es transmisible en fórmulas o razonamientos. La verdad es una experiencia y cada uno debe intentarla por su cuenta y riesgo. La doctrina nos muestra el camino, pero nadie puede caminarlo por nosotros. De ahí la importancia de las técnicas de meditación. El aprendizaje no consiste en la acumulación de conocimientos, sino en la afinación del cuerpo y del espíritu. La meditación no nos enseña nada, excepto el olvido de todas las enseñanzas y la renuncia a todos los conocimientos. Al cabo de estas pruebas, sabemos menos pero estamos más ligeros; podemos emprender el viaje y afrontar la mirada vertiginosa y vacía de la verdad. Vertiginosa en su inmovilidad, vacía en su plenitud [...] los Upanishad habían definido los estados vacíos como instantes de comunión con el ser: ‘El más alto estado se alcanza cuando los cinco instrumentos del conocer se quedan quietos y juntos en la mente y esta no se mueve’. Pensar es respirar. Retener el aliento, detener la circulación de la idea: hacer el vacío para que aflore el ser (Paz, 1972: 103).

Apóstrofe: la utópica filosofía de la intuición imaginativa

Una filosofía occidental meditativa (en un sentido *oriental*) sigue siendo un sueño. María Zambrano (2006) considera la razón de esta *imposibilidad* en el capítulo “Poesía y metafísica” de *Filosofía y poesía*. La autora española identifica como raíz de todo sistema metafísico occidental moderno un concepto de angustia de tintes baudelairianos y kierkegaardianos. “La angustia que arroja como fondo último toda esta metafísica; como última revelación de su raíz, definidora de la actitud humana, de donde salieran tan altivos y cerrados sistemas de pensamiento” (Zambrano, 2006: 87). Así, el sistema, producto del metafísico, como el poema es producto del poeta, se concibe como una respuesta frente a la angustia, una respuesta eslabonada con base en férreos razonamientos, reflexiones y

silogismos: “El sistema es lo único que ofrece seguridad al angustiado, castillo de razones, muralla cerrada de pensamientos invulnerables frente al vacío” (Zambrano, 2006: 87).

Además, advierte la filósofa, la angustia solo puede resolverse en la actividad, nunca en la contemplación. El sistema del metafísico concita a la acción, a la vez que elude la pasividad consciente (y epistemología de paso). Por su fundamento, la metafísica occidental es un gesto pro-activo, en la medida en que se trata de una filosofía lanzada, accionada, incluso *arrojada* hacia su objeto, usando un adjetivo de Zambrano, quien resume esta actitud en una consigna que resulta en todo lo contrario a ese estado de quietud propio de los Upanishad: “El aislamiento total, el aislamiento frente a todo, y en seguida la acción” (Zambrano, 2006: 88).

Resulta entendible por qué la metafísica occidental no ha sabido detener la circulación de sus ideas, que parecen destinadas a su movimiento, ya que es lo único que el ser angustiado es capaz de emprender (Zambrano, 2006: 87-88). La consideración de Valéry sobre el carácter de la prosa adquiere aquí una nueva acepción: la *marcha* de las palabras y sus significaciones hacia un sentido capital.

Por otra parte, el que la filosofía occidental antigua y algunas orientales clásicas tuviesen disposición por la poesía como medio de expresión parece una muestra del desarrollo natural de una lengua. En “Hölderlin y la esencia de la poesía”, Heidegger (1985) sostiene que esta se origina en el habla, solo que esta definición de *habla* debe ser identificada como *conciencia humana* o, dicho de otro modo, que solo cuando existe el habla existe la conciencia. “Funcionalmente, pues, el habla y el lenguaje son lo mismo que la conciencia. El campo de la acción de la poesía es el lenguaje, pero no lo toma como un material ya hecho sino que la poesía misma hace posible el lenguaje” (Ramos, 1985: 29). Así, resulta propio pensar en la poesía como el lenguaje primitivo de un pueblo histórico, en la medida en que se trata de su primera conciencia:

Esta idea, hoy comprobada científicamente por el estudio de múltiples lenguas primitivas, fue originalmente expresada por Vico, quien de este modo venía a revolucionar el prejuicio tradicional de que el lenguaje es primeramente abstracto y racional, como el que usan los hombres civilizados en diversas aplicaciones comunicativas, y secundariamente los poetas extraen de aquel los elementos necesarios para elaborar sus formas estilísticas de expresión literaria (Ramos, 1985: 29).

La adopción de la prosa argumentativa como herramienta de análisis, crítica y demostración para la filosofía corresponde también al desarrollo natural de una lengua,

ya que la prosa es un invento posterior, asociado a una evolución histórica; implica un ejercicio de lectura y escritura, la poesía no.

El escribir, según los diálogos platónicos, no pasa de ser una diversión. La escritura, accidente del lenguaje, pudo o no haber sido: el lenguaje existe sin ella. Pero la escritura, al dar fijeza a la fluidez del lenguaje, funda una de las bases indispensables a la verdadera civilización (Reyes, 2018).

De forma que una filosofía occidental en un sentido meditativo aún es un sueño, no así una poesía meditativa:¹³

Hay bastante metafísica en no pensar en nada.
¿Qué pienso del mundo?
¡No sé lo que pienso del mundo!
Si me enfermara pensaría en ello.
¿Qué idea tengo de las cosas?
¿Qué opinión tengo sobre las causas y los efectos?
¿Qué he meditado sobre Dios y el alma
y la creación del mundo?
No lo sé. Para mí pensar en ello es cerrar los ojos
y no pensar. Es correr las cortinas
de mi ventana (pero ella no tiene cortinas).
¿El misterio de las cosas? ¡No sé qué es misterio!
El único misterio es que haya quien piense en el misterio.
Quien está bajo el sol y cierra los ojos,
comienza a no saber qué es el sol,
y a pensar muchas cosas llenas de calor.
Pero abre los ojos y ve el sol
y ya no puede pensar en nada,
porque la luz del sol vale más que los pensamientos
de todos los filósofos y de todos los poetas (Pessoa, 2016: 99).

Cabría preguntarse cuánta de esta *no-metafísica* se encuentra contenida en un concepto metafísico, como el de la *presencia*, o el *sentido de la presencia* de Ramón Xirau; autor que

no vacilaba en tomar palabras de la poesía para dar una definición de ello. Por ejemplo, las de Joan Maragall (citado en Xirau, 2014: 67), que también retomo para cerrar esta discusión:

Lo que podemos hacer todos es ponernos con humildad ante la realidad de la vida; no nos empeñemos en decir algo cuando no tenemos nada que decir y cuando sentimos algo que nos fuerza a hablar, hablemos sinceramente y digamos sencillamente nuestra impresión; como el niño que al ver por primera vez una cosa bella señala y la nombra sencillamente.

Conclusiones

El enunciado poético, que asume al verso como vehículo de expresión, promueve un tipo de conocimiento en esencia metafórico, sobre la base del intuitivo. El enunciado filosófico, por el contrario, se estructura de forma rigurosa como analítico-argumentativo, cuyo fondo y fin es probar para construir saber. En este sentido, la forma de la prosa resulta el dispositivo perfecto para transmitir un tipo de quehacer científico al que la filosofía se ha entregado ya desde etapas tempranas del pensamiento occidental, debido a la priorización de la búsqueda de un saber unívoco, que actúe como referente de una realidad precisa.

En un primer estadio, la filosofía moderna se aleja del verso porque este, en conjunto con la metáfora, no pretende fungir como un referente objetivo de la realidad, sino operar como un *destructor* de sentidos, crear realidades propias o, en su caso, dilucidar el carácter contradictorio de la realidad. En ese tenor, la poesía encuentra colindancias con el discurso metafísico y acarrea una desacreditación similar a la efectuada por el positivismo lógico, en cuanto a su aparente falta de sentido, lo que los imposibilitaría como legítimos discursos transmisores de conocimiento.

Si buena parte de la filosofía moderna ha revalorizado el lenguaje poético como medio de conocimiento, lo es en tanto este tipo de lenguaje resulta el adecuado para superar las limitaciones propias del enunciado referencial; es decir, palabra que va más allá de la palabra. Así lo atestiguan pensadores como Heidegger, Gadamer o Zambrano, entre otros. Sin embargo, la filosofía contemporánea aún privilegia la prosa argumentativa, ya que resulta una herramienta de crítica, análisis y demostración.

Fuera de colindancias y semejanzas, ambos discursos se revelan terminantemente distintos, prosiguen un objeto opuesto: mostrar, por un lado; comprobar, por el otro. La

poesía resuelve el conocimiento en paradoja, contradicción, vacío o silencio, todos los valores que descrea el pensamiento lógico-objetivo de la filosofía moderna. Un cambio de paradigma implicaría desmentir la univocidad de la realidad objetiva, reivindicar la contradicción lógica como atributo del mundo, a la manera en que piensan ciertas escuelas orientales, como el budismo o el taoísmo. Una filosofía de corte meditativo, que no conceptual, en occidente es una suerte de utopía. El desarrollo mismo del lenguaje y la evolución histórica de la escritura parecen indicar que era inevitable el nacimiento de la prosa argumentativa.

Bibliografía

01. Aristóteles (1999). *La poética* (traducción de Valentín García Yebra). Madrid: Gredos.
02. Ayer, A. J. (1981). *El positivismo lógico*. México: FCE.
03. Beuchot, M. (2010). *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
04. Beuchot, M. (2014). "Poesía y ontología en Ramón Xirau". en Academia Mexicana de la Lengua. *El verso y el juicio. La poesía desde la Academia Mexicana de la Lengua* (pp. 169-175). México: Academia Mexicana de la Lengua.
05. Heidegger, M. (1985). *Arte y poesía*. México: FCE.
06. Labastida, J. (2014). "Poesía y filosofía: el verso y el juicio". En Academia Mexicana de la Lengua. *El verso y el juicio. La poesía desde la Academia Mexicana de la Lengua* (pp. 201-212). México: Academia Mexicana de la Lengua.
07. Miralles, C. (1983). "Grecia: la épica y la lírica (2)". En *Historia Universal de la Literatura. Grecia: La épica y la lírica*, vol. II, núm. 43, México, pp. 41-56.
08. Pascual Buxó, J. (1978). *Introducción a la poética de Roman Jakobson*. México: UNAM.
09. Paz, O. (1972). *El arco y la lira* (tercera edición). México: FCE.
10. Pessoa, F. (2016). *Pessoa múltiple. Antología bilingüe*. Bogotá: FCE.
11. Pfeiffer, J. (1986). *La poesía*. México: FCE.
12. Ramos, S. (1985). "Prólogo". En Heidegger, M. *Arte y poesía* (pp. 7-34). México: FCE.
13. Reyes, A. (2018). "Hermes o de la Comunicación Humana". *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. UNAM, Diciembre 2018. Recuperado el 25 de febrero de 2020, de: <http://revistafyl.filos.unam.mx/index.php/del-baul/>.
14. Ruiz Soto, A. (2016). *Orígenes del poema en prosa: Un cambio de paradigma I. Francia*. México: Semiología editores.
15. Xirau, R. (2003). "Poesía y conocimiento". En Ramón Xirau y David Sobrevilla (eds.) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Obra completa* (pp. 331-344). Madrid: Trotta / Consejo Superior de Investigaciones Filosóficas.
16. Xirau, R. (2014). "De la presencia". En Academia Mexicana de la Lengua. *El verso y el juicio. La poesía desde la Academia Mexicana de la Lengua* (pp. 195-200). México: Academia Mexicana de la Lengua.
17. Zambrano, M. (2006). *Filosofía y poesía*. México: FCE.

Notas

- ¹ Al respecto, Ramón Xirau (2014: 65) escribe: "De verdad estaba Descartes enamorado de la poesía. El filósofo de la razón, de la exactitud matemática, de las ideas claras y distintas, es decir, evidentes, es el mismo que en 1619, en la ciudad de Ulm, donde meditaba acerca de su método, sueña con la 'poesía y sabiduría reunidas juntas' y dice con sencillez que las frases de los poetas 'son más graves y sensatas y están mejor expresadas que las que se encuentran en los escritos de los filósofos'. ¿Contradictorio Descartes? No es de creerse".
- ² Sobre esto recuerda Samuel Ramos (1985: 26): "No se puede negar que en ciertas obras de arte se expresa una verdad [...] en el sentido de 'conocimiento verdadero', de saber. Así lo entiende Platón cuando cita

a Hesíodo, Homero o Píndaro no precisamente como poetas, sino como sabios que expresaban en su poesía algunas observaciones sobre la vida del hombre y el mundo”.

- ³ Religiones, filosofías, ideas, mitos, explicaciones, concepciones, cuando no conceptos y preceptos, hunden sus raíces en poemas fundamentales, como el *Rig Veda*, el *Tao Teh King*, o los *Diez toros*, entre otros.
- ⁴ Por ejemplo, aquellos poemas en el romanticismo, el cual es el nombre no solo de una pasión poética, sino también de toda una estética (en el sentido filosófico del término), una moral, e incluso una ciencia, en la medida en que la filología, por ejemplo, es fruto de la emoción romántica europea. Piénsese también en “El trueno: la mente perfecta”, un extraordinario vehículo de transmisión de una filosofía que, aunque *subalterna*, no es menos rigurosa. A partir de estos ejemplos, parece que en Occidente este tipo de formas versificadas están condenadas a ser juzgadas como subterráneas, rebeldes, incluso heréticas o místicas.
- ⁵ Para efectos prácticos, al referirme a la poesía se tratará exclusivamente de su forma versificada, sin demérito del poema en prosa o prosa poética, cuyo eje rector es, al igual que el verso, el sentido del ritmo. Sin embargo, “el principio rector del poema en prosa se despliega, por un lado, como un proceso destructor de los recursos tradicionales en los que se funda la estructura misma de la prosa: su coherencia interna, ya sea de tipo discursivo (ensayo) o narrativo (cuento, novela), se ve desarticulada una y otra vez por la intervención del ritmo poético que impone su propia coherencia, una coherencia basada en relaciones fonéticas y visuales. Por otro lado, este principio rector del poema en prosa se despliega asimismo como un proceso reconstructor [...] que abandonando el uso tradicional del verso [...] pero utilizando todos los recursos que le son propios, ha asumido, modificándola, la forma tradicional de la prosa” (Ruiz Soto, 2016: 54). Se trata de una forma literaria intermedia que, a mi parecer, no puede prescindir del ejercicio de la discursividad.
- ⁶ Aunque para ser más fieles a Jakobson, se diría que la función poética del lenguaje se diferencia del total de sus otras funciones: referencial, connotativa, emotiva, fática y metalingüística. Pero el ruso ya advertía que sería realmente extraño encontrar un enunciado lingüístico demarcado dentro de una sola de estas funciones. Por lo general, las funciones lingüísticas conviven entre ellas en cierto grado. En un enunciado literario, qué difícil no hallar un mensaje lleno de emotividad, que no por ello deje de referenciar, apelar, y ser un mensaje estético (cf. Pascual Buxó, 1978).
- ⁷ Se trata de contradicciones y no de enunciados falsos. Las primeras no se corresponden —según la epistemología positivista— con ningún estado de realidad, simplemente porque no dicen nada de él. A. J. Ayer (1981: 17) lo sintetiza mejor: “Por lo general, se encontrará que un enunciado concuerda con unas distribuciones de verdad y difiere con otras; entre los posibles estados de cosas con los que se relaciona, algunos lo harían verdadero, y otros lo harían falso; sin embargo, hay dos casos extremos: aquel en que un enunciado concuerda con toda distribución de verdad [tautología], y aquel en que difiere de todas [contradicción] ni una ni otra dicen algo acerca del mundo. El único modo como pueden

aumentar nuestro conocimiento, es permitiéndonos derivar un enunciado de otro, esto es, sacando a relucir las implicaciones de lo que, en cierto sentido, ya sabíamos”. Los enunciados de la metafísica, al no ser objetos de experimentaciones empíricas y, por ende, al no determinar su carácter de verdad y falsedad, poco podrían anunciar algo del mundo. Así, el discurso metafísico se eslabonaría en virtud de relaciones tautológicas y contradictorias. Lo mismo se argumentaría del enunciado poético-metafórico, ciertamente no verificable, pero en la medida en que tampoco es falseable. Que nunca se haya encontrado uno, no implica que no existan los caimanes que son perros aplastados. La imagen poética —y tal vez la metafísica—, ni verdadera ni falsa, se desarrolla en un orden distinto. “Por tanto, la realidad poética de la imagen no puede aspirar a la verdad [ni a la falsedad]. El poema no dice lo que es sino lo que podría ser” (Paz, 1972: 99).

⁸ Porque hay otras proposiciones que, incluso apegadas a un perfecto orden sintáctico y lógico, no pueden más que recaer en el sinsentido. Paz recuerda un ejemplo tomado de García Bacca: el número dos es dos piedras.

⁹ Ese *acaso* está bien, según Beuchot, pues la poesía sería una metafísica implícita y atemática.

¹⁰ Por lo demás, para Octavio Paz (1972: 106) una función esencialísima de la poesía, ese “lugar en donde nombres y cosas se funden y son lo mismo [...] reino en donde nombrar es ser. La imagen dice lo indecible: las plumas ligeras son piedras pesadas [y los caimanes, perros aplastados]. Hay que volver al lenguaje para ver cómo la imagen puede decir lo que, por naturaleza, el lenguaje parece incapaz de decir”. También: “La imagen reconcilia a los contrarios, mas esta reconciliación no puede ser explicada por las palabras —excepto por las de la imagen, que han cesado ya de serlo. [...] Extremos de la palabra y palabras extremas, vueltas sobre sus propias entrañas, mostrando el reverso del habla: el silencio y la no significación. [...] Más allá, se abren las puertas de lo real: significación y no-significación se vuelven términos equivalentes” (Paz, 1972: 111).

¹¹ Al respecto, Gadamer (2001, citado en Labastida, 2014: 211) creía que: “Lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que expresa”.

¹² Samuel Ramos (1985: 26) rastrea otro ejemplo de esta frustración del filósofo por superar al concepto a partir del concepto mismo: “El desarrollo de su ensayo [de Heidegger], que en buena parte tiene plena lucidez conceptual, es interrumpido por oscurecimiento en que parece abandonar el discurso filosófico para penetrar en regiones inefables para las que no puede encontrar una expresión adecuada a pesar de las violencias que hace a su propio idioma. Queda aquí la duda de que sean intuiciones muy profundas o intentos frustrados al querer traspasar los límites de lo racional”.

¹³ No resulta descabellado afirmar que la poesía occidental moderna privilegia el subjetivismo (la poesía del yo) como tema prevaleciente, casi único, olvidando la función mítica, social o política. Aun así, no se puede hablar de que esté completamente aislada en sí misma. Ramón Xirau (2003: 342) escribe: “la carga subjetiva es más poderosa en la poesía contemporánea que en la poesía clásica. Pero la subjetividad

no es [...] signo de aislamiento. La subjetividad es relación y contacto”. Conviene señalar que se trata de una poesía más alejada de una posible filosofía de la meditación, incluso emotiva, y más cerca de una filosofía conceptual, o en palabras del propio Xirau, de la razón calculante.

JUAN FERNANDO MONDRAGÓN ARROYO: Maestro en Humanidades por la Uaemex, estudió Literatura Italiana e Hispanoamericana en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Becario del Curso para Jóvenes Escritores de Verano 2012 de la Fundación para las Letras Mexicanas; del Festival Interfaz Pachuca 2018; y del Pecda Estado de México 2014–2015 y 2017–2018. Fue finalista del Certamen Internacional de Cuento Corto de la Editorial Benma, en 2013; ganador del Con3curso 52 Punto de Partida de la UNAM y de la “Presea Ignacio Manuel Altamirano”. Autor del libro *Máscara vs. cabellera* (Uaemex, 2020), así como de artículos académicos y traducciones de poesía de lenguas romances. Ha impartido talleres de creación literaria y dirige el sitio de difusión de la lengua y la literatura www.laletaescondida.com.

Más allá de los límites: formas de representación de lo siniestro en *Relato soñado* de Arthur Schnitzler

Beyond the limits: forms of representation of the uncanny in Arthur Schnitzler's "Dream Story"

Rafael Mazón Ontiveros*

Resumen: En el presente artículo se analizará una de las obras maestras del escritor austriaco Arthur Schnitzler, la novela titulada *Relato soñado*. El objetivo del trabajo es proponer una interpretación del texto, a partir del concepto freudiano de lo siniestro, así como de las disertaciones filosóficas de Eugenio Trias sobre dicho término. Esto conlleva un interés académico especial pues, generalmente, cuando se recurre a la noción de lo siniestro se utiliza únicamente el planteamiento de Freud.

Palabras clave: Estudios, Literarios, Freud, Siniestro, Representación.

Abstract: This article will analyze one of the masterpieces of the Austrian writer Arthur Schnitzler, the novel entitled *Dream Story*. The aim of this piece of work is to propose a possible interpretation of the text, based on the Freudian concept of the uncanny, as well as the philosophical dissertations of Eugenio Trias about this term, which entails a special academic interest because, in general, when the notion of the uncanny is used, only Freud's approach is used.

Keywords: Literary, Studies, Freud, Uncanny, Representation.

* Universidad Complutense de Madrid, España, rmazon@ucm.es

Introducción

Arthur Schnitzler (1862-1931) nace en Viena el 15 de mayo de 1862, en el seno de una acomodada familia burguesa, judía y de orígenes humildes, en plena fase tardía de la monarquía austro-húngara. Contrario a otros intelectuales y artistas judíos, como Karl Kraus u Otto Weininger, Schnitzler jamás abandona la religión judía, a pesar de que esta circunstancia le habría facilitado el camino al éxito profesional y literario. Integrante del grupo denominado Joven Viena —traducción de *Jung Wien*—, es probablemente uno de los autores que encarna con mayor fidelidad la atmósfera vienesa del *fin de siècle*, al ser un retratista preciso de la burguesía de la gran capital austriaca.¹

Schnitzler es un maestro de las técnicas narrativas y dramáticas. Sus piezas teatrales —que le dieron fama y reconocimiento entre la sociedad vienesa— giran alrededor del amor y el erotismo, con diversas variaciones siempre a partir de estos dos temas universales. Sus diálogos, escritos con mano maestra, no poseen acentos estridentes ni reflejan conflictos tremebundos. A ello se une el ingenio chispeante y melancólico de su condición de dramaturgo y médico. Sus novelas y cuentos largos se construyen en formas novedosas a partir de la psicología de sus personajes, siguiendo las revolucionarias ideas de Freud. En las obras del escritor vienés se manifiesta un ligero escepticismo, el cual deviene en un sentimiento de tristeza ante la conciencia de lo precedero del éxtasis del amor (Modern, 1972).

Sus personajes son unos seres frágiles, de casi nula voluntad, ilusionados a medias con una vida que, sin la presencia del amor, pierde todo sentido, aspecto que refleja la visión sentimental del escritor austriaco (Modern, 1972). Al igual que Hugo von Hofmannsthal, experimenta la temática del juego estético en todas las variantes imaginables, ampliando sus límites hasta el punto que termina por penetrar en la realidad de muchos lectores, abriendo perspectivas que la vida les restringía.

La producción escénica de Schnitzler tiene su primer momento culminante en *La ronda*, que retrata un baile de contactos sexuales, circunstancia que desencadena todo un movimiento de protesta rabiosa por parte de una burguesía ofendida y escandalizada. La configuración lúdica del escrito revela el tratamiento de un tema: en el amor existe un criterio y una igualdad de caracteres. Sus novelas *El teniente Gustl*, de 1900, y *La señorita Else*, de 1924, comparten con dicha pieza teatral la forma cerrada, en este caso, la del monólogo interior, siguiendo la línea experimental que inició con la obra maestra de James Joyce, la cual abre unas posibilidades insospechadas.

En sus novelas, Schnitzler desarrolla el relato a través de la percepción de su protagonista. Todos los sucesos del mundo exterior, sobre todo la aparición de otros personajes, pasan por el filtro de su mente. Esta manera de representación subjetiva obliga al receptor a *participar en el juego*, porque la *realidad* solo puede reconstruirse mediante ese monólogo interior (Ehlert, 1991).

Dentro de los estudios literarios, los acercamientos críticos a los escritos de Arthur Schnitzler, por lo general, se dividen en dos líneas diferenciadas. La primera, que se podría denominar como *retratista*, analiza la obra del escritor vienes a partir de sus elementos descriptivos de una sociedad específica dentro de un contexto determinado; es decir, la sociedad vienesa del fin de siglo. La segunda, la del psicologismo, recurre a varios conceptos teóricos freudianos para interpretar los textos de Schnitzler.² El objetivo de este artículo estará encaminado a un análisis de acuerdo a la segunda línea mencionada.

La hipótesis del presente trabajo es que las diversas imágenes y metáforas de la novela *Relato soñado* de Arthur Schnitzler son diferentes maneras de representar literariamente el concepto de lo siniestro. En consecuencia, la metodología consistirá en seguir la peripecia del protagonista de la novela, enfocando las escenas en las cuales se considera que la presencia de lo siniestro es tangible a partir de las diferentes metáforas, metonimias o motivos que estructuran el relato y que reflejan el mundo oculto e inconsciente de Fridolin. Al analizar y describir estas imágenes se disertará sobre cómo Schnitzler utiliza la literatura como una forma de atisbar aquello que está ubicado más allá de la conciencia.

Para este escrito se revisó bibliografía en lengua inglesa y en castellano. Entre ella, el trabajo de Herbert Reichert (1963), *Nietzsche and Schnitzler*, que analiza las semejanzas y diferencias entre las cosmovisiones de ambos autores a partir de conceptos filosóficos nietzscheanos, como el de moralidad y el de responsabilidad ética: “Schnitzler shared with Nietzsche also his contempt for conventional morality; from first to last the dramatist mocked the superficiality and hypocrisy of the bourgeois way of life. However, their views differ somewhat with regard to the notion of ethical responsibility” (Reichert, 1963: 97).

Por otro lado, en “Observations on Schnitzler’s narrative techniques in the short novel”, Robert Donald Spector (1963) analiza la manera en que el escritor austriaco utiliza las formas narrativas del cuento y de la novela breve en algunas de sus obras más importantes. Igualmente en 1963, la investigación *The meaning of death in Schnitzler’s work* de Lore Foltin realiza un estudio temático del valor simbólico del tema de la muerte en varios textos del autor vienes, llegando a la siguiente conclusión: “In Schnitzler’s work, we have tried to point out, death may play the dual role of purifying and setting men

free on the one hand, and of unifying and strengthening a bond on the other hand” (Foltin, 1963: 42-43).

En el año 2005, Celestino Deleyto, en su trabajo “De máscaras, puntos de vista y fantasías sexuales: Relato soñado y Eyes Wide Shout”, hace un análisis comparativo entre la última película de Stanley Kubrick y el texto del escritor austriaco; ahí encuentra profundas diferencias, ya que el largometraje muestra la fragilidad de las relaciones heterosexuales de la sociedad de la época, cuestión ausente en la novela. En el artículo titulado “Sobre Arthur Schnitzler y la novela soñada”, Álvaro de la Rica (2006) propone una lúcida interpretación de la novela, que aquí se intentará profundizar a partir de la noción de lo siniestro.³ Patricia Cifre Wibrow (2016), en “Tensiones entre literatura y psicoanálisis. Los celos de Freud frente a su “doble”, Arthur Schnitzler”, analiza las vicitudes, encuentros y desencuentros entre ambos autores, recuperando el concepto del doble. Por último, Marie Kolkenbrock (2018) propone cinco perspectivas psicosociales de la novela *Relato soñado* de Schnitzler, a partir del concepto teórico del estereotipo, así como del tema del destino.

Como ya se mencionó, el presente escrito tiene la intención de analizar la novela *Relato soñado* de Arthur Schnitzler. Esta, al ser publicada en 1925, entre las dos guerras mundiales, encaja en la valoración de Muñoz Arteaga (2008: 97) sobre la crisis del pensamiento en la literatura occidental:

En discrepancia con el maltrecho vitalismo de la sociedad europea, el mundo intelectual y cultural de la posguerra matizó su pensamiento en una verdadera y fructífera cultura del pesimismo, en una visión controversialmente desesperanzada de la civilización occidental, de los valores que la inspiraban y del tipo de sociedad que esa sociedad había generado tras largos años de tradiciones y bosquejos culturales acomodaticios. La consecuencia más terrible de la guerra fue el haber destruido la confianza que los europeos tenían hasta entonces en su propia civilización. Esta circunstancia debilitó dolorosamente un proceso cultural que se pensaba sólido.

De cierta manera, esa desconfianza se ve reflejada en las exploraciones del psicoanálisis freudiano acerca del inconsciente y el carácter siniestro que puede brotar de ese mundo oculto, oscuro y tenebroso que habita en las profundidades del ser. Todo esto debe tenerse en consideración al momento de analizar *Relato soñado*, pues son elementos estructuradores de dicha obra. El marco teórico en el que se fundamenta el presente estudio aborda a dos grandes ideólogos: Sigmund Freud y Eugenio Tías.

Lo siniestro según Freud y Trías

Sigmund Freud se convierte en uno de los teóricos más importantes en el terreno de lo siniestro cuando, en 1919, publica su texto *Das Unheimliche* en donde teoriza esta noción a partir del análisis del relato *El hombre de la arena* de E. T. A. Hoffmann, al mismo tiempo que continúa las conceptualizaciones de Jentsch. Sintetizando su amplia y profunda disertación, se refiere a todo deseo o afecto de un impulso emocional que se torna en algo angustioso como consecuencia de reprimirlo; es algo familiar que se vuelve extraño o ajeno por culpa de la represión:

Todo afecto de un impulso emocional, cualquiera que sea su naturaleza, es *convertido por la represión en angustia*, entonces es preciso que entre las formas de lo angustioso exista un grupo en el cual se pueda reconocer que esto, lo angustioso, es algo reprimido que retorna [...] si esta es realmente la *esencia de lo siniestro*, entonces comprenderemos que el lenguaje corriente pase insensiblemente de lo *Heimlich* a su contrario, lo *Unheimlich*, pues esto último, lo siniestro, no sería realmente nada nuevo, sino más bien algo que siempre fue familiar a la vida psíquica y que solo se tornó extraño mediante el proceso de su represión. Y este vínculo con la represión nos ilumina ahora la definición de Schelling, según la cual lo siniestro sería algo que, debiendo haber quedado oculto, se ha manifestado (Freud, 2008: 28).

Esta experiencia se percibe de diversas maneras. Freud brinda una amplia cantidad de ejemplos: la angustia de castración, el encuentro con un *doble* o un *otro yo* que funcione como conciencia,⁴ el retorno involuntario a un mismo lugar (retorno de lo semejante y/o repetición compulsiva),⁵ el animismo y su relación con la muerte (vieja concepción del mundo caracterizada por la pululación de espíritus humanos en el mundo), la omnipotencia del pensamiento (por ejemplo, el *mal de ojo*), el carácter de la epilepsia y la demencia (a través de las cuales la manifestación de fuerzas ocultas en el prójimo lleva a intuir oscuramente la presencia de estas en los rincones de la propia personalidad), o cuando se desvanecen los límites entre fantasía y realidad.⁶

Por su parte, Eugenio Trías (1982) en su texto *Lo bello y lo siniestro* traza una línea de desarrollo evolutivo entre ambos conceptos, pasando por lo sublime. Para el filósofo español, la noción de lo siniestro es fundamental para que la existencia de la obra de arte sea posible, ya que: “es condición y es límite: *debe estar presente bajo forma de ausencia, debe estar velado. No puede ser desvelado*” (Trías, 1982: 17). Su punto de partida es la categoría estética

de lo bello desde la concepción grecorromana, junto con el cambio de paradigma que implica el pensamiento kantiano y romántico en su exploración del terreno de lo sublime, y concluye con una síntesis de lo bello y lo sublime en una única categoría:

Prevalece la presuposición, desde la antigüedad grecorromana, de que lo bello implica armonía y justa proporción [...]. Su unidad, frente a las estéticas que se abren paso a mediados del siglo XVIII, radica en su coincidencia en rechazar del ámbito de lo bello cuanto implique o sugiera desproporción, desorden infinitud o caos. De hecho, limitación y perfección era, para el griego, una ecuación incuestionable. Maldad, fealdad, falsedad, irracionalidad era sinónimo de ilimitación e infinitud. Lo imperfecto y lo infinito eran lo mismo [...] en tanto el sentimiento de lo sublime puede ser despertado por objetos sensibles naturales que son conceptuados negativamente, faltos de forma, informes, desmesurados, desmadrados, caóticos (Trías, 1982: 19-20).

El sentimiento de lo sublime es un proceso mental dividido en cinco etapas: primero, el sujeto aprehende algo grandioso que le sugiere la idea de lo indefinido, de lo ilimitado y de lo caótico. Ante tal magnitud, se produce en el sujeto una suspensión de ánimo, que lo arroja a un sentimiento doloroso de angustia y temor. Luego, del sentimiento lastimoso nace una conciencia de la insignificancia frente a la magnitud inconmensurable. Después, en plena ambigüedad, entre dolor y placer, surge un goce moral resultante de la aprehensión de lo informe por medio de una idea de la razón (infinito de la naturaleza, del alma, de Dios). Finalmente, se cumple la mediación entre espíritu y naturaleza en virtud de la sensibilización de la infinitud. Gracias por el gozoso sentimiento de lo sublime, el infinito se hace finito. El sujeto percibe aquello que lo sobrepasa y que lo espanta (lo inconmensurable). Lo divino se hace patente a través del sujeto humano en la naturaleza (Trías, 1982).

La aportación más importante del filósofo español es su concepción de lo siniestro como una categoría estética, en relación con las nociones de lo bello y lo sublime.⁷ Su hipótesis teórica —esbozada en líneas anteriores— sobre la esencia de la obra artística, que sintetiza las tres categorías, se describe en tres puntos interconectados. Primero, si lo bello no conlleva una referencia metonímica a lo siniestro, carece de la fuerza y vitalidad para ser bello. Segundo, lo siniestro debe estar presente mediante una elaboración metafórica para que no destruya el efecto estético.⁸ Por último, siguiendo las ideas de Novalis, lo bello debe funcionar como un velo ordenado bajo el cual se presiente el caos

(Trías, 1982). Antes de iniciar el análisis de *Relato soñado*, es imprescindible recuperar la siguiente cita:

En lo bello reconocemos acaso un rostro familiar, reconocible, acorde a nuestra limitación y estatura, un ser u objeto que podemos reconocer, que pertenece a nuestro entorno hogareño y doméstico; nada, pues, que exceda o extralimite nuestro horizonte. Pero de pronto eso tan familiar, tan armónico respecto a nuestro propio límite, se muestra revelador y portador de misterios y secretos que hemos olvidado por represión, sin ser en absoluto ajenos a las fantasías primeras urdidas por nuestro deseo; deseo bañado de temores primordiales (Trías, 1982: 41).

Para los objetivos perseguidos en esta investigación, el concepto de lo siniestro se abordará principalmente desde dos ángulos conectados entre sí: a partir de las vivencias personales del protagonista en su viaje nocturno y desde el espacio de la noche, que simboliza el campo del inconsciente.

Análisis de la novela

La narración inicia con una escena nocturna del ambiente familiar en donde la hija de Fridolin y Albertine lee en voz alta un pasaje de *Las mil y una noches*. La pequeña se queda dormida sobre el libro abierto y, después de mandarla a su habitación llevada de la mano de una muchacha del servicio, los padres inician una conversación rememorando los acontecimientos de la fiesta de disfraces a la que asistieron la noche anterior. Durante la fiesta, a ambos se les ofrece la posibilidad de cometer adulterio: a ella, con un desconocido melancólico de acento extranjero; a él, con dos señoritas vestidas de dominó de color rojo. Asimismo, hay que resaltar la manera en que el terreno de lo posible, de lo oculto, irrumpe en la cotidianidad del matrimonio, en apariencia feliz y pleno:

Las figuras evanescentes del salón de baile, tanto la del melancólico desconocido como las de las muchachas disfraces de dominós rojos, irrumpieron en la realidad; y aquellas experiencias insignificantes se vieron repentinamente rodeadas, de manera mágica y dolorosa, por la apariencia engañosa de oportunidades perdidas (Schnitzler, 2021: 9-10).

Desde el primer capítulo se abre un terreno ambiguo que difumina los límites entre la realidad y la fantasía, entre el sueño y la vigilia, que será propicio para la aparición de lo siniestro. Lo sucedido en la mascarada⁹ nocturna les remite a los personajes unas experiencias pasadas donde rozaron la posibilidad de la infidelidad, las cuales habían dejado olvidadas en algún rincón del inconsciente: a Albertine, el joven del maletín amarillo que vio el pasado verano cuando el matrimonio se encontraba en la costa danesa; a Fridolin, una bañista. La conversación despierta en él hondas dudas acerca de la fidelidad de su esposa, y, aún devorado por ellas, sale a una visita médica.

De esta manera, el protagonista entra en los reinos de la noche,¹⁰ la cual funciona como una metáfora del inconsciente en la que sus deseos reprimidos retornarán bajo diversas imágenes siniestras. La primera de estas será Marianne, hija del paciente fallecido, que además se encuentra comprometida con el joven Roediger, profesor de historia en la Universidad de Viena. En ese momento fantástico, cuando Marianne confiesa sus sentimientos, la muerte se hace presente para llevarse el alma del difunto ; esa profunda unión entre Eros y Tánatos se verá a lo largo de toda la novela, convirtiéndose en uno de los motivos fundamentales que estructuran la obra. Además, esa oscuridad vuelve reales los deseos de Fridolin: “—No quiero irme de aquí. Incluso aunque usted nunca regresara, aunque yo nunca volviera a verlo, quiero vivir cerca de usted. / Él estaba más conmovido que asombrado; porque siempre había sabido que ella estaba enamorada de él o imaginaba que lo estaba” (Schnitzler, 2021: 25).

Después de redactar el certificado de defunción, Fridolin sale a la nocturna calle, donde la nieve se empezó a derretir. En ese momento, lo siniestro cruza el umbral y se apodera de la realidad del personaje principal de *Relato soñado*. El protagonista, gracias a un hechizo misterioso, siente una atracción irresistible por internarse en las oscuras callejuelas, huyendo del hogar. Al mismo tiempo, aquellos con quienes acababa de relacionarse de manera tangible se manifiestan ahora en formas ilusorias:

Las personas que allí quedaban, tanto las vivas como la muerta, le resultaban igualmente fantasmales e irreales. Él mismo parecía haber escapado, no tanto a una experiencia como a un hechizo melancólico por el que no debería dejarse dominar. El único efecto secundario que sintió fue una extraña renuencia a volver a casa (Schnitzler, 2021: 29).

Además, el narrador hace mención explícita de un peligro escondido en el aire de la noche: “Aquí y allá se sentaban parejas acurrucadas en bancos en penumbra, como si la primavera ya hubiera llegado realmente y el aire, engañosamente cálido, no entrañara

peligro” (Schnitzler, 2021: 29-30). Después, la amenaza toma dimensiones tangibles; el acecho de la muerte vuelve a representarse, ahora a partir de la imagen de los jóvenes alemanes, que despiertan en Fridolin la posibilidad de batirse en duelo, todo enmarcado por la constante ambigüedad nocturna. También la imagen de la muerte se vuelve a unir al deseo, al placer:

Él nunca había pertenecido a una asociación, pero en su día se había batido a sable en varias ocasiones. En relación con este recuerdo de sus días de estudiante, le vino a la mente el episodio de las disfrazadas de dominó rojo que la noche anterior lo habían atraído al palco y que lo habían abandonado de manera tan intempestiva [...] pero debido a la tenue iluminación no le fue posible ver claramente sus fisonomías (Schnitzler, 2021: 31).

El receptor aprecia los argumentos del personaje en busca de justificar su actitud sumisa ante la presunta provocación y la posibilidad de morir en duelo. Este capítulo muestra la faceta contradictoria de lo siniestro: la cobardía de Fridolin y su miedo a morir, así como sus celos asesinos al yuxtaponer al joven danés del maletín amarillo sobre el rostro del estudiante:

Bueno, si volviera a encontrarse con aquel tipo, el asunto aún podría resolverse [...] no, realmente no estaba obligado a reaccionar ante semejante bravuconada de los estudiantes. Si ahora, por ejemplo, el joven danés viniera a su encuentro con Albertine..., pero bueno, ¡qué ocurrencias! Aunque... era como si ella hubiera sido su amante. Oh, sería un auténtico placer encontrarse frente a él en un claro del bosque de cualquier lugar y apuntar el cañón de una pistola a aquella frente con el cabello rubio lacio (Schnitzler, 2021: 33).

Otro elemento esencial para la conformación del relato es la manera en que se presentan los sucesos. Una poderosa fuerza desconocida arrastra al protagonista durante su viaje nocturno por los rincones de la ciudad. En consecuencia, todo ocurre de manera imprevista, sorprendente, repentina, sin que su voluntad interceda, lo que acentúa el carácter fantasmagórico y alucinatorio de la trayectoria. Esto se aprecia con claridad cuando el personaje llega al dominio de las prostitutas, en el que entablará un breve diálogo con Mizzi:¹¹ “De improviso, sin que se hubiera dado cuenta de ello, se encontraba en un estrecho callejón por el que solo unas pocas prostitutas merodeaban para atrapar hombres con quienes pasar la noche. ‘Fantasmagórico’, pensó” (Schnitzler, 2021: 33).

Al cruzar el umbral del inconsciente y sumergirse en las sombras, Fridolin se aleja de sus relaciones humanas y, con estas, de las obligaciones y responsabilidades que implican las convenciones sociales: “Y en esa sensación, aunque le hacía estremecerse un poco, había al mismo tiempo algo tranquilizador que parecía liberarlo de toda responsabilidad, más aún, desvincularlo de todas las obligaciones humanas” (Schnitzler, 2021: 34). A pesar de esto, y de forma paradójica, cuando entra a la estancia de Mizzi, el protagonista hace algo que solo resulta posible al encontrarse inmerso en un terreno fantástico, en donde impera una lógica contraria a la de la realidad y a la de la sociedad: los involucrados conversan con ternura durante unos minutos, sin entablar ninguna clase de contacto sexual.

El narrador confirma lo anterior cuando menciona que: “Desde la conversación en la tarde con Albertine sentía que se estaba alejando cada vez más del área familiar de su existencia hacia algún otro mundo lejano y extraño” (Schnitzler, 2021: 39). Otra imagen de lo siniestro se encuentra en el pianista Nachtigall,¹² antiguo conocido de Fridolin, quien funcionará en la lógica de la novela como guía-ayudante, pues lo introducirá en los lugares más recónditos del inconsciente, en donde los límites entre el amor, el deseo y la muerte se difuminarán hasta el extremo: “No para directores de banco y tipos semejantes, no, sino en todos los círculos posibles incluidos los más altos, tanto públicos como secretos” (Schnitzler, 2021: 45-46). En cierto punto del diálogo entablado entre los viejos conocidos, el protagonista afirma que el carácter amenazador del baile de máscaras secreto lo atrae irresistiblemente: “Déjame a mí. Ya sé que es peligroso, tal vez eso es lo que me atrae” (Schnitzler, 2021: 49). El personaje intuye que en esa fiesta privada se encontrará con algo, familiar y desconocido al mismo tiempo, y que es su destino toparse con ello.

Entonces, impulsado por el afán de conseguir una máscara y un disfraz para asistir al baile, Fridolin recurre a los servicios de Gibiser. Esta escena podría ser una de las más ambiguas y alucinatorias de *Relato soñado*, pues, junto a unos tenebrosos jueces de la Santa Fema, se presenta la figura de la pequeña Pierrette, en apariencia loca, que parece prostituirse a espaldas de Gibiser:

—Los caballeros —exclamó Gibiser— se quedarán aquí hasta que los entregue a la policía. —¿Pero qué ocurrencias tiene? —exclamaron ambos. Y como si solo fueran una boca—: No hicimos más que aceptar una invitación de la señorita [...]. —Me tendrán que proporcionar más información. ¿O no vieron de inmediato que se trataba de una loca? (Schnitzler, 2021: 52).

La imagen de la indefensa Pierrette ante Fridolin encarna una inocencia perversa, ya corrompida, que podría relacionarse con su miedo paterno de perder a su hija ante un hombre ajeno, así como con un oculto y siniestro deseo incestuoso:

Él habría preferido quedarse o llevarse a la pequeña con él, donde fuera y con las consecuencias que hubiera tenido. Ella lo miró seductora e infantil, como hechizada. Los jueces de la Fema, al final del pasillo, seguían hablando excitados [...] pero hizo todo esto como si lo obligara, porque cada vez más sentía que era su deber quedarse y estar junto a la *pierrette*, que corría un peligro inminente (Schnitzler, 2021: 53-54).

Más tarde, el protagonista vuelve a encontrarse con el pianista Nachtigall; armado con su máscara y su disfraz, recibe la contraseña secreta para acceder a la mascarada privada y, montado en un carruaje con forma de carroza fúnebre, recorre la ciudad hasta traspasar sus límites. Ese recorrido simboliza un viaje introspectivo hacia las esferas más ocultas del inconsciente. Schnitzler recurre a la imagen, de tintes casi demoniacos, del baile de máscaras para representar aquello ubicado más allá de los límites de la realidad objetiva:

Todavía podía sentir el aroma de rosas y polvo que exhalaban los pechos de la *pierrette*. “¿Qué novela extraña estoy viviendo? —se preguntó— No debería continuar, tal vez no sea prudente. ¿Realmente dónde estoy ahora?”. El camino ascendía entre modestas casas de campo en una suave pendiente. En ese momento le pareció que ya sabía dónde se encontraba. Años atrás, sus paseos le habían traído a veces por aquella zona: le debían de estar llevando por Galitzinberg. Allí abajo, a su izquierda veía la ciudad borrosa en la niebla y en la que brillaban miles de luces. Detrás de él escuchó el ruido de unas ruedas sobre el pavimento. Se asomó por la ventana y miró hacia atrás. Dos coches le seguían, extremo que le agradó, pues así no daría nada que sospechar al fúnebre cochero [...] El coche se detuvo. “¿Qué pasaría —pensó Fridolin— si no saliera del coche y me volviera de inmediato? Pero ¿Adónde? ¿Con la pequeña *pierrette*? ¿Con la puta de la Buchfeldgasse? ¿Con Marianne, la hija del difunto? ¿A casa?” Y con un ligero escalofrío se dio cuenta de que no había ningún lugar que ansiara menos. ¿O sería porque ese camino le parecía el más lejano? “No, no puedo volver —se dijo— Adelante en mi camino, aunque me lleve a la muerte” (Schnitzler, 2021: 56-57).

En esta bizarra y casi diabólica mascarada, en la cual Fridolin vive un efímero y turbulento amor con una extraña mujer enmascarada que se afana por salvarlo de una posible e insinuada muerte,¹³ se aprecia la afirmación de De la Rica (2006: 97): “Empujado por el deseo, Fridolin ha terminado en medio de lo siniestro”. En esta relación entre Eros y Tánatos se describe al deseo y su cara oculta, es decir, el peligro mortal que podría conllevar el placer. Al inicio del baile, el protagonista presencia una escena de matices sacros y luego, a la vez que aparecen unas mujeres desnudas, sufre una conversión gracias a las salvajes notas de Nachtigall, el ruiseñor mágico que hace desaparecer los peligros del día. En resumen, Schnitzler desvela la cara oculta de lo sagrado, revelando un espectáculo mundano y profano:

El canto iba creciendo maravillosamente y el armonio desgranaba una nueva melodía que ya no era religiosa, sino mundana, exuberante y poderosa como si surgiera de un órgano; Fridolin, mirando a su alrededor, notó que todas las monjas habían desaparecido y que solo había monjes en el salón [...] la habitación de enfrente destellaba en una claridad cegadora, y mujeres inmóviles, todas con velos oscuros en sus cabezas, frentes y cuellos, y negras máscaras puntiagudas sobre la cara, estaban completamente desnudas. Los ojos de Fridolin vagaban ansiosos de unas figuras exuberantes a otras más esbeltas, de unas figuras delicadas a otras ya maduras pero todavía espléndidas (Schnitzler, 2021: 61).

Esta suerte de danza macabra, organizada por alguna indefinida clase de secta, se prolonga hasta el momento en que se descubre la verdadera identidad del protagonista, el cual no puede permanecer en ese lugar al no poseer una contraseña específica. Para él, la imagen de la mujer enmascarada representa el ideal amoroso supremo, que él mismo desconocía, pero se le revela esa noche en la que el inconsciente se manifiesta en la superficie de la vida. Esa mujer misteriosa sacrifica su vida para salvar a Fridolin, en una actitud con reminiscencias cristianas. Sumado a ello, lo expulsan del salón en el preciso instante en que el rostro de la mujer se le revelaría:

—¡Abstente! —exclamó la monja—. ¡Te arruinarías tú sin salvarme a mí! ¡Vete! —Y volviéndose hacia los demás—: Aquí estoy, a su entera disposición. Como por arte de magia, el vestido negro se deslizó de su cuerpo y allí estaba ella en todo el esplendor de su blanca desnudez; echó mano al velo que estaba enrollado alrededor de su frente, cabeza y cuello, y con un maravilloso movimiento circular lo desató. El velo cayó al suelo

y su oscuro cabello descendió sobre los hombros, el pecho y la espalda, si bien antes de que Fridolin pudiera captar la imagen de su rostro, fue agarrado por unos brazos irresistibles, arrancado y empujado hacia la puerta (Schnitzler, 2021: 70).

La cita de arriba resulta profundamente interesante ya que permite apreciar la actitud irónica y juguetona de Schnitzler: a pesar de estar en el ámbito de la fantasía, donde lo imposible y lo irreal se vuelven realidad, el protagonista no puede admirar el rostro de su heroína, como si fuese una verdad perteneciente a un ámbito al que el ser humano nunca podrá acceder: “Schnitzler was dubious as to the possibility of ascertaining truth.[...] There was only one great and terrible and incomprehensible reality: death. For Schnitzler, reality was encompassed in three words: illusion, mortality and futility” (Reichert, 1963: 96).

Desde ese punto, el resto de la novela se desarrolla a partir de la búsqueda frenética de Fridolin para reencontrarse con esta mujer extraña y heroica. Impulsado por una fuerza ajena, poderosa y desconocida, regresa a su hogar después de su nocturna odisea onírica, dudando acerca de la factibilidad de las aventuras experimentadas:

¿No tendría fiebre? ¿No sería que en ese momento estaba ya en casa, en la cama, y todo lo que pensaba que había experimentado no había sido más que un delirio? Fridolin abrió los ojos lo más que pudo, se frotó la frente y las mejillas y se buscó el pulso. No lo tenía acelerado. Todo estaba bien. Estaba completamente despierto (Schnitzler, 2021: 75-76).

Antes de concluir esta breve disertación sobre las imágenes de lo siniestro en *Relato soñado*, se analizarán otras dos cuestiones esenciales para la interpretación de la obra. Primero, el sueño que tiene Albertine mientras su esposo pasa toda la noche errando por la ciudad. En la narración onírica de su sueño se aprecian los deseos ocultos y desconocidos de Albertine; en un primer momento, los protagonistas se encuentran en un idilio paradisiaco, enmarcado por un profundo y purísimo amor, imposible de existir en el plano consciente:

Pero así como ese sentimiento anterior de horror y vergüenza fue mucho más allá de todo lo imaginable en la vida de vigilia, ciertamente no hay nada en nuestra existencia consciente que iguale la relajación, la libertad, la felicidad que ahora sentía en el sueño. Y nunca dejé de pensar en ti ni por un momento (Schnitzler, 2021: 84).

Sin embargo, esta primera impresión cambia de repente. La princesa de aquel reino maravilloso es rechazada, en palabras de Albertine, por la absurda fidelidad de Fridolin, quien sacrifica su vida con tal de mantener impoluta su relación marital. De nuevo, en la novela aparece una imagen de reminiscencia cristiana para enmarcar el motivo del sacrificio:

Era si querías ser su esposo y príncipe del país. Y cuando te negaste de nuevo, desapareció de repente, pero al mismo tiempo vi que erigía una cruz para ti; no en el patio, no, en el prado infinito, sembrado de flores, donde yo descansaba en los brazos de un amante, entre todos los demás amantes [...]. Entonces deseé que al menos escucharas mi risa, especialmente mientras te crucificaban. Y así fue como me reí, tan estridente y fuertemente como pude. Esa fue la risa, Fridolin, con la que me desperté (Schnitzler, 2021: 86-87).

El sueño de Albertine revela algo oscuro, siniestro y desagradable: sus anhelos de cometer adulterio. El protagonista encuentra esto tan distinto a la mujer ideal y misteriosa que se sacrificó por él, que sale de casa para tratar de encontrarla, acometiendo una fría venganza por el adulterio de su esposa.¹⁴ Sin embargo, cuando regresa durante el día a los espacios de la noche fantástica anterior, encuentra todo cambiado, lo cual provoca en el personaje una intensa duda sobre la realidad de lo vivido. Además, la perspectiva desde la cual el receptor presencia todos los sucesos de la novela es la de Fridolin, por lo que su confusión también embarga al lector:

Por ejemplo, ¿cuándo se vuelve de los sueños? Por supuesto, uno recuerda... pero ciertamente hay sueños que uno olvida por completo y de los cuales no queda nada más que un misterioso estado de ánimo, una misteriosa somnolencia. O solo se lo recuerda más tarde, mucho más tarde, y ya no se sabe si ha experimentado algo o solo se ha soñado. ¡Solo...solo...! (Schnitzler, 2021: 105).

Por último, se debe estudiar la escena del depósito de cadáveres. Después de su viaje diurno, desengañado, Fridolin termina en el depósito de cadáveres, pues leyó en el periódico la noticia acerca del asesinato, en extrañas circunstancias, de una misteriosa mujer de alcurnia. Él considera que esta víctima podría ser su amada nocturna, asesinada por la sombría secta del baile de máscaras. Agregado a esto, cobra conciencia de la identidad de la mujer y, desde las profundidades del inconsciente, se le presenta el rostro de Albertine

unido al cuerpo desnudo de la mujer fantasmal: “Sí, es más, solo ahora se dio cuenta con un estremecimiento de que era su esposa la que había tenido ante sus ojos como la mujer que estaba buscando” (Schnitzler, 2021: 113). Esto puede interpretarse como la difuminación total de los límites entre realidad y fantasía: el rostro de Albertine se une al cuerpo fantástico.

Cuando Fridolin se enfrenta a la mujer anónima fallecida, a quien casi besa, arrebatado por un impulso de amor mórbido y lúgubre, se llega a la cumbre de los motivos fundamentales del texto de Schnitzler. Por un lado, como consecuencia de la imagen del cadáver, se aprecia la estrecha relación dialógica entre la muerte y el deseo, únicas verdades absolutas para el escritor vienés: “Schnitzler said that he wrote of timeless topics, of love and death. These indeed are the core of his work, —with multifaceted variations such as befits an imaginative mind” (Foltin, 1963: 38). Asimismo, la imagen del cadáver lleva al extremo la ambigüedad del juego literario entre realidad y fantasía, representado de forma metafórica a partir de los juegos entre la sombra y la luz de la linterna eléctrica:

Y de nuevo colocó suavemente la cabeza sobre la mesa y dejó vagar la mirada por el cadáver, guiado por el resplandor errante de la linterna eléctrica. ¿Era su cuerpo, el maravilloso y espléndido cuerpo que tan dolorosamente anhelaba ayer? [...] Todo esto fue desapareciendo en la oscuridad a medida que el cono de luz de la linterna eléctrica cubría el camino de regreso a distinta velocidad hasta que finalmente se posó temblando sobre el pálido rostro. Sin quererlo, como forzado y guiado por una fuerza invisible, Fridolin tocó la frente, las mejillas, los hombros, los brazos de la difunta con ambas manos; luego entrelazó sus dedos con los de la muerta como en un juego de amor, y rígidos como estaban, le pareció como si quisieran moverse para agarrar los suyos. Sí, le pareció como si una distante mirada sin color se dirigiera hacia la suya, bajo los párpados medio cerrados; y como atraído mágicamente, se inclinó hacia ella (Schnitzler, 2021: 118-119).

Este juego de ambigüedad queda inconcluso al final de la obra. En el último diálogo de la novela, entablado por los esposos, la verdad continúa siendo relativa, al preguntarse si se encuentra en la realidad o en los terrenos de la fantasía, del sueño. Dicha cuestión no obtiene respuesta clara, pues el ser humano es incapaz de aprehenderla, y esa será una incertidumbre constante en el futuro del matrimonio:

—Estar agradecidos al destino; creo que hemos salido indemnes de todas esas aventuras, las reales y las soñadas. —¿Estás segura de ello? —preguntó él—. Tan segura

como presiento que ni la realidad de una noche, ni siquiera la realidad de toda una vida humana pueda significar su verdad más íntima. —Y ningún sueño —suspiró él suavemente— es completamente un sueño. Ella tomó su cabeza con ambas manos y la apretó íntimamente contra su pecho. —Ahora estamos bien despiertos —dijo— para largo tiempo (Schnitzler, 2021: 125).

Conclusiones

A lo largo del presente artículo, siguiendo las peripecias del protagonista de la novela, se demostró cómo Schnitzler representa literariamente lo siniestro en algunas imágenes, metáforas o metonimias del relato. Dicho concepto también aparece en el espacio en el que se desarrolla la obra y en las vivencias de los personajes, con lo que se muestra su importancia para el estudio de *Relato soñado*. Se enfatizaron los acontecimientos y las escenas del primer viaje nocturno de Fridolin, pues se estima que en esta travesía se encuentran los ejemplos más lúcidos y claros.

Es interesante que tanto Fridolin como Albertine experimentan un viaje onírico durante esa noche fantasmagórica. El primero realiza una travesía física, mientras la segunda viaja a partir del sueño. En ambos movimientos se encuentran las fijaciones inconscientes, siniestras, de los dos. Como se mencionó, Fridolin termina en el depósito de cadáveres, espacio en donde se enfrenta a su deseo más oculto e insospechado: una mujer dispuesta a morir por él. Esto se simboliza en el cuerpo sin vida, el cual vincula a Albertine con la extraña mujer del baile de máscaras, en una imagen que manifiesta a la perfección la unión entre Eros y Tánatos, motivo esencial de la obra de Schnitzler. Por su parte, la protagonista sueña con la muerte de Fridolin, quien se sacrifica con tal de mantener su fidelidad sin mancillar, y es martirizado en la cruz cristiana mientras ella le es infiel, una infidelidad desbordada, en la que aparece el deseo de él a través de la provocación de los celos.

Esta disertación es solamente una muestra de cómo se puede analizar una de las novelas de Arthur Schnitzler a partir de la aplicación de la terminología freudiana o psicoanalítica, en este caso, el concepto teórico de lo siniestro. Aunque no es extraño en el ámbito de la germanística, este proyecto conlleva una dosis de novedad y aportación científica en el área de los estudios literarios en castellano y en inglés, ya que desde estas lenguas, el trabajo del escritor vienés se ha tratado en menor medida; por ello la bibliografía disponible resulta insuficiente. Se concluye este trabajo esperando que, en el futuro, a esta investigación la sucedan otras enfocadas en recuperar y reinterpretar la obra de un escritor tan clásico y canónico como Arthur Schnitzler.

Referencias

01. Chevalier, J. y A. Gheerbrant (1969). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
02. Cifre, P. (2016). "Tensiones entre literatura y psicoanálisis. Los recelos de Freud frente a su 'doble', Arthur Schnitzler". *Tropelías*, núm. 25, pp. 147-158.
03. De la Rica Aranguren, Á. (2006). "Sobre Arthur Schnitzler y la novela soñada". *Revisiones: revista de crítica cultural*, núm. 2, España, Universidad de Navarra, pp. 91-100.
04. Deleyto, C. (2005). "De máscaras, puntos de vista y fantasías sexuales, relato soñado y Eyes Wide Shut". *El cuento en red: estudios sobre la ficción breve*, núm. 12, otoño, pp. 67-75.
05. Ehlert, K. (1991). *Historia de la literatura alemana*. Madrid: Cátedra.
06. Foltin, L. (1963). "The Meaning of Death in Schnitzler's Work". En Reichert, H. y H. Salinger (eds.). *Studies in Arthur Schnitzler* (pp. 35-44). Carolina del Norte: University of North Carolina Press.
07. Freud, S. (2008). *Lo siniestro*. Barcelona: Olañeta.
08. Kolkenbrock, M. (2018). *Stereotype and Destiny in Arthur Schnitzler's Prose: Five Psycho-Sociological Readings*. Nueva York: Bloomsbury.
09. Modern, R. (1972). *Historia de la literatura alemana*. México: FCE.
10. Muñoz Arteaga, V. (2008). "Crisis del pensamiento en la literatura occidental". *Arte, individuo y sociedad*, núm. 20, España, Universidad Complutense de Madrid, pp.95-106.
11. Reichert, H. (1963). "Nietzsche and Schnitzler". En Reichert, H. y H. Salinger (eds.). *Studies in Arthur Schnitzler* (pp. 95-107). California del Norte: University of North Carolina Press.
12. Spector, R. (1963). "Observations on Schnitzler's Narrative Techniques in the short Novel". En Reichert, H. y H. Salinger (eds.). *Studies in Arthur Schnitzler* (pp. 109-116). Chapel Hill: University of North Carolina Press.
13. Schnitzler, A. (2021). *Relato soñado*. Madrid: Alianza.
14. Trías, E. (1982). *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Seix Barral.

Notas

- ¹ Profundizando sobre esta asunto, De la Rica (2006: 92) dice que: "Schnitzler es uno de los grandes retratistas del *finis Austriae* y de los cambios que se produjeron en una determinada época en una o en varias clases sociales. Refleja admirablemente el ocaso de la aristocracia habsbúrgica, con todo su cortejo de miseria monetaria y moral, y la aparición simultánea de una clase burguesa ambiciosa, *snob* y falsamente cosmopolita".
- ² Acerca de este punto, Foltin (1963: 35) explica: "In the popular image the name of Arthur Schnitzler immediately conjures up visions of old Vienna prior to World War I, the gay metropolis with its dashing lieutenants of the Imperial Army, its fashionably dressed ladies of high society, and their counterparts [...] who live in the suburbs in modest dwelling and who are as refreshing as the rain-washed lilac bushes in their gardens [...] subsequently another trend followed in Schnitzler-criticism which might be called, for lack of a better name, psychologism".

- ³ De la Rica (2006: 97) hace la siguiente puntualización: “Esta dialéctica entre unidad y multiplicidad, fidelidad y ruptura, avance y retorno, es lo que marca el eje narrativo con la larga salida nocturna del marido que finalmente volverá describiendo el mismo círculo que Ulises hacia el tálamo matrimonial [...] empujado por el deseo, Fridolin ha terminado en medio de lo siniestro”.
- ⁴ Freud (2008: 23-24) define el concepto del doble de la siguiente manera: “Aparición de personas que a causa de su figura igual deben ser consideradas idénticas [...] en este se desarrolla paulatinamente una instancia particular que se opone al resto del yo, que sirve a la autoobservación y a la autocrítica, que cumple la función de censura psíquica, y que nuestra consciencia conoce como *conciencia*”.
- ⁵ Sobre la repetición compulsiva, Freud (2008: 26) explica que: “*la actividad psíquica inconsciente está dominada por un automatismo o impulso de repetición [...] inherente, con toda probabilidad, a la esencia misma de los instintos, provisto de poderío suficiente para sobreponerse al principio del placer*”.
- ⁶ Esta idea será fundamental para el presente trabajo por las temáticas que Schnitzler explota en su novela, ya que representa: “que lo siniestro se da, frecuente y fácilmente, cuando se desvanecen los límites entre fantasía y realidad; cuando lo que habíamos tenido por fantástico aparece ante nosotros como real; cuando un símbolo asume el lugar y la importancia de lo simbolizado” (Freud, 2008: 30).
- ⁷ Eugenio Triás lleva a cabo una lectura e interpretación filosófica profunda del texto *Das Unheimliche* de Freud, y llega a las siguientes conclusiones: “Produce, pues, el sentimiento de lo siniestro la realización de un deseo escondido, íntimo y prohibido. Siniestro es un deseo entretenido en la fantasía inconsciente que comparece en lo real; es la verificación de una fantasía formulada como deseo, si bien temida. En el intersticio entre ese deseo y ese temor se cobija lo siniestro potencial, que al efectuarse se torna siniestro efectivo. *Lo fantástico encarnado*: tal podría ser la fórmula definitoria de lo siniestro” (1982: 35-36).
- ⁸ Siguiendo las ideas kantianas, el límite del efecto estético es el asco, lo repugnante, por lo que lo siniestro no se puede mostrar de manera directa y transparente en la obra artística: “Tras las cortinas está el vacío, la nada primordial, el abismo que sube e inunda la superficie (abismo es la morada de Satanás). Tras la cortina hay imágenes que no se pueden soportar, en las cuales se articulan ante el ojo alucinado del vidente visiones de castración, canibalismo, despedazamiento y muerte, presencias donde lo repugnante, el asco, ese límite a lo estético trazado por la *Crítica* kantiana, irrumpen en toda su espléndida promiscuidad de oralidad y excremento. Ese agujero ontológico queda así poblado de telarañas de imagen que muestran ante el ojo atónito, retornado a sus primeros balbuceos visuales, las más horribles y espeluznantes devoraciones, amputaciones y despellejamientos (Triás, 1982: 42-43).
- ⁹ En la presente obra de Schnitzler la máscara carnavalesca revela tendencias o conductas moralmente inferiores (como lo sería el adulterio), “satánicas”, “demoniacas”, en suma, siniestras por ser inconscientes y ocultas, por formar parte del ámbito de lo desconocido y secreto: “la máscara exterioriza a veces también las tendencias demoníacas [...] es sobre todo en las máscaras carnavalescas donde el aspecto

inferior, satánico, se manifiesta [...] no esconde, sino que revela por el contrario tendencias inferiores que trata de poner en fuga” (Chevalier y Gheerbrant, 1968: 1687).

- ¹⁰ Para sustentar esta idea es necesario recuperar la definición simbólica de esta: “entrar en la noche es volver a lo indeterminado, donde se mezclan pesadillas y monstruos, las ideas negras. Es la imagen de lo inconsciente, lo cual se libera en el sueño nocturno” (Chevalier y Gheerbrant, 1969: 1831).
- ¹¹ El nombre de la prostituta, Mizzi, se tradujo del alemán *Missy*, palabra que significa ‘Señorita’, cuestión sumamente interesante, pues la prostituta se convierte en *señorita* bajo el marco de la noche fantástica.
- ¹² La traducción del alemán del nombre de Nachtigall sería ‘ruiseñor’. Simbólicamente, el ruiseñor “es el mago que hace olvidar los peligros del día [...] muestra de manera conmovedora, en todos los sentimientos que suscita, el lazo íntimo entre el amor y la muerte” (Chevalier y Gheerbrant, 1969: 2185).
- ¹³ En cierto punto, esta misteriosa mujer afirma lo siguiente: “-No se vuelva hacia mí. Todavía está tiempo de irse. Usted no pertenece a esto. Si le descubren, lo va a pasar mal” (Schnitzler, 2021: 59).
- ¹⁴ La siguiente cita es esclarecedora sobre este punto, pues refleja las conclusiones de Fridolin sobre Albertine: “Todas son iguales- pensó con amargura-, y Albertine es como todas, la peor de todas. Me separaré de ella. Nuestra relación nunca volverá a recomponerse” (Schnitzler, 2021: 95).

RAFAEL MAZÓN ONTIVEROS: Graduado con mención honorífica en la licenciatura en Letras Latinoamericanas de la Facultad de Humanidades de la Uaemex, con el proyecto de investigación “La tragedia del Sísifo existencialista: estudio comparativo entre *El túnel* de Ernesto Sábato y *El extranjero* de Albert Camus”, fue becario del proyecto “El retrato literario en la España del siglo xv como parte de la representación funeraria”, y colaboró en el proyecto “El hombre ante su destino y recursos narrativos en cuentos selectos de Jorge Luis Borges”. Ha participado en diversos coloquios y congresos, y publicado diversos artículos académicos sobre estudios literarios. Actualmente realiza el máster en Estudios Literarios en la Universidad Complutense de Madrid.

Binarismo en tres novelas latinoamericanas: amor, erotismo y el ejercicio de lo femenino

*Binarism in three Latin American novels: love,
eroticism and the exercise of femininity*

Maricarmen Esquivel Colín*

Resumen: En este artículo se analiza la construcción social del género pensado como una serie de prácticas para ejercer la feminidad o la masculinidad. Los personajes de las novelas latinoamericanas que aquí se estudian se ajustan al modelo binario del género y se identifican como mujeres con todos los modos de actuación que se aplican a lo femenino. Se entiende entonces el género como una serie de actos aprendidos cuya significación se extiende más allá de la biología y el ejercicio de la sexualidad.

Palabras clave: Género, Binarismo, Transgénero, Literatura latinoamericana.

***Abstract:** This article analyzes the social construction of gender as a series of acts that can be put into practice to exercise the femininity or the masculinity. The characters in the Latin American novels studied here accept the binary gender models and identify themselves as women with all the acts that can apply to the feminine way. Gender is then understood as a series of learned acts which significance extends beyond biology and the exercise of sexuality.*

***Keywords:** Gender, Binarism, Transgender, Latin American Literature.*

* **Universidad Autónoma del Estado de México, México, maryuaemex@gmail.com**

Introducción

Saberse mujer es muy diferente a ser una mujer cisgénero, lo cual se aprecia al analizar el ejercicio de lo femenino en tres novelas latinoamericanas del siglo XX: *El beso de la mujer araña* de Manuel Puig, *Diablo Guardián* de Xavier Velasco y *Sirena Selena vestida de pena* de Mayra Santos-Febres. En estas novelas, los personajes despliegan una sexualidad asumida como femenina y usan las coreografías del género como herramienta para sobrevivir en un mundo patriarcal; ser mujer, entonces, es un arma que usan para defenderse y sobrevivir, pero al mismo tiempo las mantiene en constante desventaja.¹ La coreografía del género se entiende como los modos en que se manifiestan lo masculino y lo femenino, la actuación que implica ser hombre o ser mujer:

Los estudios de género han dejado entrever que los códigos, significaciones y representaciones, tanto del hombre como de la mujer son producto de la cultura: los ámbitos, los espacios y las prácticas son asignados diferencial y asimétricamente a partir de los roles sexuales asignados por el género, vistos estos como algo inmanente, natural, característico del sexo tanto masculino como femenino (Ferreira, 2009: 58).

A lo largo de este trabajo se retoma la hibridez entre lo femenino y la naturaleza animal de la araña, la pantera, la serpiente o la sirena en las novelas mencionadas.² Se tomaron como referencia diccionarios de símbolos, bestiarios y manuales de zoología, los cuales amplían la idea de la coreografía de lo femenino a partir de las características simbólicas de los animales que se asocian con las armas seductoras de una mujer.

Para comprender el simbolismo que encarna Molina como una mujer araña se consultó el artículo de Dolores Morales Muñoz (1996), “El simbolismo animal en la cultura medieval”, y el bestiario de Daniel Nesquens (2001), *Hasta (casi) 100 bichos*, con la intención de conocer más acerca de la naturaleza arácnida. Por otro lado, se encontró en *Bestiario femenino. Una colección de animales actuando como espejos de distintas conductas de la mujer en su entorno*, de Ana Luisa Martínez (2012: 52), una pertinente definición de la mujer pantera:

Los felinos son la representación del poder. Y de todos los felinos, a mí me parece que la pantera es la combinación más cercana al poder que la mujer maneja. O tal vez, debería decir al manejo del poder que le ha sido enseñado a la mujer, porque en realidad no es el auténtico poder femenino. Me refiero a la seducción manipuladora.

Para el caso de la sirena como símbolo, se consultó *Bestiario medieval* de Ignacio Malaxecheverría (1999), *Nuevo inventario de criaturas fantásticas* de Rosa Gómez Aquino (2017) y *Criaturas mitológicas* de Rafael López Borrego (2020). Para la escritura de este artículo resultó muy productiva la consulta de *Todos los monstruos de la tierra. Bestiarios del cine y la literatura* de Adriano Messias (2020), en el que se retoma la idea de la mujer como un monstruo o una criatura híbrida, mitad humano, mitad animal.

La coreografía del género se presenta como un disfraz que se usa para entrar en sintonía con el paradigma, es “el rito ancestral del payaso: mejillas rojas y boca de color” (Galván, 1982: 73). De eso habla Kyra Galván en el poema “Contradicciones ideológicas al lavar un plato”, donde explora las diferencias entre los hombres y las mujeres en sus modos de representación:

Se dice que las mujeres débiles / que los hombres fuertes.
Sí, y nuestras razas tan distintas.
Nuestros sexos tan diversamente complementarios.
Yin y Yang.
La otra parte es el misterio que nunca desnudaremos.
Nunca podré saber —y lo quisiera—
qué se siente estar enfundada en un cuerpo masculino
y ellos no sabrán lo que es olerse a mujer
tener cólicos y jaquecas y
todas esas prendas que solemos usar (Galván, 1982: 74).

La coreografía del género es el rito, el disfraz, las fajas, los maquillajes, los cuidados ademanes, la voz, las miradas, todas las redes y todas las estrategias que las mujeres de estas novelas ponen en movimiento para existir. Marcela Lagarde (1996) afirma que el mundo está organizado *patriarcalmente* y, en esa estructura, el género impone los límites del *ser en el mundo* para todos los integrantes de la comunidad; apunta, además, la relación entre sexualidad y género, donde la primera “es el referente de la organización genérica de la sociedad [...]”. La sexualidad, materia del género, es el conjunto de experiencias humanas atribuidas al sexo y definidos por la diferencia sexual y la significación que de ella se hace” (Lagarde, 1996: 360), es decir, se denomina la identidad sexual y el rol a desempeñar de acuerdo a los genitales.

Los personajes de las novelas analizadas labran su propio destino, fuera de las rígidas normas del patriarcado, para lo cual usan las mismas armas del poder femenino

establecidas para el género. En opinión de Nattie Golubov (2012: 55), “los conceptos de género estructuran la percepción y la organización material y simbólica de toda la vida social”; al asumir los códigos del binarismo, los personajes deben ajustarse a las exigencias del rol que interpretan, por ello son mujeres en toda regla. Gracias a esta feminidad impostada, son libres de expresarse como lo que son en realidad.

El beso de la mujer araña

En *El beso de la mujer araña* (1976), Manuel Puig presenta a Luis Alberto Molina, un homosexual condenado a ocho años de reclusión por el delito de corrupción de menores; este convive en el espacio de la prisión con un preso político llamado Valentín Arregui Paz. En la celda se crea un sistema de convivencia que emula la imposición binaria del género, porque Molina se asume y actúa como mujer, mientras que Valentín lo hace como hombre. La relación entre ambos por lo general es amistosa; Molina se encarga de entretener a su compañero narrándole películas, lo cuida y lo atiende cuando se enferma; sin embargo, este llega a tener algunos arranques de ira, en un intento de mantener la distancia que él considera que debe existir entre dos hombres.

Tanto la masculinidad de uno como la feminidad del otro es impostada, la aprendieron de lo que es socialmente aceptado; Nuria Varela (2008: 277) comenta esa masculinidad tradicional y la explica como “una constelación de valores, creencias, actitudes y conductas que persiguen el poder y autoridad sobre las personas que considera más débiles”, es decir, las mujeres, a quienes a menudo se les somete de manera violenta:

la masculinidad androcéntrica es una forma de relacionarse y supone un manejo del poder que mantiene las desigualdades existentes entre hombres y mujeres en el ámbito personal, económico, político y social. Esta concepción masculina del mundo está sustentada en mitos patriarcales basados en la supremacía masculina y la disponibilidad femenina (Varela, 2008: 277).

Lo interesante de la relación entre los presos resulta de la trampa que la dirección del penal dispone para conseguir información que condene a Valentín. Molina saboteará esos intentos, para proteger a su compañero, incluso sacrifica su propia libertad, afirmando aún más el papel de abnegación, que se asocia con lo femenino.

Molina no solo tiene una preferencia homosexual, sino que se identifica como mujer y busca representar dicho rol de género, esto resulta evidente al analizar las películas que

narra. Estas están llenas de mujeres que luchan por amor o por afianzar su identidad aun cuando les cueste la vida. Molina se identifica con las protagonistas de esas películas y de ahí también alimenta su idea de la feminidad. Cuando Valentín le pregunta con qué personaje se identifica, Molina responde sin titubear: “Con Irena, qué te creés. Es la protagonista, pedazo de pavo. Yo siempre con la heroína” (Puig, 1981: 31).

El ideal de mujer que sigue Molina no se aleja del que impone la misma sociedad que lo encarceló por sus *desviaciones*; él es dócil y servicial, se maneja en la celda como una esposa lo haría en su hogar, administra los víveres, lava las sábanas y cocina para Valentín, aunque este no siempre recibe esas atenciones de buena manera:

—Y ahora... abrimos el paquetito secreto... que te tenía escondido... con una cosa muy rica... para acompañar el té... ¡budín inglés!

—No, gracias, no quiero.

—Que no vas a querer... Y el agua ya hierve. Pedí puerta y volvé rápido, que ya está el agua.

—No me digas lo que tengo que hacer, por favor...

—Pero, che, dejame que te mime un poco...

—¡Basta!... carajo!!!

—Estás loco... ¿qué tiene de malo?

—¡¡¡Callate!!! (Puig, 1981: 197).

Molina se asume mujer y se comporta como el estereotipo lo indica: es sumisa, suave, delicada y abnegada; dentro de la celda despliega sus armas de seducción tal como deben hacerlo aquellas que, afuera, en la sociedad, quieren conseguir marido. Molina procura que Valentín esté cómodo, protegido y bien alimentado; administra los víveres que él mismo consigue e incluso se mantiene pasivo cuando Valentín pierde la paciencia y se torna agresivo. A pesar de las constantes críticas, Molina tiene muy claro su rol y lo representa orgulloso:

Sí, claro. Y ahora te tengo que aguantar que me digas lo que dicen todos.

—A ver... ¿qué te voy a decir?

—Todos igual, me vienen con lo mismo ¡siempre!

—¿Qué?

—Que de chico me mimaron demasiado y por eso soy así, pero que siempre se puede uno enderezar; y que lo que me conviene es una mujer, porque la mujer es lo mejor que

hay. Sí, y eso les contesto... ¡regio!, ¡de acuerdo!, ya que las mujeres son lo mejor que hay... yo quiero ser mujer. Así que ahórrame de escuchar consejos, porque yo sé lo que me pasa y lo tengo todo clarísimo en la cabeza (Puig, 1981: 25).

Lo curioso del personaje radica en que, más que el deseo de ser mujer, lo mueve el deseo de ser una señora burguesa, el estereotipo por excelencia. Se piensa en femenino en términos de la *normalidad* binaria, aunque evidentemente esa no sea una posibilidad para él, y al hacerlo se aliena más. Ahí es donde yace su conflicto:

—Pero qué lindo cuando una pareja se quiere toda la vida.

—¿A vos te gustaría eso?

—Es mi sueño.

—¿Y por qué te gustan los hombres entonces?

—Qué tiene que ver... Yo quisiera casarme con un hombre para toda la vida.

—¿Sos un señor burgués en el fondo, entonces?

—Una señora burguesa.

—Pero ¿no te das cuenta que todo eso es un engaño? Si fueras mujer no querrías eso.

—Yo estoy enamorado de un hombre maravilloso, y lo único que quisiera es vivir al lado de él toda la vida.

—Y como eso es imposible, porque si él es hombre querría una mujer, bueno, nunca te vas a poder desengañar (Puig, 1981:50).

Aunque en el ejercicio de su sexualidad prefiere a personas de su mismo sexo, Molina desprecia la condición de homosexual, pues se determina por el binarismo hombre/mujer. Por eso no resulta extraño que sus objetos amorosos sean siempre hombres heterosexuales con los que, en vano, busca formar una pareja *tradicional*:

—¿Y todos los homosexuales son así?

—No, hay otros que se enamoran entre ellos. Yo y mis amigas somos mujer. Esos jueguitos no nos gustan, esas son cosas de homosexuales. Nosotras somos mujeres normales que nos acostamos con hombres (Puig, 1981: 207).

Cuando Molina conoce a Gabriel, el mozo de un restaurante que solía frecuentar con sus amigas, desarrolla la fantasía de una relación amorosa heteronormativa que, por supuesto, no se concreta. Molina quiere tener un esposo, cuidar de él en esa extraña

combinación de madre y esposa que se exige de las mujeres; cuando se enamora, no puede evitar soñar con una vida de mujer *normal*:

De que viniera a vivir conmigo, con mi mamá y yo. Y ayudarlo y hacerlo estudiar. Y no ocuparme más que de él, todo el santo día nada más que pendiente de que tenga todo listo, su ropa, comprarle los libros, inscribirlo en los cursos, y poco a poco convencerlo de que lo que tiene que hacer es una cosa: no trabajar más. Y que yo le paso la plata mínima que le tiene que dar a la mujer para el mantenimiento del hijo, y que no piense más que en una cosa: en él mismo (Puig, 1981: 76).

En la celda, Molina entabla una relación con su compañero en la que el rol de género es evidente; Molina es una mujer que se comporta como madre, esposa y amante, además logra seducir a su hombre amado, quien, a pesar de no compartir la misma preferencia sexual, sucumbe al encanto. Puig muestra personajes estereotipo, sin embargo, el espacio cerrado de la cárcel les permite cuestionar brevemente las exigencias del género:

—¿Qué es ser hombre, para vos?

—Es muchas cosas, pero para mí... bueno, lo más lindo del hombre es eso, ser lindo, fuerte, pero sin hacer alharaca de fuerza, y que va avanzando seguro. Que camine seguro, como mi mozo, que hable sin miedo, que sepa lo que quiere, adónde va, sin miedo de nada.

—Es una idealización, un tipo así no existe (Puig, 1981: 69).

La prisión es un mundo aparte que no sigue las reglas de la sociedad, por lo tanto, los deseos ocultos afloran; para Valentín, en esa celda, “el sexo es la inocencia misma” (Puig, 1981: 224). Pero la libertad que les otorga la celda no es suficiente para romper el binarismo, por eso Molina jugará siempre el papel femenino. Valentín ve en la pasividad de Molina una forma de sometimiento que no es digna de un hombre y le pregunta a su compañero: “Si no tenés ningún tipo de inferioridad. ¿Por qué entonces, no se te ocurre ser... actuar como hombre? No te digo con mujeres si no te atraen. Pero con otro hombre” (Puig, 1981: 246). Al contrario, para Molina, esa sumisión es natural, es el comportamiento de mujer impuesto por el patriarcado: “Pero si un hombre... es mi marido, él tiene que mandar, para que se sienta bien. Eso es lo natural, porque él entonces... es el hombre de la casa” (Puig, 1981: 246). Valentín trata de aconsejar a su compañero, intenta convencerlo para que no actúe de forma afeminada, sumisa, pero el comportamiento de

Molina es parte de su actuación de mujer enamorada: “La gracia está en que cuando un hombre te abraza... le tengas un poco de miedo” (Puig, 1981: 247).

En la privacidad de la celda, los personajes experimentan una sexualidad no aceptada por la heteronormatividad, sin embargo, son incapaces de abandonar la representación de sus propios roles. Al finalizar la novela, Molina se sacrificará por amor, como la heroína de una película, y Valentín se aceptará envuelto en la red, no en la de la homosexualidad, sino en la de la mujer araña, que Molina tejó para él mientras estaban juntos:

—Tengo una curiosidad... ¿te daba mucha repulsión darme un beso?

—Uhhh... Debe haber sido de miedo que te convirtieras en pantera, como aquella de la primera película que me contaste.

—Yo no soy la mujer pantera.

—Es cierto, no sos la mujer pantera.

—Es muy triste ser mujer pantera, nadie la puede besar. Ni nada.

—Vos sos la mujer araña, que atrapa a los hombres en su tela.

—¡Qué lindo! Eso sí me gusta (Puig, 1981: 264-265).

En esta novela, Molina es la mujer araña que teje una red de comportamientos asociados a lo femenino para conseguir un hombre, pero también parece una sirena que, en lugar de entonar hermosas canciones, narra fabulosas películas. Esto no resulta extraño si se toma en cuenta la pauta que marca Jorge Luis Borges en su *Manual de zoología fantástica*, donde nos recuerda la naturaleza cambiante de las sirenas a partir de la hibridez histórica de sus representaciones: “A lo largo del tiempo, las sirenas cambian de forma” (Borges, 2010: 136). Aunque cambien de un historiador a otro o de una cultura a otra, la propiedad sirénica de la tentación se mantiene:

La Odisea refiere que las sirenas atraían y perdían a los navegantes y que Ulises, para oír su canto y no perecer, tapó con cera los oídos de los remeros y ordenó que lo sujetaran al mástil. Para tentarlo, las sirenas le ofrecieron el conocimiento de todas las cosas del mundo (Borges, 2010: 136).

Es evidente que las sirenas mitológicas reproducen el prejuicio que asocia a las mujeres con la tentación y el deseo, ante lo cual los marinos —los hombres— se encuentran indefensos. En las mujeres, entonces, siempre estará implícita la idea de una monstruosidad acechante.

Diablo Guardián

En *Diablo Guardián* (2012), Xavier Velasco presenta una voz femenina cuya ideología es que una mujer puede dominar el mundo con sus atributos físicos y su sexualidad. La obra se divide en dos partes, una en la que Pig, la voz masculina, relata su vida desde su niñez hasta el momento en que conoce a la misteriosa Rosalba, y otra en la que Violetta cuenta su verdadera historia con la intención de que Pig la convierta en una novela. La narración de Violetta es la más extensa; se trata de una especie de confesión en la que, desde una voz que exagera la coreografía de lo femenino, se explica cómo una mujer puede conseguir aquello que se proponga siempre y cuando esté dispuesta a usar su cuerpo como moneda de cambio.

Violetta confiesa que a los quince años huyó de su casa después de robar poco más de cien mil dólares a sus padres. Su plan es cambiar de vida dejando atrás la identidad impuesta por su familia: Rosa del Alba o Rosalba; al abandonarla, su transformación estará completa y con ella se apartará de su núcleo familiar para convertirse en una mujer de su propia construcción, una que pueda ser *ofensivamente libre*.

Para Virginie Despentes (2007), esta libertad se manifiesta en el ejercicio de la sexualidad; en su *Teoría King Kong* reflexiona sobre lo femenino desde lo marginal, es decir, las mujeres que no cumplen el rol de género asignado. Habla de una feminidad excesiva, agresiva y escandalosa, con afirmaciones como “no siento ninguna vergüenza de no ser una tía buena” (Despentes, 2007: 8). Estas ayudan a explicar la concepción desde la que parte Velasco para construir un personaje como Violetta, una mujer que sabe aprovechar sus armas para asegurarse unas experiencias que socialmente le están prohibidas; ya que al ejercer la prostitución, no solo consigue dinero, sino que también asegura el disfrute de su sexualidad. Despentes señala el libre ejercicio de la sexualidad femenina, que podemos ver en la novela de Velasco; las mujeres que deciden prostituirse deben cargar un estigma, porque el sexo libre parece ser un territorio reservado al poder masculino:

Soy una chica, así que el territorio del sexo fuera de la pareja no me pertenece. La prostitución ocasional, con la posibilidad de elegir los clientes y los tipos de escenario, es también para una mujer una manera de echar un vistazo al lado del sexo sin sentimientos, de experimentar, sin tener que pretender que lo hace por puro placer y sin esperar beneficios sociales colaterales. Cuando se trabaja como puta, se sabe a lo que se viene, por cuánto, y mejor si además te lo pasas bien o si satisfaces tu curiosidad (Despentes, 2007: 60).

Persiguiendo esa libertad, con ayuda de su *alter ego*, Rosa del Alba logra ser ella misma, se forja una identidad con piezas que recoge de los prejuicios de su familia y los estereotipos de lo femenino. Para Rosa del Alba, Violetta aparece como una especie de destino, en este sentido, es muy importante recordar que su madre es quien la llama de esa forma por primera vez, nombra a la mujer que podría llegar a ser:

¿Cómo quieres que empiece? *Daddy had a little lamb*? Soy oveja, ya sé, mi destino es vivir entre el rebaño. Pero eso sí: primero negra que mestiza. Mis papás son ovejas mestizas, yo salí negra y con modales de cabra. Soy la vergüenza del rebaño, y en eso estamos más que correspondidos (Velasco, 2012: 21).

Tanto la voz narrativa femenina como la concepción de Violetta sobre sí misma están ancladas en una visión masculina y patriarcal. Las mujeres se dividen en función de los *servicios* que prestan a los hombres; estas burdas clasificaciones son los estereotipos desde los que Velasco construye a su *femme fatale* y con los que la diferencia de las *mujeres buenas*:

Mi papá quería que me llamara Guadalupe o Genoveva, que eran nombres de mujer buena. Pero mi mamá opinó que así solo se llaman las jodidas, y se empeñó en ponerme Violetta. Solo que luego apareció mi abuelo, que, igual que ellos tenía su teoría de los nombres, y dijo que Violetta era nombre de piruja. Creo que había visto una película, o a lo mejor fue solo por chingar a mi madre. No sé, el caso es que el papá de mi papá sugirió que me pusieran Rosalba, y ya al final en eso quedaron de acuerdo: Rosa del Alba. Pero mi mamá me llamaba a escondidas Violetta (Velasco, 2012: 21).

Violetta es el disfraz, la estrategia por la que Rosa del Alba puede ser la mujer que quiere ser, sin tener que ceñirse al rol de mujer buena, quizá porque desde el principio le dijeron que “las Violettas jamás se van al cielo” (Velasco, 2012: 22), quitándole así la presión por alcanzar las imposibles exigencias del género. Su madre apoya este pensamiento llamándola a escondidas por el nombre que no debe tener:

De chiquita veía a los otros niños saltar de la resbaladilla y me daba horror. Mi mamá me gritaba: *Salta, Rosalba*, y yo nada, a berrear. Pero un día se me acercó al oído y dijo: *Salta, Violetta*. Sabía que yo siempre decía que sí cuando me pedían las cosas por ese nombre (Velasco, 2012: 207).

Desde muy joven, Violetta aprende que puede sacar provecho de su belleza. Su primer experimento en el terreno de la seducción tiene como víctima al hijo del jardinero que trabaja en su casa. Violetta quiere desfalcarse el dinero de sus padres, pero sabe que no puede simplemente tomarlo: “Yo no podía robar, necesitaba los atentos servicios de otro ladrón” (Velasco, 2012: 62), entonces convence al jardinerito de hacerlo por ella: “Le decía: Es la prueba que exige la dama al caballero para poder confiarle los sagrados secretos de su cuerpo” (Velasco, 2012: 63). Así inicia su carrera como *femme fatale*, usa su cuerpo y el deseo que despierta para que los hombres hagan lo que ella necesita.

Violetta no tiene todo resuelto solo con su capacidad para manipular hombres; para ejecutar la coreografía del género hay que pensar, planear, aprender a fingir y adecuar el *performance* a la necesidad. La voz femenina de *Diablo guardián* deambula en los extremos de esta supuesta feminidad; va de la inocente niña de buena familia a la *femme fatale*; de la Rosa del Alba a la Violetta, cínica y manipuladora:

Porque yo no era nada más una vil encueratriz, también era empresaria. Había inventado un sistema de financiamiento tan bueno que ya ves, hasta el hijo del jardinero podía contratarlo [...]. Igual yo ya estaba convencida de moscamuertear a muerte. Que me llevarán a la cárcel si querían, yo no iba a confesar (Velasco, 2012: 62-66).

Ella sabe qué puede hacer con su cuerpo, lo que vale por ser mujer; en su confesión despliega una teoría mercadotécnica de lo que es capaz con sus atributos: “Los senos son como el dinero, ninguno acepta que los necesita, pero ninguno deja de pensar en ellos. Una mujer con el escote en su lugar tiene todas las armas para mover al mundo” (Velasco, 2021: 122). Para ella, la mercadotecnia y el sexo operan sobre las mismas leyes de trabajo, una mujer debe construirse como una marca, como un producto, de primera necesidad o de lujo, depende de cada una: “¿Tú qué crees: tenía yo vocación de puta o de publicista? Como tú me decías: no son dos, sino una sola vocación, solo que en diferentes ramas” (Velasco, 2012: 45).

Esa mujer se compra la vida que quiere y paga con su cuerpo. Es un intercambio simple; no busca marido ni cumplir el rol femenino asignado por la sociedad, solo busca al *mejor postor*. Violetta se valora mucho, busca alejarse de un destino de mediocridad que le espera en México como mujer de clase media, por eso se va a Nueva York a buscar la vida de lujos que ella cree que se merece. No quiere ser madre ni esposa, desea dinero y libertad; todo el tiempo se burla de las conformistas, de las esposas de sus clientes, de las señoras abnegadas y de las que se contentan con un solo lado del espectro.

Violetta se asume a sí misma como su propio proveedor, para ella, ser una coatlicue es sinónimo de la mujer mexicana jodida y esclavizada, la que no tiene más salida que casarse para cambiar de amo, repitiendo un destino del que nunca podrá ser orquestadora: “Con mis papás me miraba en el suelo: jodida por los siglos de los siglos, condenada a vivir como coatlicue. Por eso, apenas me escapé con su dinero, dije: *prohibidas las quejas*” (Velasco, 2012: 146), lo contrario será entonces ser dueña de sí misma, de su cuerpo y de su propia vida:

El escote habla para distraer al enemigo. Una tiene que maniobrar, mover sus fichas, pedir las cosas de manera que no puedan negárselas. Quinientos *bucks* en México hacen maravillas, pero un escote puede hacer milagros. Yo no tenía la culpa que a los hombres les gustara confundir brasieres con altares (Velasco, 2012: 372).

Violetta entiende a la perfección el poder del cuerpo femenino, las armas con las que se domina el mundo, siempre y cuando se esté dispuesta a ensuciar un poquito el honor, saber que se cambia un bien por otro; es una transacción, un asunto de negocios: “No te voy a decir que supiera cuidar mi virtud, más bien lo que sabía era ponerle precio” (Velasco, 2012: 503). Sin embargo, para completar el *performance* de la *femme fatale* hace falta más que poner el cuerpo; hay que vestirlo, adornarlo, prepararlo para la función: “Para qué sirve el maquillaje, si no para hacer trampas. La ropa, los cosméticos, las palabras, los gestos, los abrazos, los besos: puras herramientas para engañar” (Velasco, 2012: 266).

Al igual que Molina, Violetta sabe que ser mujer es una actuación, porque el género es un artificio con sus propios códigos y reglas. Lo que para Molina son comportamientos naturales, para Violetta son recursos:

Si vendes ilusiones consigues lo que quieras, la onda es que dejes al cliente contento. Les des lo que les des, nunca tienen bastante. Se hacen adictos antes del tercer cariñito. El chiste está en saberlos elegir, porque si te equivocas puedes meterte en broncas espantosas (Velasco, 2012: 244).

Una mujer es una creación en sí misma, aunque lo masculino también tiene sus códigos, lo femenino es casi un arte, un arte del engaño, como lo demostró Molina, hay que tejer una red para que la presa caiga. Para ser mujer hay que actuar de forma constante:

Si ves las manos de una mujer igual te llevas una idea, pero lo más probable es que estén actuando algún papel. Las tres, sus manos y ella, ¿ajá? Las manos de los hombres no saben usar máscaras. Los hombres ponen duras las facciones hasta para sentirse guapos, pero las manos siempre los delatan (Velasco, 2012: 118).

Como la mayoría de las mujeres, Violetta tiene pocas opciones, puede elegir entre casarse y convertirse en su madre o irse de puta. Escoge la segunda, porque en su limitada visión es mejor ser la *femme fatale* que la coatlicue del cuento. Ella desprecia el rol asignado tradicionalmente a las mujeres, desprecia a su madre, a sus tías y a sus compañeras de la escuela de secretariado, por eso escoge el camino que se aleja más de lo convencional: “Porque una cosa sí: yo quería ser lo peor, pero por gusto. Eso de hacerme puta por necesidad me parecía no sé, inaceptable” (Velasco, 2012: 81).

La búsqueda de Violetta, sin embargo, la sume en la miseria, la convierte en objeto de explotación para tipos como Nefastófeles, que ven la oportunidad de aprovecharse de los atributos que ella vende: “Él no pensaba: *Esos senos podrían alguna vez ser míos*, sino: *Un día esas tetas van a mantenerme*. Pensaba en ordeñarme, nada más” (Velasco, 2012: 285). Nefastófeles encarna la corrupción moral y la violencia masculinas, su apodo da cuenta de su función en la novela, es una mezcla entre nefasto y Mefistófeles; es un demonio mediocre, ridículo, capaz de destruir la vida de quien se cruza en su camino, es el padrote, el traficante y el mantenido. Somete a Violetta con mentiras y malos tratos, hasta que ella decide escapar de él e intenta rehacer su vida, sin saber que ese demonio no dejará de perseguirla:

Si a él lo hubiera tratado como a todos, nunca se habría convertido en Nefastófeles. No para mí, de menos. Pero se me ocurrió tratarlo como gente, contarle cosas ciertas, llamarlo por su nombre. Abrirles las ventanas y las puertas a los buitres. Nefastófeles era menos gente que el más patán de todos mis mariditos, y creo que te miento si te digo que nunca me di cuenta. Puede que lo haya descubierto desde el instante en que se disculpó por romperme la falda, pero ya ves que a mí los cerdos se me dan (Velasco, 2012: 291).

Con todo, Violetta asume orgullosa su destino de *mujer serpiente*, porque, a pesar de todo, sabe que ser ese híbrido fenómeno de circo es el precio que tiene que pagar si quiere vivir libre: “Yo tenía una puta suerte de Mujer Serpiente. ¿Por qué está usted así, Mujer Serpiente? Por haber desobedecido y desfalcado a mis padres” (Velasco, 2012: 292). De la misma forma que Molina, Violetta acepta su destino de mujer-algo, así inicia la construcción de sí misma, tal como lo quiere.

Sirena Selenia vestida de pena

En esta novela, Maira Santos-Febres (2016) narra el inicio de la transformación de Sirena, un jovencito gay que, al morir su abuela, tiene que prostituirse para sobrevivir en las calles de San Juan, Puerto Rico. Una noche conoce a Martha Divine, la *drag queen* dueña del bar El Danubio Azul. Mientras Sirena recoge latas de la calle, canta un bolero y las dragas que lo escuchan se quedan embobadas. Martha Divine decide tomarlo bajo su cuidado para convertirlo en una estrella fabulosa de la escena gay, a fin de acabar de financiarse su transición de género. En su intento por colocarlo como estrella, viajan a República Dominicana, donde Sirena Selenia va a separarse de su protectora para buscar su propio destino.

En el universo ficcional de esta novela, las *dragas* caribeñas usan sus cuerpos transformados para sobrevivir. Viven en un mundo de fantasía y glamur que se corresponde con sus identidades creadas; sus nombres dan cuenta de esa reasignación identitaria. Valentina Frenesí, Lizzy Star, Sirena Selenia y Martha Divine se construyen desde el cuerpo hasta el nombre para encontrar su verdadero yo:

De esta manera se consolida, se legitima y se hace explícita y pública una identidad femenina. El cambio de nombre es una práctica que representa una fase importante en el proceso de construcción de identidad, es un marcador central del tránsito, una suerte de ritual civil y laico que marca oficialmente la identidad femenina (García Becerra, 2018: 128).

Entonces, la realidad que las margina no logra someterlas del todo, tienen sus cuerpos y todos los placeres que pueden obtener a través de ellos: “El asunto siempre fue negar la cafre realidad. O, mejor aún, inventarse otro pasado, empedarse hasta las teclas y salir a ser otra, entre *spotlights* y hielo seco, vitrinas de guirnalda y cristal, a estrenarse otra vez, recién nacida” (Santos-Febres, 2016: 30).

Estas *mujeres de fantasía* se dedican a la prostitución y al espectáculo, son las máximas intérpretes, aprendieron las coreografías del ser mujer, dominan el sutil arte de la coquetería y la seducción: “No exhibía un solo pelo que la delatara. Solo su altura y su voz y sus ademanes tan femeninos, demasiado femeninos, estudiadamente femeninos” (Santos-Febres, 2016: 9). A pesar de que todos saben lo que son y atraen amantes y clientes por esa hibridez que las caracteriza, viven en un mundo hostil que no perdona lo que la sociedad

considera mentira; las dragas sobreviven en las calles, porque no podrían hacerlo en otro lado, se les obliga a vivir en la marginación:

Temblaba de tan solo pensar que alguien, en pleno *take-off*, la señalara con el dedo y gritara:

—Miren eso. Eso no es una mujer.

Que viraran el avión para bajarla a empujones por la puerta de abordaje, tirándole las maletas al piso. Las maletas se abrirían de repente vomitando tacas, esparadrapos, fajas, cremas depiladoras, miles de afeites más, prestándose, las traidoras, como evidencia. El capitán mismo la bajaría del avión para dejar constar claro que ella no tenía el derecho de disfrutar del confort, del lujo aéreo y la ensoñación que es acercarse a otras costas. Ella no, por impostora (Santos-Febres, 2016: 19).

Martha, como todas las demás dragas, depende de su cuerpo, lo modifica para que se ajuste a sus deseos más profundos, a su verdadero ser que se revela desde su vida temprana. Esa naturaleza las somete a los actos de violencia más extremos, las aliena y lastima, pero no están dispuestas a ignorarla, porque nadie puede luchar contra su esencia, por mucho que la sociedad la prohíba:

Cuando vio cómo el padre, con cara de arcángel vengador, le echaba gasolina a sus vestidos, supo que el próximo en quemarse sería él. Definitivamente, él, porque, ¿cómo asegurar que pudiera controlar las ganas de encontrar trapos que transformar en galas de fantasía en la máquina de coser de la madre? ¿Cómo desviarse de esa senda que tan naturalmente se le desenvolvía entre los dedos, los de los pies, los de las manos, que lo conducía hacia esmaltes atrevidos para uñas, tacones altos de trabilla, anillos de diamantes y pulseras de oro fino? No lo podía asegurar, si la Martha Divine, antes de saber lo que era, hacía lo que hacía para convertirse en ella misma, pura seducción. Y su padre era un arcángel vengador. Tenía que huir lejos, lo más lejos posible (Santos-Febres, 2016: 103).

Esta naturaleza revelada desde los primeros años convierte a niños como Sirena en presa fácil de perversiones. En la novela se explora esa realidad terrible del turismo sexual y la prostitución infantil en las islas caribeñas, donde la pobreza es tan grande que solo se puede sobrevivir del cuerpo, de la explotación de la sexualidad perversa de locales y turistas:

Cuando escaseaba el dinero en casa, el sirenito tuvo que volver a hacer, de vez en cuando, la calle. Esas noches, Valentina no le soltaba ni pie ni pisada. Lo esperaba como un reloj con un pascito de coca en la mano, lista para aliviarle al sirenito el susto de muerte que le entraba tan pronto se subía a los carros de los clientes. Valentina misma hacía los arreglos. Con el rabo del ojo memorizaba la placa del carro en cuestión, por si las moscas (Santos-Febres, 2016: 78).

Santos-Febres nos cuenta cómo las instituciones fallan en proteger a estos niños, cómo los dejan en el abandono. Sirena Selenita surge de esa podredumbre, del dolor de ser un niño y estar solo, pero encuentra un hogar entre las dragas. Valentina Frenesí es la primera que le ofrece un hogar y le enseña a sobrevivir en la calle:

Servicios Sociales se lo quería llevar a un hogar. Pero bien sabía la Sirena que para él no había gran diferencia entre un hogar de crianza y un círculo en el infierno. Allí abusarían de él los más fuertes, le darían palizas, lo violarían a la fuerza para, luego, dejarlo tirado, ensangrentado y casi muerto en el piso sucio de un almacén (Santos-Febres, 2016: 10).

Después, con Divine, aprendería el arte de la transformación, aprendería a vender ilusiones, el *performance* de lo femenino para atrapar a su presa. Sirena tenía su voz, su capacidad casi sobrehumana para cantar los boleros que le enseñó la abuela; ella misma se lo dijo: “Tienes una voz hermosa, muchachito del cielo. Que Dios te la bendiga. Igualita a la de tu madre, que, si no se hubiera perdido, sería hoy por hoy una cantante de primera” (Santos-Febres, 2016: 38). Esa voz lo diferenciaba de las otras; como hombre podía trabajar en la calle y su voz lo ayudaba a protegerse, pero como mujer esa voz lo haría llegar más lejos de lo que cualquier otra draga había soñado jamás. Pero no es lo único que tiene, su poder radica en su hibridez, es plenamente una sirena, transporta o embruja a todo el que la escucha:

Las *dragas* que le oyeran el bolero quedaron boquiabiertas. Estaban trabajando en la calle, negociando con clientes. Pero, de repente, empezaron a oír un murmullo de pena, una agonía desangrada que se les metía por las carnes y no las dejaba estar lo suficientemente alertas como para negociar precios de agarradas, o de viraciones de maridos escapados de su hogar. No podían sino recordar cosas que les hacían llorar, y les

despegaban las pestañas postizas de los párpados. Tuvieron que girar tacones y alisarse las pelucas para oír mejor (Santos-Febres, 2016: 11).

También su cuerpo es poderoso; aunque sea el delicado cuerpecito de un adolescente casi niño, de su aparente fragilidad viene su fuerza: “Se rumoraba que, aun de bugarroncito, a ella nunca nadie lo había podido clavar. Decían que aun los machos más machorros se derretían en su pose y que él, luego, suavcito, los viraba, los humedecía con saliva ceremoniosa, les metía su carne por los goznes calientes y en espera” (Santos-Febres, 2016: 56).

Cuando Sirena Selenita completa su transformación a mujer de fantasía, encanta e inspira miedo a quienes la miran, porque no saben con certeza lo que están mirando; esa ambigüedad altera a los espectadores, los pone nerviosos y los hace dudar hasta de sus propias inclinaciones. Santos-Febres (2016: 180) nos recuerda lo terrible que es enfrentarse a los propios deseos: “Los hombres no podían dejar de agarrarse el vientre, les dolía la presencia de aquella Sirena, de aquel ángel que traslucía bajo sus ropajes fuego y hielo seco, fuego y hielo seco”.

Es peligrosa esta sirena, con su voz y su disfraz de bolero, la ilusión que vende es tentadora, es la imagen de una diosa, ese portento de voz dentro de ese cuerpecito que no engaña a nadie, pero sí embruja. La sirena de esta novela es una amenaza doble, porque su *performance* es una mentira, pero al mismo tiempo, es el deseo oculto de varios: “Muchos habrían dado cualquier cosa por verlo desnuda, quien sabe si hombre, si mujer, si ángel escapado de los cielos o Luzbel adolescente” (Santos-Febres, 2016: 55).

Mujer sirena, Selenita es un híbrido particular, su voz arrasadora y su delicada belleza no son sus únicas armas, el bugarroncito tiene otra más, escondida y secreta, que lo convierte en criatura mitológica:

Los bucles perfumados, la cara perfectamente hecha en tonos malva-coral, el cuerpecito menudo, la tez bronceada y cremosa, el pechito, los hombritos, las caderitas y, en medio de aquella menudencia, una verga suculenta, ancha como un reptil de agua, ancha y espesa, en el mismo medio de toda aquella fragilidad (Santos-Febres, 2016: 193).

Aunque las dragas de esta novela sean las mejores intérpretes de la coreografía del género, se ven forzadas, en ocasiones, a asumir un papel masculino, con el que no se sienten cómodas. Martha piensa con terror en volver a vestirse como hombre, resulta imposible para ella, porque su transformación ya está muy avanzada: “De nada le serviría

una producción masculina a estas alturas. Ya había olvidado la coreografía que da al género su verdadera realización” (Santos-Febres, 2016: 102).

Ellas pasan mucho tiempo perfeccionando su persona, Martha lo sabe muy bien y les recuerda a sus pupilos que “todo está en la imagen. Si te ves como un profesional, eres un profesional. Lo demás es coreografía y actuación” (Santos-Febres, 2016: 23). Sin embargo, no solo las dragas son intérpretes, todos actúan acorde a su lugar en la sociedad: empresaria, boquerista, magnate, esposa de magnate; lo importante es vender ilusiones. En la novela, todo se reduce a dominar el arte de la seducción; el erotismo y el cuerpo femenino son armas y el amor es pura y simple labor de convencimiento:

Además, para su información déjenme aclararles que todo en esta vida requiere ensayo. ¡Todo! Hasta para encontrar trabajo virando *hamburgers* en un *fast food* una tiene que ensayar. ¡Y para conseguir marido! Ay niñas, las semanas de dedicación al espejo practicando sonrisas, pestaños y risitas de admiración para que un marchante se decida a la conquista. Más ensayo requiere convencerlos de que fueron ellos los que tuvieron el control de la situación. Todo en esta vida requiere ensayo. Cojan oreja para que, luego, no caigan de pendejas (Santos-Febres, 2016: 233).

En la obra se establece un paralelismo entre dos jovencitos gays, uno que viene de Puerto Rico y otro que vive en la República Dominicana: Selenia y Leocadio; ambos comparten la misma ambigüedad genérica. Este paralelismo sirve para explicar la naturaleza de algunos niños que son delicados e inocentes, su belleza y su fragilidad los convierte en víctimas del deseo de otros:

De repente, sintió una mirada pesada sobre su hombro. Era un hombre grande y colorado que lo miraba desde su distancia, hundido entre las olas. Leocadio miró a su alrededor. Estaba seguro, aquel hombre lo miraba y le sonreía a él. A Leocadio se le ensombreció el semblante. Ni en la playa lo dejaban quieto aquellos hombres. Él no sabía cómo lo hallaban, cómo le seguían los pasos por todas partes, cómo identificaban algo en él que los hacía relamerse las carnes y les llenaba los ojos de picardía (Santos-Febres, 2016: 49).

Estos niños no tienen características que definan a qué género pertenecen; no son exactamente hombres ni mujeres, transitan entre ambos polos hasta encontrar una identidad que no se adecua a las imposiciones del binarismo: “Yo no sé lo que tiene este

muchachito que vuelve a los hombres locos. Se le van detrás, se le quedan mirando con una cosa, qué sé yo, como si el diablo se les hubiera metido por dentro” (Santos-Febres, 2016: 66). Santos-Febres insiste en que la inocencia aviva el deseo de explorar esa cara más oscura de la sexualidad humana. Así evidencia la terrible realidad de la industria turística de lo sexual en países que, como Puerto Rico y República Dominicana, se encuentran asolados por la miseria y la corrupción.

Conclusiones

El binarismo genérico es un conjunto de comportamientos socialmente aprendidos, aceptados y dictados por la normativa patriarcal. En las novelas que se analizaron, los personajes adoptan estos modos de ejercer lo femenino para realizarse como mujeres.

La masculinidad, al menos para algunos personajes en *El beso de la mujer araña* y *Sirena Selenita vestida de pena*, es una cuestión compleja. Valentín y Migueles, por ejemplo, reflexionan sobre qué significa ser hombre y elaboran sus propios conceptos de la masculinidad respecto a lo que, de forma prejuiciosa, ven como representativo de lo femenino. Para los estudiosos del género, también lo masculino es una construcción que limita el desarrollo de la persona a ciertos códigos y comportamientos; tanto en Valentín como en Migueles se ven reacciones similares al enfrentarse, por ejemplo, a la homosexualidad. Para Hernando Muñoz Sánchez el concepto de masculinidad se basa en el *no ser mujer*, por lo tanto, manifiesta desprecio por todo aquello que sea femenino u homosexual: “Así, la figura del varón se constituye en un no ser mujer y no ser homosexual, esta posición ve en la homosexualidad la antítesis de la masculinidad” (Muñoz, 2017: 363).

La feminidad puede identificarse como la serie de comportamientos que permitan adoptar la función social que deben ejercer las mujeres. Lo curioso es que este ejercicio no está vedado para aquellos cuya inclinación, contraria a su biología, sea eminentemente femenina. Entonces el género se convierte en un espectro fluido, transitable, que se puede imitar, representar, aprender y enseñar.

Tanto lo masculino como lo femenino mantienen sus límites, sus características, sus rituales y su espacio de realización, aunque esto no impide que los roles de género puedan reapropriarse. Como se sugiere en estas novelas, se presenta una transgresión genérica en aquellos que encarnan en mujer sirena, mujer pantera, mujer araña o mujer serpiente. Personajes híbridos cuya función es romper las bases del binarismo y hacer frente a otras realidades para el ejercicio del género o la complicada sexualidad humana.

En las novelas que se analizaron, lo femenino se convierte en un medio de supervivencia, una herramienta que permite a los personajes alcanzar sus sueños o sus deseos ejerciendo una feminidad exagerada, ya que la entienden como una coreografía, porque la estudian y aprenden, no es natural ni intrínseca a los seres que la ostentan.

Como las sirenas míticas, los personajes de estas novelas, criaturas híbridas, intentarán usar los medios de seducción asociados a lo femenino a fin de expresar plenamente su identidad. Para ellos, ser mujer equivale a la libertad y la realización personal, se convierte en su única arma, es la meta de Molina, Sirena y Violetta. A los personajes de estas novelas les toca recurrir a sus cuerpos transformados, convertidos en herramientas, portadores del verdadero poder. En ellos se personifica la tentación de la carne, la sexualidad y el deseo.

Personajes como Molina, Sirena o Violetta hechizan a los hombres para arrastrarlos a las profundidades del deseo sexual, son las sirenas por excelencia. Para Nadia Julien (1997), esta figura de la mujer fatal designa a las seductoras que, sin ningún remordimiento, atraen a su presa para que sucumba ante el deseo: “Simbolizan igualmente los engaños de la ilusión” (Julien, 1997: 351).

En estas novelas se rompen los valores del género que la sociedad acepta e impone, los cuales asocian con la sexualidad y los órganos sexuales. Esto se representa en obras cumbre de la literatura, por ejemplo, las novelas de Louisa May Alcott, *Mujercitas* y *Hombrecitos*, en las que, además de retratar el contexto histórico de la autora, su principal atributo es relatar cómo se forman las personas a través de las características que marca el binarismo de género. La inversión de estos valores nos permite pensar ahora, con personajes como Leocadio, Molina o Sirena, en *mujercitas* y *hombrecitas*, es decir, en seres que transitan los dos espectros del género o los rompen definitivamente.

Referencias

01. Borges, J. L. (2010). *Manual de zoología fantástica*. Ciudad de México: FCE.
02. Desportes, V. (2007). *Teoría King Kong*. España: Melusina.
03. Ferreyra, J. L. (2009). "Merced: prostitución, género y violencia". En Castañeda Ibarra, H. (ed.), *Mujer y violencia: el feminismo en la era de la globalización* (pp. 53-84). Ciudad de México: UACM.
04. Galván, K. (1982). *Un pequeño moretón en la piel de nadie*. Ciudad de México: Contraste.
05. García Becerra, A. (2018). *Tacones, siliconas, hormonas. Emografía, teoría feminista y experiencia trans*. Bogotá: Siglo del hombre.
06. Golubov, N. (2012). *La crítica literaria feminista. Una introducción práctica*. Ciudad de México: UAM.
07. Gómez Aquino, R. (2017). *Nuevo inventario de criaturas fantásticas*. Buenos Aires: La esquina de los vientos.
08. Instituto Nacional del Cáncer (2009). *Diccionario de términos del cáncer* [en línea]. Recuperado el 7 de enero de 2023, de: <https://www.cancer.gov/>.
09. Julien, N. (1997). *Enciclopedia de los mitos*. Ciudad de México: Océano.
10. Lagarde, M. (1996). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Ciudad de México: Siglo XXI.
11. López Borrego, R. (2020). *Criaturas mitológicas*. España: Paroles Languages [en línea]. Recuperado el 1º de noviembre de 2021, de: <https://parolaslanguages.com/>.
12. Malaxecheverría, I. (1999). *Bestiario medieval*. Madrid: Siruela.
13. Martínez, A. L. (2012). *Bestiario femenino. Una colección de animales actuando como espejo de distintas conductas de la mujer en su entorno*. Bloomington: Palibro.
14. Messias, A. (2020). *Todos los monstruos de la tierra: Bestiarios del cine y la literatura*. Sao Paulo: Punto de vista.
15. Morales Muñoz, D. (1996). "El simbolismo animal en la cultura medieval". *Espacio, tiempo y forma. Serie III. Historia Medieval*, núm. 9, pp. 229-255. Recuperado el 28 de noviembre de 2021, de: <https://doi.org/10.5944/etfiii.9.1996.3607>.
16. Muñoz, H. (2017). *Hacerse hombres: la construcción de masculinidades desde las subjetividades*. Medellín: Universidad de Antioquia.
17. Nesquens, D. (2001). *Hasta (casi) 100 bichos*. Madrid: Anaya.
18. Puig, M. (1981). *El beso de la mujer araña*. Barcelona: Seix Barral.
19. Santos-Febres, M. (2016). *Sirena Selena vestida de pena*. Barcelona: Grijalbo.
20. Varela, N. (2008). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: B de bolsillo.
21. Velasco, X. (2012). *Diablo Guardián*. México: Punto de Lectura.

Notas

- ¹ La noción de *coreografía* que se utiliza en este ensayo surge de la novela *Sirena Selena vestida de pena*, puesto que la propia Martha Divine, personaje de la novela, afirma que todo en la vida gira en torno a la imagen que alguien proyecta, para ella: "Si te ves como un profesional, eres un profesional. Lo demás es coreografía y actuación" (Santos-Febres, 2016: 24); es decir, para *ser*, primero hay que *parecer*. Entonces, al pensar en la *coreografía de lo femenino*, se hará referencia a los pasos y gestos —aprendidos y ensayados— que los personajes de estas novelas utilizan para interpretar el papel de mujer, *femme fatale*, mujer sirena o mujer araña. De igual modo, Molina y Violetta tienen ideas de *performance* en su accionar, lo cual refuerza la

idea de que el género femenino representado en estas novelas es una serie de pasos cuidadosamente dispuestos para *encandilar* a una presa.

- ² Se entiende como *hibridez* la mezcla entre dos seres de especies distintas, la interrelación entre ellos e incluso la transformación de una cosa en otra. En el terreno de la medicina, el diccionario especializado del Instituto Nacional del Cáncer lo define como una: “combinación de dos especies diferentes” (Instituto Nacional del Cáncer, 2009), que también puede llamarse *quimérica*.

MARICARMEN ESQUIVEL COLÍN: Licenciada en Letras Latinoamericanas y maestra en Estudios Literarios, desde 2014 se ha desempeñado como profesora de asignatura en la Facultad de Humanidades de la Uaemex. Sus líneas de generación de conocimiento son literatura mexicana, género y literatura, literatura hispanoamericana, teoría de la recepción y literatura fantástica. Actualmente se encuentra estudiando el doctorado en Estudios Literarios, en la Facultad de Humanidades de la Uaemex.

Ética y literatura: reflexiones para pensarse desde la poesía y el buen vivir

*Ethics and literature: reflections to think
from poetry and good living*

Blanca Aurora Mondragón Espinoza*

María América Luna Martínez**

Emma González Carmona***

Resumen: Este artículo reflexiona en torno al desplazamiento de las Humanidades en el mundo contemporáneo, debido al énfasis que los modelos económicos ponen, con efectos cuestionables, en la ciencia y la tecnología. A partir de este planteamiento se recomienda que las universidades retomen las Humanidades como elemento fundamental en la formación de profesionales de todas las áreas disciplinarias, y que se comprometan con su entorno social para el bien de la vida humana. Se propone la ética y la estética como ejes fundamentales que, junto a la literatura y la poesía, constituirán importantes recursos para una acción consciente y transformadora en nuestra vida cotidiana.

Palabras clave: Universidad, Políticas educativas, Buen vivir, Arte.

***Abstract:** The article reflects on the displacement that the Humanities have had in the contemporary world due to the emphasis that economic models place on science and technology. Based on this approach and its questionable effects, it is recommended that universities return to the Humanities as a fundamental element in the training of professionals from all disciplinary areas, and that they commit to their social environment for the good of human life. Ethics and aesthetics are proposed as fundamental axes that, together with literature and poetry, will constitute important resources for a conscious and transformative action in our daily lives.*

***Keywords:** University, Educational policies, Good living, Art.*

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, bamondragone@uaemex.mx

** Universidad Autónoma del Estado de México, México, americalunamtz@hotmail.com

*** Universidad Autónoma del Estado de México, México, egonzalezc@uaemex.mx

Introducción: en defensa de las humanidades

*Los mundos nuevos deben ser vividos
antes de ser explicados.*

CARPENTIER, *Los pasos perdidos*

Tenemos por cierta una apreciación: en las humanidades se aplica la llamada ley del péndulo; basta con darle una hojeada a la historia de la cultura para saber de los momentos de esplendor y los de decadencia o pretensión de invisibilizar a estas disciplinas. Y no se diga en nuestra época, cuando es más evidente su deliberada nulificación en sistemas de gobierno y, en particular, en los programas de las instituciones educativas. Al respecto, Margo Echenberg, Osmar Sánchez Aguilera e Inés Sáenz (2018: xi) comentan:

Desde hace poco más de un siglo existe la tradición, en el ámbito hispanoamericano, de que las Humanidades deban, cada cierto tiempo, exponerse a una crisis dictaminada, preferentemente, desde fuera de sus predios, y proceder a revisar su estatuto disciplinario junto con su razón de ser dentro y fuera de las universidades.

Estas disciplinas tienen una tradición doblemente crítica: la suya propia, sana y renovadora, y la del exterior, de índole multifactorial que obedece sobre todo a los sistemas económicos, a las leyes del mercado, así como a la visión del mundo de cada época y región o país.

Ortega y Gasset en su libro *Misión de la universidad* planteaba desde 1930 un asunto que seguimos discutiendo 92 años después, ante la posibilidad de que las humanidades desaparezcan de la educación superior:

Esto ha sido evidentemente una atrocidad. El carácter catastrófico de la situación presente europea se debe a que el inglés medio, el francés medio, el alemán medio son incultos, no poseen un sistema vital de ideas sobre el mundo [...] Este nuevo bárbaro es principalmente el profesional, más sabio que nunca, pero más inculto también [...] No seamos paletos de la ciencia. La ciencia es el mayor portento humano; pero por encima de ella está la vida humana misma que la hace posible (Ortega y Gasset, 1976: 61).

A partir de esta afirmación y dado el estado educativo y cultural del país, de acuerdo con Martínez della Rocca y Ordorika (1993), se infiere que el profesional promedio no tiene una cultura general aceptable, un *sistema vital de ideas sobre el mundo* que provee el estudio de las humanidades. Pese a la información de la que se dispone —tanto en ambientes formales educativos como fuera de ellos— en internet y en las plataformas televisivas, la empatía y el verdadero desarrollo humano se vislumbran cada vez más lejos.

La educación superior en nuestros tiempos carece de pensamiento crítico, lo cual se nota en gran medida en el estudiantado de las universidades en las que ejercemos la docencia. Quienes hacemos de las humanidades nuestro centro de investigación y de vida recalamos con frecuencia la necesidad de su inclusión en todo programa de estudio. Esto se debe a que los egresados de las universidades —sobre todo las públicas— tienen la responsabilidad de ser las personas más cultas de la sociedad, dado que desempeñarán sus labores en diversos sectores sociales, en todas las áreas del conocimiento, para el bien de todos.

De esta manera, a través de cada generación de profesionistas conscientes¹ de la naturaleza humana que compartimos, se podría crear una ola expansiva de conciencia y comprensión del mundo. Esto es de gran importancia, puesto que llevaría a las sociedades a obtener un sentido o a desarrollarse en un nivel más amplio y profundo en el devenir histórico.

Por otro lado, podemos preguntarnos ¿qué es ser consciente o tener conciencia más allá de las definiciones? (ver nota 1). En síntesis, es tener claridad de los actos propios y ajenos y sus posibles consecuencias; poseer *facultad de juicio*, distinguir lo bueno de lo malo y lo bello de lo feo. La preferencia de uno u otro no es lo más importante; importa entender la razón de las propias acciones y desde ahí tomar decisiones cotidianas, de manera que al final de la vida pueda hacerse un balance de si se vivió o no en una condición ética.

Entonces, si se elige lo bello sobre lo feo es tener gusto estético, cuyo contrario no es el *mal gusto* sino la falta de gusto; en paralelo, si se escoge lo bueno sobre lo malo, es tener la facultad de juicio, tener conciencia; si se elige lo malo, no es falta de conciencia, sino ser *idiota moral*.² Este concepto se refiere a cuando se pierde la autonomía ética, la capacidad de juzgar, se olvida la condición humana, la facultad de comprender principios y valores éticos y actuar en consecuencia; nada mueve a la empatía, pues no se reflexiona acerca de los actos llevados a cabo.

Pongamos como ejemplo aquellos ferrocarrileros nazis, en la segunda guerra mundial, quienes no tenían una causa, y probablemente no ejercían ideología alguna, no les importaba la guerra ni a cuántos judíos y disidentes transportarían a los campos de con-

centración o a los hornos de cremación. Ellos solo cumplían con su trabajo: asegurar que los trenes salieran y llegaran a su destino con puntualidad y con los vagones completos.

Ellos seguían órdenes, sobre todo de Otto Adolf Eichmann, oficial del régimen nazi durante la segunda guerra mundial, encargado de la llamada *solución final*, que no era más que exterminar a los judíos, comunistas, gitanos, anarquistas y homosexuales. Eichmann fue juzgado como criminal de guerra hasta 1961, puesto que fue el responsable directo de transportar a judíos y opositores a los campos de concentración, gracias a su habilidad logística.

La matanza de unos seis o siete millones de judíos en los campos de exterminio fue una de las mayores barbaridades y monstruosidades de la historia. Y la banalidad o lo trivial e insustancial del mal está en la ausencia de malignidad. Ya que el hombre se ha transformado en algo superfluo en la mente, por ejemplo, de Eichmann, y de otros jefes nazis. Según Arendt la incapacidad de juicio, y la falta de reflexión y pensamiento es lo que explica la horrible conducta que causó el pavoroso sufrimiento y muerte de millones de inocentes, simplemente, por su condición de judíos. La diferenciación entre conocer y pensar es el eje que hace posible entender la bajeza moral a la que se puede llegar (López García, 2016).

A pesar de todo, “Eichmann se abstenía manifiestamente de juzgar de manera responsable; un mal engendrado por su banalidad ‘desafiante al pensamiento’” (Arendt, 2003: 171). Como se observa, esas personas no tenían empatía, no razonaban de forma ética, por muy inteligentes o estrategias que fueran. Cumplir el deber por el deber no es actuar con juicio, es encontrarse en un estado de enajenación tal que no se concibe a los individuos como valiosos ni se le da sentido a sí mismo. Dice Arendt (2003: 174): “La amarga ironía es que esta atrofia de la facultad de juzgar fue precisamente lo primero que posibilitó los monstruosos crímenes de Eichmann”. Podemos encontrar cientos de ejemplos como este a lo largo de la historia.³

Retomando el valor de las humanidades en la educación superior, subrayamos la importancia de la poesía, puesto que *muestra* la condición humana. La literatura en sí misma no es ética o no ética, no es moral o inmoral; es amoral o *aética*.⁴ Aunque dentro de la obra literaria se hacen juicios morales y se evidencian inclinaciones hacia lo bueno o lo malo, lo bello o lo feo, estos sirven para exponer los conflictos humanos, en su bondad o en su crudeza; muestra el mundo en todos sus matices.

La literatura como arte suele ser *objeto de estudio*, pero su vocación y compromiso es estético, sin que por ello se le impida ser ético. En la ficción el juicio moral es aún más complejo que en la realidad, pues se construye de acuerdo con el discurso, las tendencias y la temporalidad en que se escriba; en fin, de acuerdo con una cosmovisión o espíritu de la época.

El juicio, pues, nos ayuda a dar sentido, a hacer humanamente inteligibles acontecimientos que, de otra forma, carecerían de él. La facultad de juzgar está al servicio de la inteligibilidad humana —misma que Arendt asigna a la narración de las grandes acciones en un relato— (Arendt, 2003: 175).

Esta función de la literatura evidencia las pasiones y las emociones; estremece al lector, mueve sus fibras más íntimas, lo obliga a sentir, a tomar partido y actuar en consecuencia. En resumen, incita a no pertenecer a las *masas* de las que habla Zambrano, sino que impele a ser *persona*, pensante, consciente, con juicio moral o ético.

Desde esa perspectiva, es importante hablar de la literatura y la filosofía como promotores de juicio, de sentido, como exploradores de universos que no son posibles a simple vista, pero que enriquecen la vida. El ejercicio de estas disciplinas también implica la responsabilidad de ser y reconocerse en sí mismo, adquirir consciencia del mundo que se habita, así como de la otredad, con toda su carga de empatía, comprensión y aceptación, lo cual nos llevaría a una sociedad más solidaria y responsable en el actuar ético. Al respecto, los coordinadores del libro *Humanidades ¿Todavía?* agregan:

Estas actividades, por su episteme, no se sujetan al tiempo sincrónico, ni a la urgencia del presente y la novedad: como tal, invalidan por su naturaleza misma la insistencia, tan sintomática como recurrente, en la vigencia (o no) de las Humanidades. Dicho de otro modo, si medimos el tiempo mediante los cambios observados, las preguntas sobre la existencia humana responden a otra dinámica que poco tiene que ver con la de la obsesión moderna por el tiempo y su medición (maximizadora) (Echenberg, *et al.*, 2018: xviii).

Esta reflexión nos lleva una vez más a observar el contexto actual, en el cual la prisa, lo inmediato, lo suntuario, lo divertido e individualizante, así como los asuntos utilitarios del mercantilismo excesivo, permean en instituciones y personas de diferentes edades y condiciones sociales. Esto nos obliga a reafirmar que las humanidades necesitan

un ritmo pausado para estudiar, comprender y examinar el legado tanto de pensadores como de saberes de todos los tiempos (ahora fragmentados en especializaciones), que conforman la historia.

Los embates contra estas disciplinas han sido feroces en la actualidad y se hacen presentes en la tendencia a desaparecerlas o minimizarlas en los programas de estudio (como se ha dicho antes), en los cambios de enfoque en los modelos educativos de las universidades, facultades o escuelas de los distintos niveles, sea que se dediquen a dichas áreas de conocimiento o no. Esta inclinación es fundamental para un modelo económico y sociocultural basado en estrategias (a veces sutiles, a veces brutales) que reproducen las condiciones de opresión en las que vive la mayoría de la población mundial, tal como propuso el filósofo francés Louis Althusser en su texto *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (1970).

Ante los embates tecnocráticos, es necesario divulgar reflexiones que estimulen la defensa y el estudio de las humanidades; es preciso discutir acerca del tema, puesto que, se quiera o no, sigue vigente.

Pensarnos desde la literatura y la ética. Panorámica de poesía y ética

Poesía

Las humanidades son propias de sus tiempos y no compaginan con la agitación del mercantilismo y el progreso, la producción en masa y la enajenación. De acuerdo con el poeta e investigador español Antonio Gamoneda (1997: 20):

Poesía es la creación de objetos de arte cuya materia es el lenguaje. He aquí una obviedad importante. En cuanto a la especie artística, parece claro que se trata de un arte del tiempo; mejor aún: de un arte de la memoria. Tengo, pues, temporalización y memoria por datos necesarios en la obra poética.

La palabra *poesía*, por otro lado, proviene del latín *poēsis*, y este del griego *poiēsis*, que significa ‘creación o producción’; el DRAE (2021), en su primera acepción, dice que es la “manifestación de la belleza o del sentimiento estético por medio de la palabra, en verso o en prosa”; también apunta que se denomina poesía a “cada uno de los géneros en que se dividen las obras literarias: épica, lírica, dramática”.

Platón (1989: 252) hace notar en *El banquete* la naturaleza creadora de la poesía: “toda causa que haga pasar cualquier cosa del no-ser a ser”; entonces significa crear, inventar. La *poiesis* es todo proceso creativo, una forma de conocimiento que incluye también el juego, lo lúdico.

Martin Heidegger (citado en Parini, 2010: 312) la define como *iluminación*, en su sentido más amplio, el asombro que se puede dar en la cotidianidad como: “el florecer de la flor, el salir de una mariposa de su capullo, la caída de una cascada cuando la nieve comienza a derretirse”.

Mediante las dos últimas analogías Heidegger subraya el momento de éxtasis producido cuando algo se aleja de su posición como una cosa para convertirse en otra.

Es a partir de esta concepción que, en el campo de las artes, *poiesis* refiere a la fascinación provocada en el momento en que, mediante múltiples fenómenos asociativos aportados por la percepción, los distintos elementos de un conjunto se interrelacionan e integran para generar una entidad nueva, denominada estética (Parini, 2010: 312).

En este punto, Heidegger expone una idea clara de poesía como experiencia estética, es decir, el éxtasis o fascinación cuando un elemento “se interrelaciona para generar una entidad nueva” (Parini, 2010: 312): la creación.

Estos instantes creativos y creadores no pertenecen al ámbito del mercado, de los capitales ni de exigencias de funciones externas, sino del despertar de una consciencia, como la concibe el DRAE (2022), en su segunda acepción: “capacidad del ser humano de reconocer la realidad circundante y de relacionarse con ella”.

Dicha *intensificación de la vida* es de lo que hablamos en párrafos anteriores: tomar consciencia de sí y de la otredad. En este caso, el autor se refiere al poeta y a sus receptores; sin embargo, en la creación diaria, puede hablarse del yo y de los otros, reconocerse a sí frente al otro. La empatía y la comprensión también nos conducen a una ética y estética. Gamoneda (1997: 19) abunda:

La poesía, ajena al mercado y escasa de funciones externas es, por ello precisamente, la única actividad que, dentro de las circunstancias, puede escapar al gregarismo. En el fervor minoritario, en la subjetivación radical, en la amplificación “anormal” del lenguaje, ahí se ha producido la mutación cualitativa que legitima su supervivencia, la que se logra en el carácter de la propia máquina poética y en la intensificación de la vida del emisor y de unos pocos receptores.

Tal *intensificación de la vida* es de lo que hablamos en párrafos anteriores: tomar conciencia de sí y de la otredad. En este caso, el autor se refiere al poeta y a sus receptores; sin embargo, en la creación diaria de la vida, puede hablarse del yo y de los otros, reconocerse a sí frente al otro. La empatía y la comprensión también nos conducen a una vida ética y estética.

Este sentido creativo otorga profundidad de pensamiento, conocimiento y experiencia estética. Ello enriquece al ser humano, puesto que lo extrae del solo devenir de días enajenantes y abre sus posibilidades.

Aquí tenemos la causa y la finalidad de la poesía: una existencia consciente recorrida con toda la intensidad posible en sus claroscuros. La vida no solo es placer, sino también dolor; ya que el placer no solo deviene en lo bueno y lo bello, sino también en sus contrarios. La poesía es “un hecho alquímico: transustanciación de las significaciones, incluidas las derivadas de sufrimiento, en experiencias de placer” (Gamonedá, 1997: 21). De este modo, notamos el punto de encuentro entre literatura y ética y de las mismas como experiencia estética.

Ética

Proviene del latín *ethicus*, *ethica* en latín tardío; del griego *ēthikḗ*, que se refiere a una persona recta, que actúa conforme a la moral. Asimismo, alude al conjunto de normas morales que rigen la conducta en cualquier ámbito de la vida, ya sea profesional, cívica, deportiva, familiar, etcétera. Es la parte de la filosofía que trata del bien y del fundamento de sus valores (Fieser y Dowden, 2021).

También entendemos que ética es el conjunto de rasgos y formas de comportamiento que constituyen el carácter o la identidad de una persona o comunidad, sus costumbres, hábitos, manera de pensar y temperamento.

En sociología *Ethos* significa inicialmente ‘guarida, lugar donde habitan los animales, o morada, lugar donde habitan los hombres’; el poeta Homero parece que fue el primero en dar esta acepción, luego Aristóteles le da otro significado entendido como hábito derivado de costumbre, conducta fija que va formando el hombre a lo largo de su vida, es la felicidad tanto a nivel personal como social (Arias Ocampo, 2015: 22)

Esta concepción es relevante, puesto que contempla la vida en creación, en experiencia estética, implica tener conciencia del actuar frente a los otros en cada momento.

Entonces, cuando se tenga dudas, se puede recapitular en la ética, retornar a la morada para volver a los *principios* que dan sustento. Esto implica contemplar nuestras costumbres, la conducta y el carácter que construimos a lo largo de nuestra existencia, repensar nuestra acción en sociedad y valorar si es coherente con la axiología, para alcanzar la felicidad tanto personal como social.

Ideas generales para pensarnos desde la literatura y la ética

La vida humana como narrativa: literatura, ética y logro literario

Acudimos a la licencia poética de ver y sentir la vida como la prosa⁵ del sí mismo, de la condición humana, en una multiplicidad de ángulos. En nuestra cotidianidad, desde que nos levantamos, retomamos nuestro propio relato; desde pensar cómo dormimos la noche precedente, los actos de ayer y los quehaceres del día que inicia, incluso intentamos planear la vida entera en dos segundos. Hacemos un recorrido mental de las labores, la convivencia social, las relaciones de familia, las comidas, el dinero, en fin, contamos la vida en todo momento.

Tejemos nuestra historia: no es la realidad, solo *nuestra realidad*. Es una ficción⁶ en la que somos protagonistas y los personajes secundarios e incidentales dependen de cada poema, historia o ensayo que construyamos en nuestra mente y en nuestro actuar. En esa narrativa, muchas veces dudamos, preguntamos el porqué, para qué o cómo de la vida, nunca dejamos de preguntarnos quién soy, a dónde voy o de dónde vengo; vivimos en una conjunción entre narrativa, poesía, literatura y filosofía.

Dice Pierre Hadot (1998: 42): “Filosofar ya no es, como lo pretenden los sofistas, adquirir un saber o un saber hacer, una *sophía*, sino que es cuestionarse a sí mismo porque se tendrá el sentimiento de no ser lo que se debería ser”, es decir, enfrentarse al estar propio y al de los demás.

Al respecto, Martha Nussbaum (1997: 18) expone en *Justicia poética*: “que la imaginación literaria es un ingrediente esencial ‘que nos insta a interesarnos en el bienestar de personas cuyas vidas están distantes de la nuestra’”. De hecho, la filósofa afirma que la lectura de novelas es útil para el ejercicio del derecho y la justicia, puesto que se puede ver la vida como una metáfora, hace que “miremos las cosas como si fueran esa historia y no como nos recomiendan las ciencias sociales [y mirar] imágenes concretas que nos permiten imaginar este mundo en particular” (Nussbaum, 1997: 74).

La poesía nos permite ampliar nuestra perspectiva, ser compasivos y justos: estos elementos nos dirigen a una ética; en voz de Sebastián van den Dooren (2016: 254):

La lectura y comprensión literaria [...] cultiva y estimula en el lector la imaginación de vidas distantes en su entorno social, interesándolo por esas vidas. Esto genera, a su vez, empatía, es decir, la posibilidad de ponerse uno en la situación del otro, ver la situación ajena como si la estuviéramos viviendo nosotros mismos, lo cual contribuye a la comprensión del otro con mayor intensidad. De esta manera, los lectores experimentan una preocupación compasiva por seres humanos similares (o no) a ellos mismos.

De manera que, como observamos, vivir en ética también es un logro literario. Siguiendo a la investigadora Mónica Miroslava Salcido (2018: 27) en el artículo “Filosofía y estética de la existencia. La vida como logro literario”, dice:

En ese sentido, filosofar es importante para lograr una vida más lúcida, libre e incluso interesante, no se trata solo de pensar y rememorar los discursos filosóficos: filosofar es pensar y actuar en concordancia con nuestras ideas para *hacernos mejores*, frente a nosotros y frente a los demás.

La idea general del arte —en este caso la literatura— en un ámbito ético, es construirnos cada día una experiencia estética, volver a la morada (*ethos*) que contiene todo lo que nos hace felices o no, de manera personal o colectiva, para reflexionar al respecto. Cada que volvamos a la morada encontraremos lo que nos mueve a la acción y a salir al mundo con la idea de pasar por él con un objetivo, ser coherentes en el pensar y en el actuar, como lo señaló Salcido.

Hacer de cada día una experiencia estética no significa que todo lo referente a la ética sea *bueno*, ni a la estética todo *bello*; mucho menos tiene que ver con que todo salga bien o con tener una buena conducta. Significa que nada nos sea indiferente, que seamos capaces de sentir, imaginar, permitirnos ser *humanos*, vulnerables e imperfectos y tener capacidad de juicio para elegir; es decir, que no solo se *exista* un día tras otro sin ningún sentido.

Ronald Hepburn expresa esto bien al decir: la experiencia estética de la naturaleza puede ser magra, repetitiva y sin desarrollo. Deplorar tal estado de las cosas y buscar el mejoramiento es aceptar un ideal que puede formularse, por tanto, aproximadamente. Es el ideal de una experiencia rica y diversificada, lejos de la estática, abierta a una

revisión constante del punto de vista y la organización del campo visual [...] un ideal del incremento en sensibilidad y en movilidad de la mente (Brady, 1996: 53).

De modo que el hecho de vivir —no solo existir— es hacer de cada momento *un acto creativo*, que requiere ser *un acto consciente*, actuar con conciencia: “Conciencia que hemos de entender no como razón racionalista, sino en la concepción amplia de razón [...] Vivir a la luz de la conciencia es convertir vivencia en experiencia, es decir, obtener un saber de ella; es conocerse a sí mismo” (Ordoñez, 2015: 62). En cuanto al logro literario, dice Nussbaum (1997: 86, 130) que:

[los lectores de novelas llegan a] preocuparse intensamente por el sufrimiento y la desgracia ajena [...] a experimentar piedad y miedo por el trance del héroe, y también miedo por sí mismos, en la medida en que ven que sus posibilidades son similares a las del héroe; [la literatura] promueve hábitos mentales que conducen a la igualdad social en la medida en que contribuyen al dismantelamiento de los estereotipos en que se basa el odio colectivo.

La literatura explora todas las emociones, por lo tanto, estimula un despertar del individuo, llevándolo a la empatía, como dijimos antes; evita la indiferencia moral, impulsa a ser consciente de los actos y hacer de cada instante una *experiencia estética*, como el mayor logro, como un logro literario:

La vida como logro literario coincide plenamente con las cuestiones teóricas y prácticas de la filosofía como *arte de vivir*: el objetivo es la transformación gradual del yo, el mejoramiento de lo humano en provecho del hombre —esto es, de cada individuo—, el volver reflexivo hacia nosotros mismos desde la conciencia de que hay una sola oportunidad para llegar a ser quienes somos, quienes queremos ser (Salcido, 2018: 34).

Posibles respuestas

Aludiendo a la vigencia de las humanidades, nos preguntamos ¿por qué seguimos leyendo, escribiendo y disertando acerca ellas, si no producen nada en términos de mercado y de la ideología neoliberal y posmoderna? Las respuestas son tan simples como complejas. Lo hacemos para tener o aspirar al sentido, puesto que de otra forma, no razonamos, no obtenemos juicio ni seríamos responsables de nosotros mismos. Entonces

correríamos el riesgo de convertirnos en idiotas morales o perder la autonomía ética, lo cual —idealmente— no es deseable. Por el contrario, buscamos tomar consciencia y no ser indiferentes.

Por ello, alentamos el camino del conocimiento en el entendido de que nunca termina; una vez se empieza es casi imposible detenerse. No nos referimos solo a la educación escolarizada, porque el saber se adquiere de muchas maneras y nunca genera saciedad. Es natural que nos interesen diversas áreas, puesto que somos diferentes. Gracias a ello, el individuo se apropia de una o diversas cosmovisiones y adquiere juicio crítico; entonces el ser humano se vuelve muy valioso, se convierte en todo un mundo. No obstante, esos valores no convienen a los sistemas contemporáneos económicos y de producción; para ellos es mejor la masificación y enajenación, debido a que vuelven al individuo *más apto* para el trabajo.

En estos tiempos y sistemas económicos, el ser humano es cada vez más desechable, intercambiable y sin valor. Sin embargo, quien ejerce el juicio que generan las disciplinas humanísticas como el arte o la poesía, tiene un sentido, tiene un mundo, *es* un mundo, entonces no es desechable o intercambiable y, si desaparece, puede y debe haber reacciones críticas justas. También por eso seguimos leyendo y produciendo literatura. Tanto crear arte como consumirlo es un acto ético, político y revolucionario, sobre todo en este momento histórico. Por eso pervivimos.

Referencias

01. Althusser, L. (1970). "Ideología y aparatos ideológicos de Estado" [en línea]. Recuperado el 10 de septiembre de 2022, de: <https://lobosuelto.com/wp-content/uploads/2018/10/Althusser-L-Ideolog%C3%ADa-y-aparatos-ideol%C3%B3gicos-de-estado-Freud-y-Lacan-1970-ed.-Nueva-Visi%C3%B3n-1974.pdf>
02. Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén: la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
03. Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires / Barcelona / México: Paidós.
04. Arias Ocampo, M. L. (2015). *Des-aprendizaje en clave de un comprender la lengua de la tierra*. Tesis de maestría. Manizales, Universidad Católica de Manizales.
05. Bilbeny, N. (1993). *El idiota moral: la banalidad del mal en el siglo XX*. Barcelona: Anagrama.
06. Beristáin, H. (1995). *Diccionario de retórica y poética*. Porrúa: México.
07. Brady, E. S. (1996). "La imaginación, experiencia estética y naturaleza". *Revista Iztapalapa*, núm. 40, julio-diciembre, pp. 53-62.
08. RAE (Real Academia Española) (2021) *Diccionario de la lengua española* [en línea], recuperado el 18 de agosto de 2022, de: <https://dle.rae.es>
09. Echenberg, M., O. Sánchez Aguilera e I. Sáenz (coords.) (2018). *Humanidades ¿Todavía? Alternativas para pensarnos desde la literatura y la ética*. México: Porrúa.
10. Fieser, J. y B. Dowden (eds.). (2021) *Internet Encyclopedia Philosophy*. Recuperado el 23 de febrero de 2021, de <https://iep.utm.edu/>.
11. Gamoneda, A. (1997). *El cuerpo de los símbolos*. Madrid: Huerga y Fierro.
12. Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE.
13. López García, J. M. (2016). "Hanna Arendt y la banalidad del mal". *Luz Cultural* [en línea], mayo, recuperado el 10 de febrero de 2020, de: <https://diariodigital.org/hannah-arendt-la-banalidad-del-mal/>.
14. Martínez della Rocca, S. e I. Ordorika Sacristán (1993). *UNAM: espejo del mejor México posible. La universidad en el contexto educativo nacional*. Era: México.
15. Nájar, A. (2014). "El hombre que disolvió en ácido a 300 personas". *BBC news mundo* [en línea]. Recuperado el 30 de agosto de 2022, de: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140821_mexico_desaparecidos_pozolero_an.
16. Nussbaum, M. (1997). *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública* (trad. Carlos Gardini). Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
17. Ordoñez, J. S. (2015). *Ética y poesía, una lectura de María Zambrano*. Tesis de Maestría. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
18. Ortega y Gasset, J. (1976). *Misión de la Universidad* (6ª ed.). Madrid: Revista de Occidente.
19. Parini, P. (2010). *Los Recorridos de la mirada*. Barcelona: Paidós.
20. Platón (1989). *El banquete* (trad. Fernando García Romero). Madrid: Alianza Editorial.
21. Salcido, M. M. (2018). "Filosofía y estética de la existencia. La vida como logro literario". En Echenberg, M., O. Sánchez Aguilera e I. Sáenz (coords.). *Humanidades ¿Todavía? Alternativas para pensarnos desde la literatura y la ética* (25-44). México: Porrúa.
22. Van den Dooren, S. (2016). "Comentario a Marta Nussbaum: 'Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública'". *Delito y Sociedad*, vol. I, núm. 18-19. Recuperado el 18 de agosto de 2022, de: <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/DelitoYSociedad/article/view/5402/8092>.

Notas

- ¹ Aquí se hace la diferencia entre *consciencia* y *conciencia*, de acuerdo a lo planteado en el *Diccionario de la lengua española* (2021), ya que *consciente* es: “1. Dicho de una persona: Que tiene conocimiento de algo o se da cuenta de ello, especialmente de los propios actos y sus consecuencias. [...] 3. Que tiene consciencia o facultad de reconocer la realidad”. En cambio, *conciencia* se refiere al: “1. Conocimiento del bien y del mal que permite a la persona enjuiciar moralmente la realidad y los actos, específicamente los propios. 2. Sentido moral o ético propios de una persona”.
- ² Término acuñado por Norbert Bilbeny (1993), basado en el concepto de *banalidad del mal*, formulado por Hannah Arendt (1999). El idiota moral es aquel que no ejerce el juicio en la práctica, incluso es incapaz de utilizar la razón; sabe lo que hace, pero no siente emociones y actúa por impulso o por órdenes externas, sin detenerse en la reflexión
- ³ Algo similar ocurrió en México, luego de la llamada “guerra contra el narco” (2006-2012) cuando capturaron a Santiago Meza López, un exalbañil que confesó haberse deshecho de al menos trescientos cuerpos, disolviéndolos en sosa, y trató de exculparse señalando que solo hacía un trabajo que le encomendaron (Nájar, 2014).
- ⁴ El prefijo a- indica negación, privación, ‘sin’, o ‘que carece de’.
- ⁵ Nos atenemos a las concepciones anotadas arriba acerca de *poiesis*, poesía como creación, construcción, “los distintos elementos de un conjunto [que] se interrelacionan e integran para generar una entidad nueva, denominada estética” (Heidegger, citado en Parini, 2010: 312); concepciones en las que *poesía* refiere tanto a verso (poema) como a prosa (narrativa).
- ⁶ La ficción no implica una condición de verdad ni de mentira, sino de verosimilitud, en la que se acepta algo como verdadero. En el *Diccionario de retórica y poética*, Beristáin (1995: 208) apunta que la ficción es un “Discurso representativo o mimético que ‘evoca un universo de experiencia’ (Ducrot/Todorov) mediante el lenguaje, sin guardar con el objeto del referente una verdad lógica, sino de verosimilitud o ilusión de verdad”.

BLANCA AURORA MONDRAGÓN ESPINOZA: Doctora en Humanidades: Estudios Literarios, por la Facultad de Humanidades, Uamex; profesora investigadora en el Instituto de Estudios Sobre la Universidad; integrante del cuerpo académico Universidad, Humanidades y Sociedad; profesora con perfil deseable PRODEP/SEP, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, y especialista en sociología de la literatura, narratología y escritura creativa, sus líneas de investigación son los estudios literarios en diversas vertientes.

MARÍA AMÉRICA LUNA MARTÍNEZ: Doctora en Letras Modernas, por la Universidad Iberoamericana, socióloga por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y maestra en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Humanidades, Uamex, donde actualmente se desenvuelve como profesora investigadora de tiempo completo. Es integrante del cuerpo académico Universidad, Humanidades y Sociedad, y profesora con perfil deseable PRODEP/SEP, sus líneas de investigación son los estudios feministas y de género, y los estudios culturales, literatura y cine.

EMMA GONZÁLEZ CARMONA: Doctora en Humanidades: Ética, por la Facultad de Humanidades, Uamex, obtuvo la maestría en Desarrollo Municipal, por El Colegio Mexiquense. Cursó las licenciaturas en Geografía y en Cultura y Lengua Francesas. Colabora como investigadora del Instituto de Estudios Sobre la Universidad. Sus líneas de investigación son educación ambiental, ética y ciencias ambientales, sustentabilidad, interculturalidad y urbanismo con perspectiva de género. Actualmente es miembro numerario de la Academia Nacional de Educación Ambiental, A. C. (ANEA), miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I, y líder del cuerpo académico Universidad, Humanidades y Sociedad.

El alfabeto de las revelaciones, la tentativa de inventariar la experiencia de una vida

María José Gallardo Rubio*

Heber Quijano. *El alfabeto de las revelaciones*. 2021. Toluca.
Universidad Autónoma del Estado de México.

Heber Quijano, poeta y escritor toluqueño, debuta en el género novelístico con *El alfabeto de las revelaciones*, texto en el que explora los lindes entre la literatura y la pintura. Este libro fue publicado a finales de 2021 como parte de la colección de literatura de la Universidad Autónoma del Estado de México (Uaemex).

En esta ocasión, Quijano incursiona en un ejercicio escritural que le permite ir y venir entre el verso y la prosa, el arte y la realidad, la ficción y el género biográfico. En su primera novela, se sirve de la vida de René Magritte —artista nacido en Bélgica en 1898, recordado por sus imágenes paradójicas que desafían la realidad y la percepción— para proveer de carne y aliento a una posible voz, un deseo contenido y un espíritu en furiosa búsqueda.

En palabras del autor, *El alfabeto de las revelaciones* es el intento de asir una vida. Es decir, conquistar el desafío de imaginarla —redimirla o condenarla, no importa—, es la libertad que otorga la ficción. Pero ¿qué elementos la configuran? La respuesta es tan múltiple e impredecible como los cuestionamientos y acontecimientos que inquietan nuestra existencia diaria. No es tarea sencilla encontrar una forma propia de narrar la complejidad de las intimidades, vulnerabilidades y las feroces enseñanzas que se nos imponen. No obstante, Quijano lo consigue a través de la unión entre poesía y prosa; es notable la influencia poética que permea su narrativa, gracias a su ejercicio a lo largo de tres poemarios.

Revela que la labor de la pintura puede ser igual de ambigua e intangible como la poesía. ¿Cómo describir la mente de un pintor, la plasticidad de sus observaciones y pensamientos, la particular mirada que arroja sobre el mundo? Casi forzosamente, el lenguaje

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, gallardomariajose@gmail.com

debe volverse elástico y sustancioso, lírico, para acercarse a la humedad del color y hacer aparecer la imaginación de un artista que concibe pipas que no son pipas, hombres con cabeza de manzana o amantes encubiertos que se besan.

Leer esta novela es como recorrer los pasillos de una galería en donde atestiguamos lo brillante y terrible que puede ser una vida. Los capítulos, breves, sucesivos y encabalgados dan el efecto cinematográfico de imágenes en movimiento. A través de estas postales de omnisciencia lírica, asistimos a la infancia de René y un acontecimiento fatal que ensombrece su niñez; más tarde, a su descubrimiento del arte y la pintura en sus viajes de estudio a las academias de Bruselas y París; y a su experiencia con la bohemia artística europea, donde encuentra su estilo y su lugar en el arte moderno. La voz en acción de René nos descubre su mundo; a través de ella lo vemos degustar e interiorizar sus experiencias, mientras se apropia de los rostros, talismanes y recuerdos que se acumularán en su memoria.

Además, el erotismo se vuelve un clima reluciente en el que dominan las figuras femeninas, quienes se sienten atraídas por el magnetismo del artista. Regina, Marie-Hélène, Marie-José, Zamantha, Fernandine, Cecile y Georgette acompañan a René en las reflexiones y aprendizajes que surgen de experimentar la muerte de alguien amado, el primer beso, el descubrimiento del sexo, la fascinación de la belleza o el éxtasis del acto creativo.

Pero esa intensa pulsión de vida encuentra su equilibrio con la pulsión de muerte. René vive sus años de juventud enmarcados por la locura de su madre y la pesadumbre europea por la inminencia de la guerra. Lo vemos atravesar excesos y momentos de oscuridad en los que lo atormentan fantasmas, terrores y pesadillas del pasado y la memoria. Lo persigue la obsesión de eludir la realidad y escapar de sus dolores, aunque sea por instantes, sumada a la necesidad de abrir una llaga por donde supure el obsoleto arte europeo de entreguerras, tan arraigado en las academias de la época.

El tópico de la oposición del arte y la vida encuentra aquí un terreno fértil para expresar la complementariedad de estas nociones. La vida no perdura como el arte y, para un joven artista que está buscando su individualidad artística, se vuelve necesario aprehender la realidad tangible de su entorno y reconocer la escisión entre su yo y el mundo, entre la realidad y el arte, entre lo interior y lo exterior.

La novela se deleita en una suerte de contemplación de los momentos clave en los que se modela el carácter y el temple del espíritu. La experiencia del amor, la muerte, el erotismo, el onirismo, la locura, el suicidio o el deseo tienen el poder de modificar la psique de una persona; pueden distorsionar pensamientos, redireccionar acciones y el

curso de la existencia. Después de reconstruir y reacomodar sus experiencias en el arte, René finalmente encontrará a Magritte.

Enrique Anderson Imbert afirmaba que la poesía es un grado de excelencia en la expresión literaria, no un género independiente de la literatura. La visualidad narrativa de Quijano —proviene de la inspiración pictórica, la poesía o la mezcla entre ambas— demuestra que lo poético es capaz de adquirir muchas formas lingüísticas. En su lenguaje se percibe una consolidación de estilo, ciertas recurrencias expresivas con sus obras anteriores y *leitmotivs* que proyectan una idea consistente de su universo sensible.

En *El alfabeto de las revelaciones* se aborda el frágil discurrir de la experiencia de vivir. Encontraremos un torrente de escenarios y sensaciones que se desborda por los múltiples matices entre lo bello y lo terrible, el placer y el dolor, la vida y la muerte. Quijano invita a detenerse en aquellos momentos donde la existencia se condensa en niveles inauditos de emoción y reflexión. El lector que se sumerja en sus páginas debe estar dispuesto a admirar los entuertos más paradójicos de lo humano.

MARÍA JOSÉ GALLARDO RUBIO: Egresada de Letras Latinoamericanas, Uaemex. Es correctora de estilo en la Dirección de Publicaciones Universitarias de la misma universidad. Entre sus últimas publicaciones están los artículos “Juan Carlos Onetti y el desengaño de la realidad” (2020), en la revista *Castálida*; “Jesús Gallardo, caminante del Bajío” (2019) y “Bestiario profano” (2019), en *La Colmena*.

Comentarios al libro de Juan Monroy García: *Samuel Ruiz. Entre la insurrección y la oposición preferencial por los indígenas*

Gloria Pedrero Nieto*
Rosalía Hernández Pedrero**

Monroy García, J. 2020. *Samuel Ruiz. Entre la insurrección y la oposición preferencial por los indígenas*. México. Juan Pablos.

Chiapas es un estado que, sin duda, encierra grandes misterios naturales, culturales, sociales, políticos y religiosos; muchos de ellos han sido estudiados desde diferentes puntos de vista, pero no tanto desde el teológico. Por ello, en esta ocasión, presentamos algunas reflexiones sobre un libro que nos permite conocer la postura y el aporte de un personaje importante en la consolidación de la identidad del mundo indígena en México: don Samuel Ruiz. El autor, Juan Monroy García, plantea como objetivos del texto:

analizar la participación de la Iglesia católica en el movimiento armado en Chiapas, sobre todo en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, (EZLN), entre las décadas de los años ochenta y noventa del siglo pasado, a partir del pensamiento del obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, así como el análisis de las ideas de la teología de la liberación de sacerdotes y religiosas, quienes asumieron un compromiso con los pobres [y] analizar los rasgos esenciales del pensamiento teológico del obispo Samuel Ruiz García, cuya labor evangelizadora buscó, afanosamente, la conservación de la identidad cultural de los pueblos originarios de la diócesis de San Cristóbal de las Casas durante las últimas cuatro décadas del siglo pasado (Monroy, 2020: 9).

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, gpedrero@yahoo.com

** Universidad Autónoma del Estado de México, México, liahernandezpedrero@gmail.com

Para cumplir dichos objetivos, Juan Monroy presenta a don Samuel a través de una breve biografía y, para destacar su labor, hace referencia al Consejo Episcopal Latinoamericano efectuado en Medellín, Colombia, en 1968, donde surgió la teología de la liberación. Siguiendo esta corriente, la diócesis de San Cristóbal de las Casas convocó al Congreso Indígena en 1974, en el que participaron doce grupos indígenas pertenecientes a los cuatro pueblos más numerosos de la diócesis: tzeltales, tzotziles, tojolabales y choles. Los temas que se trataron fueron tierra, salud, educación y comercio. Este congreso posibilitó que los indígenas adquirieran consciencia de sus problemáticas y las expresaran libremente, para buscar soluciones a corto y mediano plazo. Otras fuentes que sirvieron como base para alcanzar la madurez política-espiritual fueron el Concilio Vaticano II (1962-1965) y las Asambleas del Episcopado Latinoamericano en Medellín, 1964, y en Puebla, 1979.

De ahí nacieron nuevas organizaciones de los pueblos originarios, como Quiptic ta lecutsel (Unidos por nuestra fuerza) en las Cañadas, la Aric (Asociación Rural de Interés Colectivo), Slop (raíz, en tzeltal) y la Unión de Uniones. De igual forma, con la finalidad de democratizar la Iglesia, se optó por convocar asambleas diocesanas para establecer acuerdos y resolver problemáticas; entonces surgieron los catequistas —figuras muy importantes para llevar la doctrina— y los tuhules (servidores) —una especie de diáconos—; algunos de ellos se incorporaron posteriormente al ezn.

El autor también le da énfasis al II Encuentro de Teología India celebrado en Chichicastenango, Guatemala, en septiembre de 1992. En dicho evento se hizo hincapié en la educación, salud, comercio justo y el derecho a portar armas como defensa contra las guardias blancas. Además, escribe sobre los gobernadores González Blanco, represores de esa época.

En el capítulo “La insurrección armada” se exponen los grupos que intervinieron en Chiapas, los orígenes de la guerrilla y el posterior levantamiento del EZLN. Principalmente se abordan las discrepancias de los guevaristas y los maoístas (Línea Proletaria) con don Samuel, al no aceptar el sistema de cargos establecido por el obispo —el cual se fundamentaba en la organización ancestral de los pueblos indios—. Al final, estos grupos fueron expulsados, pues sus planteamientos teóricos discrepaban con la realidad chiapaneca, ya que pretendían acabar con la cosmovisión indígena y convertirlos en proletarios.

Otro de sus capítulos, titulado “Las Fuerzas de Liberación Nacional”, trata de la llegada de los grupos clandestinos, su actuación, divisiones, traiciones y capturas. Se refiere que, en 1972, desde Nuevo León, llegó un grupo de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) y se estableció en el municipio de Ocosingo, en donde organizaron la

lucha armada. El autor destaca que el mérito del FLN fue adaptar la teoría ortodoxa a las condiciones de los pueblos originarios (cosmovisión, organización, sistema de cargos, lengua y sabiduría ancestral).

El EZLN se constituyó el 17 de noviembre de 1983 y, tras once años de preparación político-militar, se levantó en armas el 1º de enero de 1994. Con el antecedente de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, emergió como un movimiento ético-nacionalista, en el que se respetaron los cargos políticos, eclesiásticos y militares.

Desde su arribo a San Cristóbal, en 1959, don Samuel conoció la zona y las condiciones de vida de los indígenas; así tomó consciencia de los fuertes contrastes sociales y económicos de la comunidad, donde la riqueza le pertenecía a unas cuantas familias, mientras la mayoría de la población estaba pauperizada. En consecuencia, el obispo creó organismos de beneficio social, como Desmi A. C. (Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas A. C.) en 1969, además de establecer cooperativas agrícolas, de carpintería y de otros oficios. A ello se suma la creación de un Centro de Investigaciones Históricas, la apertura de los archivos parroquiales y del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal.

Por otro lado, las mujeres tuvieron un papel fundamental en la tarea de evangelización. Asimismo, Samuel Ruiz resaltó el valor y la importancia de transmitir el mensaje evangélico en las lenguas indígenas. Reconoció su religiosidad milenaria y su valor teológico al cambiar la pastoral indigenista por una pastoral indígena; y así les dio a las culturas originarias la dignidad que merecían, pero que desconocían. Su trabajo colegiado con obispos de Oaxaca y Chiapas se consolidó en el Pastoral del Pacífico Sur. Este fue de suma importancia, ya que ahí se crearon las dieciocho cartas pastorales y las homilías en torno a la problemática social, económica y de drogadicción. Además, hicieron traducciones de la Biblia. En este sentido, el autor incluye una nota acerca de la labor de los jesuitas y la del Instituto Lingüístico de Verano.

Juan Monroy rescata que la intención de don Samuel era recuperar la religiosidad de las culturas originarias —la cual era integral, a pesar del maltrato al que se les sometió desde la conquista—, así que se pronunció a favor de la autonomía de dichos pueblos. Bajo su obispado, trató de respetar la pluralidad cultural con base en la palabra y el ejemplo de Cristo.

El obispo Samuel insistía en que su diócesis fuera multiétnica, sin distinción de razas ni de culturas. Destacó la importancia del Seminario Conciliar y la educación de los futuros sacerdotes desde el respeto hacia las comunidades indígenas, en todos los aspectos de la vida y la cultura. Así creó una consciencia histórica en los pueblos originarios para

que construyeran colectivamente un proyecto de liberación a través de medios pacíficos. Siempre resaltó los derechos humanos de los indígenas, de ahí que creara el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas y la Organización de Médicos Indígenas, que recuperan el conocimiento ancestral del uso medicinal de plantas. Asimismo, estableció dispensarios médicos, farmacias comunitarias y hospitales; además apoyó en cuestiones relacionadas con la tenencia de la tierra.

Parte importante del libro es lo referente al EZLN y la masacre de Acteal, donde además de presentar los hechos, se da cuenta de la valiosa intervención del obispo, así como de la participación de Raúl Vera López como mediador en la Conai. También narra la reacción de la oligarquía chiapaneca y de los gobiernos estatales y el federal. De esta forma, presenta elementos para conocer el proceso de pláticas entre el gobierno y el EZLN, ya que los Acuerdos de San Andrés no se llevaron a cabo.

En la reflexión final, el autor demuestra su decepción por lo poco que se logró a pesar del esfuerzo de don Samuel. En cuanto a sus fuentes, recurre a especialistas, pero sobre todo a las voces de muchos actores y, en especial, la de don Samuel, que seguirá siendo fundamental al estudiar diversos temas indígenas en Chiapas.

GLORIA PEDRERO NIETO: Doctora en Humanidades-Historia. Es profesora de tiempo completo en la Facultad de Humanidades, Uamex. Sus líneas de investigación son historia agraria, siglo XIX de Chiapas y Estado de México; historia de los artesanos de Toluca, siglo XIX; historia de la educación en los siglos XIX y XX del Estado de México, Tabasco y Veracruz; e historia de la vida cotidiana en Estado de México, Tabasco y Chiapas.

ROSALÍA HERNÁNDEZ PEDRERO: Maestra en Historia. Actualmente es profesora de la licenciatura de Historia de la Facultad de Humanidades, Uamex. Entre sus líneas de investigación destacan las siguientes: vestimenta indígena, artesanías, textiles, historia oral y memoria cultural, historia cultural y antropología.