

Contribuciones desde

Coatepec

NUEVA ÉPOCA • AÑO XXI, NÚMERO 42 • TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2025



42

REVISTA DE HUMANIDADES

Publicación semestral de la Facultad de Humanidades de la
Universidad Autónoma del Estado de México



Número 42, enero-junio

ISSN en trámite



Contribuciones desde Coatepec, número 42, enero-junio 2024 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. Directora 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. Editora responsable de la última actualización de este número Gabriela Mañón Romero, 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: 13 de febrero de 2025.

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 

Ilustración y diseño de portada: Diego Ramos Tepoxteco

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

Subdirectora: Mtra. Evelin Cruz Polo

Editora en Jefe: Lic. Gabriela Mañón Romero

Coordinación Editorial: Lic. Patricia Francisco Rivera

Corrección de Estilo: Lic. Ana Jazmín Díaz Cenobio, Lic. Patricia Francisco Rivera, Lic. Gabriela Mañón Romero.

Traducción: Lic. Lina Melany Ayala Olvera, Lic. María Guadalupe Peña Huerta

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 Marcín, 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. 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

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	
Heridas incurables: resentimiento, reconocimiento y violencia en la obra de Frantz Fanon y Jean Améry <i>Uncurable wounds: Resentement, recognition and violence in the works of Frantz Fanon y Jean Améry</i> Roberto Gómez Quezada	5
Las muertes por agresión u homicidio, un factor de mortalidad y de descenso poblacional durante la revolución mexicana. Uruapan, Michoacán, México. 1909-1923 <i>Deaths by assault or homicide, a factor of mortality and population decline during the Mexican Revolution. Uruapan, Michoacan, Mexico. 1909-1923</i> Oziel Ulises Talavera Ibarra	35
Representaciones de la violencia en <i>El vengador</i> de Gerardo de la Torre <i>Representations of violence in El vengador by Gerardo de la Torre</i> Jesús Nieto Rueda	57
Pita Amor y la violencia del estigma <i>Pita Amor and the violence of stigma</i> Berenice Reyes Almazán	75
La violencia como un principio de cohesión en <i>La tercera parte del mar</i> de Alejandro Tantanian <i>Violence as a cohesive principle in Alejandro Tantanian's The third part of the sea.</i> Alejandro García Martínez	89
Cuerpos que violentan en <i>Pelea de gallos</i> de María Fernanda Ampuero <i>Bodies that violate in Pelea de gallos by María Fernanda Ampuero</i> Yessica Berenice López Moreno	105
La violencia del discurso metafísico y la expulsión de la literatura <i>Violence of metaphysical discourse and the expulsion from literature</i> Pablo Lazo Briones	121
No ser escuchada: silenciamiento, cosificación y derivación en el abordaje del Trastorno Límite de la Personalidad <i>Not being heard: silencing, objectification and derivatization in the approach to borderline personality disorder</i> Biani Paola Sánchez López	141
Sabiduría y exclusión: una mirada desde la filosofía a la situación de las personas mayores <i>Wisdom and exclusion: A look from philosophy to the situation of older adults</i> Verónica Medina Rendón	159
Reseñas, documentos y traducciones	
El libro y la lectura en el Estado de México, un repertorio de saberes <i>Book and reading in the State of Mexico, a repertoire of knowledge</i> José Fernando Benítez Mondragón	173

ARTÍCULOS ORIGINALES DE INVESTIGACIÓN

Heridas incurables: Resentimiento, reconocimiento y violencia en la obra de Frantz Fanon y Jean Améry

Uncurable wounds: Resentement, recongnition and violence in the works of Frantz Fanon y Jean Améry

Roberto Gómez Quezada*

Resumen: Este artículo interpretará tres conceptos en las obras de Frantz Fanon y Jean Améry: el resentimiento, el reconocimiento, y la violencia. Para Fanon, el resentimiento permite movilizar la acción política-revolucionaria de los colonizados. Para Améry, el resentimiento permanece como herida abierta, no se resuelve, y orienta la responsabilidad frente al pasado. En la obra de Fanon, el reconocimiento aparece en la producción de la identidad del colonizado, y, posteriormente, en la acción colectiva. Para Améry, este surge de la reflexión de su condición de judío, que se intensifica a partir de su experiencia concentracionaria. Fanon presenta su concepción de la violencia a partir de la práctica clínica con heridos de guerra de la independencia argelina, y, posteriormente, en el ámbito de la movilización política en la guerra de independencia. Améry reflexiona sobre la violencia a partir de su internamiento y tortura en campos de concentración, y remarca el carácter redentor de la violencia revolucionaria al escribir sobre Fanon. La conclusión tratará de mostrar cuáles son las propuestas de ambos autores para enfrentar las experiencias de la violencia que cada uno retrata en su obra y cuáles son, según estos autores, las derivaciones posibles de dichas propuestas.

Palabras clave: Descolonización, resistencia, memoria, liberación, identidad.

Abstract: This article explores three concepts in the works of Frantz Fanon and Jean Améry: resentment, recognition, and violence. For Fanon, resentment mobilizes the political-revolutionary action of the colonized. For Améry, resentment remains an open, unresolved wound, guiding responsibility for the past. In Fanon's work, recognition appears in the production of the colonized's identity and, subsequently, in collective action. For Améry, recognition arises from reflection on his own condition as a Jew, intensified by his concentration camp experience. Fanon presents his conception of violence from his clinical practice with the war wounded during the Algerian War of Independence, and later, in the context of political mobilization within the same war. Améry reflects on violence through his internment and torture in concentration camps, emphasizing the "redemptive" character of revolutionary violence when writing about Fanon. The conclusion will analyze the proposals of both authors to confront the experiences of violence that each one portrays in his work, and explore the potential consequences of these proposals, as envisioned by the authors themselves.

Keywords: Decolonization, resistance, memory, liberation, identity.

*Universidad Autónoma Metropolitana, México, murtaghfco@gmail.com

RECEPCIÓN: 14/08/2024

ACEPTACIÓN: 07/11/2024

*He who binds to himself a joy
Does the winged life destroy
He who kisses the joy as it flies
Lives in eternity's sunrise*
Blake, "Eternity".

*Cada vez que un hombre ha conseguido
que triunfe la dignidad del espíritu, cada
vez que un hombre ha dicho no ante un intento de
sometimiento de su semejante,
me he sentido solidario de su acción.*
Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*.

Introducción

Tenemos frente a nosotros dos miradas heridas, dos seres humanos que, pese a la experiencia del trauma, y junto a ella, fueron capaces de producir algunos de los textos más íntimos para la reflexión de la violencia. Entre ellos existe una especie de fraternidad secreta de aquellos que han sido no solamente los *condenados de la tierra*, sino también los condenados del espíritu. Fanon (2020: 96-97) escribe en *Piel negra, máscaras blancas*:

El racismo colonial no difiere de los otros racismos. El antisemitismo me afecta en plena carne, me amotino, una contestación horrible me hace palidecer, se me niega la posibilidad de ser un hombre. No puedo no solidarizarme con la suerte destinada a mi hermano.

Por su parte, Améry (2005a: 13) expresa lo siguiente a partir de su interpretación de Fanon: "La experiencia vivida del hombre negro, tal y como la había retratado Fanon, se correspondía en muchos aspectos con mi propia experiencia formativa e indeleble como recluso judío de un campo de concentración". Existe un profundo sentimiento fraterno en la experiencia de ambos autores, a partir de la que se entabla un diálogo entre dos individuos cuya reflexión de la violencia parte de aquella infligida sobre sus cuerpos.

Ese vínculo también es visible en un determinado *estar-en-el-mundo*, a partir de la forma de comprenderse y, más notoriamente, de *vivirse*. Ambos se encuentran desde una postura fenomenológica de la oscuridad. Los dos se dan cuenta de esta experiencia a su manera. Améry escribe (2005b: 39): "Nuestros ojos no han hecho más que acostumbrarse a medias a la oscuridad. Tenemos que mirar con ojos de ave nocturna". A lo largo de su texto sobre el suicidio, presenta continuamente imágenes que oscilan entre la luz y la oscuridad. Las primeras líneas refieren esta doble relación, pues aparece como un asunto oscuro, hacia el que debemos encaminarnos poco a poco para cruzar el umbral en donde lo atraviesa la luz. La oscuridad se refiere, en este ámbito, a las formas *naturales*, *psicológicas*, *psicoanalíticas* y, en sentido

heideggeriano, al *se/uno (man)*, es decir, parte desde la *inautenticidad* para apresar aquello que el autor considera la *dignidad humana*. Pero en esta relación el cuerpo es también un ámbito oscuro que aparece, especialmente, ante la experiencia del dolor.¹ Améry (2005b: 70) lo caracteriza de la siguiente manera:

Para nuestro estar-en-el-mundo, el cuerpo es lo que Sartre denominó “*le négligé*”, “*le passé sous solence*”, incomprendido, apenas se habla de él, no se piensa en él. El cuerpo está encerrado en un Yo que a su vez está fuera, en otro lugar, en el espacio del mundo, donde uno se convierte en nada (se *néantise*) para realizar su pro-yecto. *Somos* nuestro cuerpo: no lo *poseemos*. Es [...] lo otro, es mundo exterior, desde luego.

Esta experiencia del cuerpo es, en ese momento, *incomprensión*, pero a su vez se articula con el Yo como una separación entre un adentro y un afuera; a partir de ahí, el dolor revela la existencia de un vínculo inexorable con el Yo:

[...] solo tomamos consciencia de él como cuerpo extraño cuando lo vemos con los ojos de los demás (por ejemplo: cuando nos informamos por vía de la ciencia sobre sus funciones), o cuando se convierte en una *carga* para nosotros. [...] aun en este caso, cuando, por ejemplo, ‘quisiéramos escapar de nuestra piel’, para huir del dolor [...] nos resulta a la vez extraño y propio: la piel de la que nos queremos desembarazar, que queremos abandonar, sigue siendo nuestra, es parte integrante del Yo (Améry, 2005b: 71).

El cuerpo se experimenta, entonces, como una relación dialéctica de conocimiento con el Yo. En ocasiones se desea separarse de él, como cuando se experimenta dolor, pero a veces podemos reconocer la propia identidad incluso desde la *negatividad*, como sucede con la amputación, ya que, pese a la separación de una parte de nuestro cuerpo, podemos reafirmar nuestra identidad a partir de esta pérdida:

Incluso la muela [...] se convierte, en el momento de la extracción y durante un tiempo después de ella, en algo desconcertantemente propio, que echamos en falta con melancolía y cuya no existencia, testificada por el hueco, disminuye nuestro Yo. Somos “algo menos” después de la extracción, nos avergonzamos del hueco, y esto por motivos más profundos que los simplemente estéticos (Améry, 2005b: 72).

Luego, encontramos en ambos autores otra forma de herida que se experimenta cuando el Yo y el cuerpo se encuentran ante la imagen del espejo.²

Entre resentimiento y reconocimiento

El espejo es, para Améry y Fanon, no solo ese objeto de cristal colgado en la pared, sino también *los otros*:

[...] sucede que el suicidario, decepcionado por el comportamiento que respecto de él tienen los demás, ya no puede amarse a sí mismo en el espejo que los otros son para él. El pobre diablo habría construido un Yo “ajeno a la realidad”: la realidad le habría devuelto reflejada en su espejo una imagen diferente, desagradable, de su persona (Améry, 2005b: 114).

Así, se pasa del ámbito puramente físico (la imagen reflejada en un objeto), al ámbito *simbólico*: el espejo que son los otros.³ Para Fanon (1973: 112), aparece con *la mirada*:

Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. Alrededor de todo el cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta. Sé que si quiero fumar, tendré que alargar el brazo derecho y coger el paquete de cigarrillos que está al otro lado de la mesa [...] Y todos estos gestos no los hago por costumbre, sino por un conocimiento implícito. Lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el seno de un mundo espacial y temporal, así parece ser el esquema. No se me impone, es más bien una estructuración definitiva del yo y del mundo (definitiva porque se instala entre mi cuerpo y el mundo una dialéctica efectiva).

Tanto Améry como Fanon comprenden al cuerpo como un punto intermedio entre conocimiento y desconocimiento, como *incertidumbre*, pero posee formas de identificación simbólica. Por ello, el descubrimiento del *negro* ante la mirada de los blancos se encuentra previamente configurada y se experimenta en toda su radicalidad:

“¡Mira, un *negro*!” [...] Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo, me devolvía al mundo. Pero allá abajo, en la otra ladera, tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas, me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante. Me enfurezco, exijo una explicación... Nada resulta. Exploto. He aquí los pequeños pedazos reunidos por un otro yo (Fanon, 1973: 111).

Fanon expresa la partición de un yo a partir de la experiencia de los otros, de aquel que quería “desvelar un sentido a las cosas, [que trató de] comprender el origen del mundo, [atravesado por el] ‘¡Mamá, mira ese *negro*!, ¡tengo miedo!’” (1973: 111, 113). Se produce, así, en la historicidad, *un esquema epidérmico racial*. A partir de esa experiencia como un *objeto entre objetos*, pero con una forma específica de verse, comprenderse y padecerse, comienzan a volverse nítidas una serie de valoraciones:

Mi cuerpo se me devolvía plano, descoyuntado, hecho polvo, todo enlutado en ese día blanco de invierno. El *negro* es una bestia, el *negro* es malo, el *negro* tiene malas intenciones, el *negro* es feo [...] el *negro* me va a comer (Fanon, 1973: 114).⁴

De esta manera, el espejo de la mirada de los otros producía al *monstruo*, al *asesino*, al *lobo* y, a fin de cuentas, tanto al judío como al negro. Para Fanon, el espejo lacaniano no es solamente fuente de identificación, sino que, gracias al *Ojo*, también es contraste.

El mito de la negritud en cuestión

Frantz Fanon nació en Fort-de-France en 1925, de donde emigró hacia Lyon, en 1945, para estudiar psiquiatría. Durante sus años en Martinica experimentó formas de violencia colonial que permanecieron con él durante largo tiempo. El propio autor se mantuvo próximo a la lucha armada, participó con las fuerzas francesas en las batallas de Alsacia y colaboró con el Front de Libération Nationale desde 1945. Nunca abandonó la experiencia profunda del racismo y el colonialismo que experimentó tanto en su tierra natal como en su práctica profesional. A partir de su proceso de reconocimiento a través de la mirada de los otros (blancos), Fanon (1973: 113) escribe:

Ese día, desorientado, incapaz de estar fuera con el otro, el blanco, que implacable me aprisionaba, me fui lejos de mí ser-ahí, muy lejos, me constituí objeto. ¿Qué era para mí sino un despegue, una arrancada, una hemorragia que goteaba sangre negra por todo mi cuerpo? Sin embargo, yo no quería esta reconsideración, esta tematización. Yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos.

Fanon se encontró como objeto entre objetos, con caracterizaciones que se aferraban a él en cada rasgo y en cada acción. No podía huir de su “característica corporal absolutamente arbitraria e imprevisible”⁵ (Bourdieu, 2000: 12), es decir, de su color de piel, de su ficticia historia de canibalismo y barbarie; no podía huir del mito de la negritud y sus construcciones conceptuales. Más adelante, escribe:

Era el profesor *negro*, el médico *negro*; yo, que empezaba a fragilizarme, tenía escalofríos a la menor alarma. Sabía, por ejemplo, que si el médico cometía un error era su fin y el de todos los que le siguieran. ¿Qué se puede esperar, en efecto, de un médico *negro*? [...] El médico negro nunca sabrá hasta qué punto su posición bordea el descrédito (Fanon, 1973: 116).

Su caso era singular. El oprimido trata de insertarse en el ideal de la blanquitud, y comienza por aprender francés. Este vínculo con la lengua es, en principio, la búsqueda de reconocimiento, la apropiación de un mundo, aunque sea el del blanco:

Otorgamos una importancia fundamental al fenómeno del lenguaje. Por eso creemos que este estudio, que puede entregarnos uno de los elementos para la comprensión de la dimensión *para el otro* del hombre de color, es necesario. Entendiendo que hablar es existir absolutamente para el otro. El negro tiene dos dimensiones. Una con su congénere, la otra con el blanco [...].

Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización [...] el negro antillano será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa [...]. Un hombre que posee el lenguaje posee por consecuencia el mundo que expresa e implica ese lenguaje [...] El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana (Fanon, 1973: 49-50).

La imposición de la cultura posee un elemento de *violencia física*; ya la historia da cuenta de los enfrentamientos sangrientos con los que ocurre. Al respecto, la noción de *violencia simbólica* de Pierre Bourdieu es sumamente útil para comprender la relación entre la violencia física y la imposición de una cultura mediante la lengua:

La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.), son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de ese modo naturalizadas, de las que su ser social es el producto (Bourdieu, 2000: 51).

Esta forma de violencia no es puramente espiritual: “La fuerza simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos” (Bourdieu, 2000: 54). Esta violencia se inserta como formas de reconocimiento mediante la vestimenta, las condecoraciones o, en la más radical distinción, a partir del color de piel; a su vez, construye un universo de conceptos que se asocian con gradaciones sociales. Así, el dominador *blanco* establece una serie de características que estructuran posiciones morales en el ámbito social; por ello, hablar francés es uno de los rasgos definitorios del *hombre*. De esta manera, los valores *blancos* se experimentan como deseo de poseer la blanquitud, la mujer, la casa y el auto del hombre blanco; incluso identifican ciertas profesiones y prácticas.

Por tanto, la primera fase del reconocimiento es mediante la identificación con el deseo del otro como *deseo del blanco*. El negro ni siquiera puede ser un adulto a los ojos del blanco: “El negro ama la cháchara y el camino que conduce a esta nueva proposición no es largo: el negro

no es sino un niño” (Fanon, 1973: 55). Este aspecto vuelve a remitir a la caracterización del *estadio del espejo* de Lacan, ya que el *infans* se asume como *insuficiente*, a la manera en que al negro se le amenaza continuamente, como vimos, de no llegar a ser un *hombre, un médico o un ser racional* (como opuesto a lo puramente biológico):

Tendría ciertamente interés, apoyándose en la noción lacaniana de *estadio del espejo*, preguntarse en qué medida la *imago* del semejante edificada en el joven blanco a la edad que sabemos no sufrirá una agresión imaginaria con la aparición del negro. Cuando se ha comprendido el proceso descrito por Lacan, no hay duda de que el verdadero Otro del blanco es y sigue siendo el negro. Y a la inversa. Solamente que, para el blanco, el Otro se percibe sobre el plano de la imagen corporal, absolutamente como el no-yo, es decir el no identificable, el no asimilado. Para el negro, hemos demostrado que las realidades históricas y económicas cuentan (Fanon, 1973: 145).

La imagen de un *no-yo* se produce en el *estadio del espejo*, con la experiencia entre un blanco y un negro. No obstante, en la *imago* del niño blanco, el negro aparece como una *agresión* o, en todo caso, como una *anomalía*. Como menciona Fanon, esto se inserta dentro de condiciones históricas y económicas determinadas, es decir, que existen relaciones de opresión anteriores que codificaron esa forma de *aparecer* ante el otro.

En su análisis a partir de la psicología y la cuestión de la negritud, Fanon retoma la noción de *inconsciente colectivo* de Jung, y apunta: “El inconsciente colectivo no es, sin embargo, una herencia cerebral: es la consecuencia de lo que llamaré la imposición cultural irreflexiva” (Fanon, 1973: 163). En ese texto se muestran distintas maneras en que se presenta esa imposición, por ejemplo, en la literatura, especialmente en la configuración del deseo con respecto a la pareja. El deseo de la mujer negra es, en la sección “La mujer de color y el blanco”, el hombre blanco y de esa manera participa de la *blanquitud*. Por su parte, el deseo del hombre negro por la mujer blanca es una forma de imponerse sobre el hombre blanco, a partir de un sentimiento de inferioridad:

[...] nos entrevistábamos con algunos antillanos y nos enteramos de que la preocupación más constante de los que llegaban a Francia era acostarse con una blanca. Apenas llegados a Le Havre se dirigen a los burdeles. Una vez cumplido ese rito de iniciación de la “auténtica” virilidad, toman el tren a París (Fanon, 1973: 85).

No obstante, Fanon trata de mostrar que hay que tener una *comprensión activa* frente a los mitos de la negritud, pues Jean Veneuse no responde al *mito sexual*⁶ que concibe al negro como un ser viril, cuyo centro significativo es el pene. Ese capítulo muestra, entonces, que una comprensión verdaderamente activa debe ser capaz de superar su propio racismo, de quebrantar el propio

marco de comprensión debido a la imposición cultural irreflexiva presente a lo largo de la historia.⁷ Otro ejemplo en el que Fanon se opone al mito de la negritud es a través del concepto de *sensualidad*:

No sé lo que es la sensualidad de un hombre. Imaginad a una mujer que dice de otra: “Es terriblemente deseable, esa muñeca...”. Señor Salomón, el *negro* no desprende un aura de sensualidad ni por su piel ni por sus cabellos. Simplemente, tras largos días y largas noches, la imagen del *negro*-biológico-sexual-sensual-y-genital se le ha impuesto y usted no ha sabido desprenderse de ella. El *ojo* no es solo espejo, sino espejo que corrige. El *ojo* debe permitirnos corregir los errores culturales. No digo los ojos, digo el *ojo*, y ya se sabe a lo que remite ese ojo: no a la fisura calcarina sino a ése muy igual resplandor que brota del rojo de Van Gogh, que se desliza de un concierto de Tchaikovski, que se aferra desesperadamente a la *Oda a la alegría* de Schiller, que se deja llevar en la bocanada vermicular de Césaire (Fanon, 1973: 170).

A partir de estas conceptualizaciones de las formas de opresión por parte del blanco, se adelanta que la noción de *resentimiento* de Fanon surge de esas condiciones, como se verá con mayor nitidez al presentar la relación colono-colonizado en la sección sobre la violencia. Como escribe Floyd Hayes (1996: 22): “Constreñida en el tiempo, la actitud de resentimiento es a la vez consecuencia y causa de la indignación ante la injusticia política”. Como veremos, Fanon defenderá un movimiento en torno a construir y liberar el resentimiento para desarrollar su concepto de *ser accional*. En el último capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* escribe:

El yo se afirma oponiéndose, decía Fichte. Sí y no. Hemos dicho en nuestra introducción que el hombre era un *sí*. No dejaremos de repetirlo. Sí a la vida. Sí al amor. Sí a la generosidad. Pero el hombre es también un *no*. No al desprecio del hombre. No a la indignidad del hombre. A la explotación del hombre. Al asesinato de lo que hay más humano en el hombre: la libertad. El comportamiento del hombre no es solamente reactivo. Y siempre hay resentimiento en una *reacción*. Ya lo señalaba Nietzsche en *La voluntad de poder*: Conducir al hombre a ser *accional*, a mantener en su circularidad el respeto de los valores fundamentales que hacen un mundo humano, ésa es la primera urgencia de aquél que, tras haber reflexionado, se dispone a actuar (Fanon, 1973: 183).

La herida del campo de concentración

Jean Améry nació en Viena en una familia que se asumía judía no practicante. Se adhirió a un grupo de resistencia belga durante la *Anschluss* de Viena a la Alemania nazi. Esta fue la causa de que lo internaran en el Fort Breendonk en 1943, que abandonaría más tarde al ser trasladado a Auschwitz. La experiencia padecida durante esos años llevó al nacido como Hans Mayer a redactar su texto más popular, *Más allá de la culpa y la expiación*, como una forma de *rebelarse* mediante la continua supuración de la herida, contra la herencia histórica del holocausto, especialmente la germanoparlante. Escribe Améry (2013: 46):

Yo me rebelo: contra mi pasado, contra la historia, contra un presente que congela históricamente lo incomprensible y con ello falsea del modo más vergonzoso. Ninguna herida ha cicatrizado, y lo que en 1964 parecía a punto de sanar, vuelve a abrirse como una pústula.

Sebald (2005: 130) escribe en su ensayo *Pútrida Patria*: “no quiere dejarse quitar al menos su derecho a estar resentido hacia una patria desagradable”. Améry tomó voluntariamente su vida al ingerir pastillas para dormir en 1978. Su muerte no puede considerarse como una ruta predeterminada a partir de los sucesos que marcaron su existencia. Si leemos con atención su obra acerca del suicidio, se ve que no fue el resultado de un individuo arrojado a la decisión final por una serie de desventuras. No obstante, su muerte no puede separarse de sus años en Breendonk y Auschwitz; pero representa su salida triunfal, su encuentro más íntimo con un cuerpo y espíritu fragmentados: “la muerte voluntaria [...] es algo más que una afirmación de dignidad y humanidad dirigida contra el ciego dominio de la naturaleza. Es *libertad* en su dimensión extrema, en la última dimensión accesible a nosotros” (Améry, 2005b: 130).

¿De qué forma se enfrentó Améry al resentimiento y cómo formó los suyos? El escritor habla de *resentimientos*, en plural. Su experiencia es la base de la protección frente al olvido. Durante su internamiento sufrió múltiples pérdidas; la primera fue la trascendencia del espíritu: “en Auschwitz el hombre espiritual se encontraba aislado, abandonado completamente a sí mismo” (Améry, 2013: 60). Améry experimentó este asilamiento al no encontrar entre los demás internos voces capaces de articular fuerza espiritual, no había lugar para la poesía o la filosofía. El distanciamiento hacia el espíritu también se produjo por el secuestro de la cultura bajo la que había crecido, le fue vedada:

Nietzsche no sólo pertenecía a Hitler [...] sino también a Ernst Bertram, el poeta amigo de los nazis; él lo comprendía [...] desde Buxtehude hasta Richard Strauss, el patrimonio espiritual y estético se había convertido en propiedad indiscutida e indiscutible del enemigo Améry (2013: 62).

Dentro del campo también se trastocó la forma de vivir la muerte: “El morir estaba omnipresente, la muerte se sustraía” (Améry, 2013: 76). La experiencia de los cuerpos colapsando en cualquier momento y lugar borró cualquier reminiscencia a las representaciones estéticas de la muerte de la cultura:

[...] el preso intelectual se las había no con la muerte, sino con el *morir*; de este modo el problema en su conjunto se veía reducido a una serie de reflexiones concretas [...] la gente casi no se preocupaba de *si* había que morir o del hecho de *que* se tuviera que morir, sino sólo de *cómo* sucedería (Améry, 2013: 76).

Se les arrebató la *idealidad* de la muerte con los infinitos decesos de sus compañeros. Se les había doblegado bajo la violencia: “la palabra cesa en cualquier lugar donde una realidad se impone como forma totalitaria. Para nosotros ha muerto hace mucho tiempo” (Améry, 2013: 80).⁸

Como lo presentó Fanon, se violentaba al judío cuando lo *descubrían*. En cuanto Améry llegó al campo de concentración, lo expulsaron de la comunidad de la que formó parte. No obstante esta expulsión lo llevó a reafirmarse como *judío*, pese a su distanciamiento —en tanto que no participaba en los ritos religiosos ni en su creencia en el dios judío—. Para llegar a esta afirmación rotunda, hace falta una experiencia más: la tortura.

En el segundo capítulo de *Más allá de la culpa y la expiación*. Améry construye una fenomenología de la tortura a partir de su propia experiencia; retrata la *pérdida de confianza en el mundo* y la *crisis de la dignidad* a través de la violencia infligida sobre el cuerpo. Comienza con el golpe, el primer golpe al rostro, como parte de una paliza:

[...] veintidós años después de lo sucedido, sobre la base de una experiencia que no agotó todas las posibilidades del dolor físico, me atrevo a afirmar que la tortura es el acontecimiento más atroz que un ser humano puede conservar en su interior. [...] No se ha dicho gran cosa, cuando alguien que jamás ha sufrido una paliza asevera con énfasis ético-patético que con el primer golpe el detenido pierde su dignidad humana [...] estoy seguro de que ya con el primer golpe que se le asesta pierde algo que tal vez podríamos denominar provisionalmente *confianza en el mundo* (Améry, 2013: 81).

Esta pérdida de confianza implica el colapso de la fe irracional en el principio de causalidad y en la creencia de la validez de las inferencias. No obstante, el aspecto más palpable que se pierde es:

[...] la certeza de que los otros, sobre la base de contratos sociales o no, cuidarán de mí, o, mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por lo tanto, también metafísico. [...] Las fronteras de mi cuerpo son las fronteras de mi yo. La epidermis me protege del mundo externo: si he de conservar la confianza, sólo puedo sentir sobre la piel aquello que *quiero* sentir (Améry, 2013: 81 y 91).

La violencia del puño del torturador cancela la seguridad del cuerpo y, a su vez, ignora por completo el querer del otro, al *otro-como-querer*. Con el primer golpe, el agredido se convierte en un objeto, en un pedazo de carne al que se le suprimió el querer, incluso la posibilidad de defenderse.⁹ Se arrebató la vida entendida como acción, como posibilidad de oponer resistencia: “Me atropella y de ese modo me aniquila” (Améry, 2013: 91). Pero su experiencia, radicalmente singular, también le manifiesta una verdad tajante: nadie va a escucharlo, por tanto, nadie va a socorrerlo.

Bajo la definición de crueldad de Sacher-Masoch en *La Venus de las pieles*, el torturador se convierte en soberano, se convierte en dueño del dolor, de la vida y del cuerpo del *muerto en vida*;¹⁰ aparece como “señor de la carne y del espíritu, de la vida y de la muerte” (Améry, 2013: 101). Deja de requerir el reconocimiento de la dialéctica hegeliana, pues consiguió imponerse por encima de la posibilidad de morir, tan solo es capaz de modular los gritos, lacerar la carne, hacer sangrar y decidir cuándo detenerse, ya sea al matar o al dejar ir: “en el mundo de la tortura, el hombre subsiste solo en la destrucción del otro” (Améry, 2013: 101). El torturado sale al mundo con una marca imborrable: ahora sabe que el otro puede hacer lo que quiera, sea herir o matar:

[...] quien ha sufrido la tortura, ya no puede sentir el mundo como su hogar [...] La víctima del martirio queda inerte a merced de la angustia. Será ella quien de aquí en adelante reine sobre él. La angustia y además todo aquello que solemos llamar resentimientos. También estos sentimientos permanecen y apenas tienen oportunidad de concentrarse en una espumeante y catártica sed de venganza (Améry, 2013: 107-108).

Améry abraza sus resentimientos, no tanto por una postura terca o, quizá, masoquista, sino por una cuestión moral. Terminó la guerra. Es necesario, dicen, volver a trabajar, permitirle a Alemania reincorporarse a Europa, al reino de la *humanidad*. Améry sospecha y no confía más en la *buena voluntad* de quienes apoyan esa causa. Pese al disgusto del avance de occidente — con profundo rencor—, sonreía ante las sanciones impuestas a Alemania: perseguir y acabar con cada uno de los participantes en los crímenes nazis. Este resentimiento pronto se generalizó, se convirtió en un odio a la patria. Nadie pudo evitar la tortura que padeció. Después del trauma, nadie quería recordar con vergüenza lo sucedido, lo importante era “recuperar [...] el pasado Tercer Reich” (Améry, 2013: 145).

Frente a la caracterización nietzscheana del resentimiento como contrario a la acción, Améry abraza la herida que se le infligió en el campo de concentración y que ahora se extiende a los proyectos de reconstrucción alemanes.¹¹ Ante esta queja nietzscheana del hombre saludable, el noble, Améry (2013: 148) abraza al *deformado*:

Esto me hace pensar de pasada en mis brazos dislocados tras mis espaldas durante la tortura. Pero todo esto me obliga también a redefinir nuestra deformación o torcedura como expresión de una humanidad con un rango moral e histórico superior a la salutífera derecho.

Por tanto, el escritor concibe su resentimiento desde dos perspectivas: “contra Nietzsche que condenó el resentimiento desde una perspectiva moral, y contra la moderna psicología que lo reduce a un conflicto perturbador” (Améry, 2013: 148). Rechaza, una y otra vez, las posturas

psicológicas y psicoanalíticas que, de manera autoritaria, lo reducen a un enfermo mental. No emerge del mundo del *se*, de la *inautenticidad*, sino que busca llevar su experiencia personal a la astilla clavada en la historia. Para Améry (2013: 149), el resentimiento:

[...] no solo es un estado antinatural, sino [también] lógicamente contradictorio. Exige absurdamente que lo irreversible debe revertirse, que lo acontecido debe cancelarse. El resentimiento bloquea la salida a la dimensión auténticamente humana, al futuro. No se me escapa que el sentido del tiempo de quien es presa del resentimiento se encuentra distorsionado, trastocado, si se prefiere, pues desea algo doblemente imposible: desandar lo ya vivido y borrar lo sucedido.

Améry (2013: 153) se opone radicalmente al perdón como obligación social, lo considera *immoral*: “Quien perdona por comodidad e indolencia se somete al sentido social y biológico del tiempo que también suele denominarse ‘natural’”.¹² La propuesta *moral* de Améry se opone a una *fisiologización* del tiempo, es decir, concebir la recuperación y el olvido como procesos necesarios, metabólicos, que permiten que el cuerpo social avance. El hombre moral, escribe Améry (2013: 153), “exige la suspensión del tiempo; en nuestro caso, responsabilizando al criminal de su crimen”. Es necesario, declara el autor, integrar ese fragmento en la totalidad de la historia alemana, evitar naturalizarlo: “Auschwitz es el pasado, el presente y el futuro de Alemania” (Améry, 2013: 162).

Por último, para esta sección, se debe resaltar el tópico del reconocimiento como judío. Améry (2013: 173) escribe: “Los antisemitas habrían empujado al judío a una situación en que ha terminado por interiorizar la imagen de sí mismo conformada por el enemigo”. Como con Fanon, el opresor produce una serie de conceptos maniqueos que producen diferencias sociales solo con nombrar. No obstante, la concepción del judío es particular en el momento histórico al que se enfrenta Améry. El judío oprimido al que se refiere el escritor es el que trató de asimilarse a Europa durante los siglos XX y XXI en los periodos de guerra y de los campos de concentración. El judío aspiraba a convertirse en *el alemán*, asumía su cultura, hablaba su lengua —y ya no el yiddish—; incluso abandonó el rito religioso: “típico de un judaísmo alemán que en los años previos a la irrupción del nazismo se mostraba dispuesto a la asimilación e incluso la deseaba apasionadamente” (Améry, 2013: 174).

Améry no trató de asimilarse, no se reinstaló del todo en su *Heimat*, en Viena, tampoco quiso permanecer en Alemania o Bélgica, ni viajar a Israel. Permaneció, en buena medida, *desarraigado*. Con su herida abierta, se mantuvo al borde de la nacionalidad plena, como se caracterizó una generación de escritores de este periodo, los *heimatlos*. Sin embargo, encontró que su historia lo aproximó a una herencia que hasta ahora no había asumido: su condición de judío.

“La catástrofe nazi es de aquí en adelante la referencia absoluta y radical para toda existencia judía”. No albergo la más mínima duda, pero estoy convencido de que no toda conciencia judía está a la altura de esta relación. Solo quienes han sufrido un destino común pueden tener como referente los años 1933-1945. No lo asevero con orgullo, créanme. Sería hartamente ridículo hacer alarde de algo que uno no ha hecho, sino solo padecido. Es más bien con un cierto sentimiento de vergüenza con que hago valer y comprender mi triste privilegio: es cierto que la catástrofe supone un punto de referencia existencial para todos los judíos, sin embargo, solo nosotros, las víctimas de la tortura, somos capaces espiritualmente de revivir y anticipar aquel acontecimiento catastrófico. No se vea en esto un óbice para que los demás puedan comprenderlo con empatía. Que reflexionen sobre un destino que ayer podría haber sido suyo y que mañana puede serlo (Améry, 2013: 182).

Así, Améry va desde la catástrofe de su experiencia a la historia que conoce bien la desgracia, el desarraigo, la ausencia de suelo. Se erige como *memoria moral*, como un dolor incesante, que él decidió conservar, sin cura, sin redención: su acto de afirmación a partir de un destino ajeno.

Violencia

Violencia espontánea, violencia revolucionaria

En *Los condenados de la tierra* Fanon presenta las caracterizaciones más precisas de la violencia a partir de su reflexión y experiencia del colonialismo: “Es el colono el que *ha hecho y sigue haciendo* al colonizado. El colono saca su verdad, es decir, sus bienes del sistema colonial” (Fanon, 2018: 31). Considera que el mundo del colonizado está *compartimentado*, es decir, que introduce divisiones que organizan la vida y la creación de zonas específicas para educarse y habitar.

Según el autor, en las sociedades de tipo capitalista existen formas de dominación determinadas que se erigen mediante la enseñanza, por ejemplo, la moral, familiar o religiosa. En las regiones coloniales, por otra parte, no desaparecen el soldado y el gendarme; permanecen como una amenaza latente dispuesta a actuar con violencia física. La *compartimentación* o estratificación de la vida del colonizado se visibiliza en regiones con individuos de *mala fama*, donde hay muerte en cualquier parte, donde las casas están una encima de otra, una *ciudad hambrienta*. Este espacio de vida genera efectos psíquicos:

La mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo. Sueños de posesión. Todos los modos de posesión: sentarse a la mesa del colono, acostarse en la cama del colono, si es posible con su mujer. El colonizado es un envidioso. El colono no lo ignora cuando, sorprendiendo su mirada a la deriva, comprueba amargamente, pero siempre alerta: “Quieren ocupar nuestro lugar”. Es verdad, no hay un colonizado que no sueñe cuando menos una vez al día en instalarse en el lugar del colono (Fanon, 2018: 34).

La inserción en el circuito del deseo se desplaza, nueve años más tarde, de *Pieles negras* a *Los condenados de la tierra*, del *blanco* al *colono*. Aquí se articula el circuito simbólico de la producción de sentido mediante la *identificación* del deseo del colonizado con el del colono. De nueva cuenta, las caracterizaciones simbólicas se expresan en las conceptuales:

Como para ilustrar el carácter totalitario de la explotación colonial, el colono hace del colonizado una especie de quintaesencia del mal. La sociedad colonizada no solo se define como una sociedad sin valores. No le basta al colono afirmar que los valores han abandonado o, mejor aún, no han habitado jamás el mundo colonizado. El indígena es declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto. Elemento corrosivo, destructor de todo lo que está cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar todo lo que se refiere a la estética o la moral, depositario de fuerzas maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperable de fuerzas ciegas (Fanon, 2018: 36).

Así, el colonizado aparece unas veces como *monstruo*, otras como *enfermedad* y como *bestia*.¹³ Todas ellas son formas de designar a lo *otro*, como lo anormal, lo extraño, lo enemigo. El colono produce, de igual manera, su propia historia; no obstante, también inserta en ella al colonizado:

El colono hace la historia y sabe que la hace [...] La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la de su nación en tanto que esta piratea, viola y hambrea [...] La inmovilidad a la que está condenado el colonizado no puede ser impugnada sino cuando el colonizado decide poner término a la historia de la colonización, a la historia del pillaje, para hacer existir la historia de la nación, la historia de la descolonización (Fanon, 2018: 36).

Así, existen dos historias en conflicto: la del colono y la del colonizado. El primero se inserta en una especie de maldición, o un destino del que no puede huir. El segundo experimenta la supresión de la subjetividad, pero también la *construye* como producto del plexo de sentido del colono:

Pero, en lo más profundo de sí mismo, el colonizado no reconoce ninguna instancia. Está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad. Espera pacientemente que el colono descuide su vigilancia para echársele encima. En sus músculos, el colonizado siempre está en actitud expectativa. No puede decirse que esté inquieto, que esté aterrorizado. En realidad, siempre está presto a abandonar su papel de presa y asumir el de cazador. El colonizado es un perseguido que sueña permanentemente con transformarse en perseguidor [...] Este impulso de tomar el lugar del colono mantiene constantemente su tensión muscular. Sabemos, en efecto, que, en condiciones emocionales dadas, la presencia del obstáculo acentúa la tendencia al movimiento (Fanon, 2018: 47).

El colonizado opera bajo una forma de dominación que nunca es del todo plena, hay un resto emocional en el dominado, que se manifiesta en formas de ira y resentimiento e impide que la maldición se convierta en un destino. Esta especie de resentimiento no es puramente reactiva,

es decir, no se lanza solo contra sus dominadores, sino también contra sus iguales. Así, los colonizados se encuentran en zonas de conflicto entre individuos a causa de la dominación colonial: “Autodestrucción colectiva muy concreta en las luchas tribales, tal es, pues, uno de los caminos por donde se libera la tensión muscular del colonizado” (Fanon, 2018: 47).

También se crean formas *míticas* de dominio. Estas funcionan como límites morales que sustituyen la imagen de la dominación colonial por una realidad ineludible con una fuerza *yoica* (Fanon, 2018: 47) y vinculan a los individuos con temores mágicos. Los colonizados se enfrascan en luchas mágicas y fantasmagóricas, olvidan la otra dominación de la que son víctimas: “en la lucha de liberación, ese pueblo antes lanzado a círculos irreales, presa de un terror indecible, pero feliz de perderse en una tormenta onírica, se disloca, se reorganiza y engendra, con sangre y lágrimas, confrontaciones muy reales e inmediatas” (Fanon, 2018: 47).

La *lucha de liberación* promete, también, el colapso de los falsos conflictos. Algunas líneas más adelante, Fanon (2018: 54) escribe:

En el momento de la explicación decisiva, la burguesía colonialista que había permanecido hasta entonces en su lecho de plumas, entra en acción. Introduce esta nueva noción que es, hablando propiamente, una creación de la situación colonial: la no violencia. En su forma bruta, esa no violencia significa para las élites intelectuales y económicas colonizadas que la burguesía colonialista tiene los mismos intereses que ellas y que resulta entonces indispensable, urgente, llegar a un acuerdo en pro de la salvación común. La no violencia es un intento de arreglar el problema colonial en torno al tapete verde de una mesa de juego, antes de cualquier gesto irreversible, cualquier efusión de sangre, cualquier acto lamentable.

Los intentos de no violencia funcionan como barreras ante el avance de las energías decoloniales, como el pacifismo parlamentario se opone a las fuerzas revolucionarias del proletario de Sorel.¹⁴ Fanon también considera que la violencia es *atmosférica*, es decir, que los impulsos anticolonialistas de una región pueden extenderse a otra y apoyarse mutuamente, y los ánimos anticoloniales se visibilizan entre la población, que comienza a dirigir su ira en contra de los dominadores:

Los hombres colonizados [...] están impacientes. Saben que sólo esa locura puede sustraerlos de la opresión colonial. Un nuevo tipo de relaciones se ha establecido en el mundo. Los pueblos subdesarrollados hacen saltar sus cadenas y lo extraordinario es que lo logran (Fanon, 2018: 66).

Fanon continúa su análisis al señalar que el sujeto de la violencia anticolonizadora es *el que trabaja*, aquel que toma acción en los actos contra los colonos:

Ese mecanismo existió, al parecer, en Kenya entre los Mau-Mau que exigían que cada miembro del grupo golpeará a la víctima. Trabajar es trabajar por la muerte del colono. La violencia asumida permite a la vez a los extraviados y a los proscritos del grupo volver, recuperar su lugar, reintegrarse. La violencia es entendida, así como la mediación real. El hombre colonizado se libera en y por la violencia. Esta praxis ilumina al agente porque le indica los medios y el fin (Fanon, 2018: 66).

Dicha violencia aumentará en proporción al número de subyugados y a la manera en que los dominaron, por tanto, “la labor del colonizado es imaginar todas las combinaciones eventuales para aniquilar al colono” (Fanon, 2018: 85). En el segundo capítulo de *Los condenados de la tierra*, se describe el *espontaneísmo* de la violencia de los colonizados:

Las masas campesinas en los países industrializados son, generalmente, los elementos menos conscientes, los menos organizados y también los más anarquistas. Presentan un conjunto de rasgos, individualismo, indisciplina, amor al lucro, aptitud para las grandes cóleras y los profundos desalientos, que definen una conducta objetivamente reaccionaria (Fanon, 2018: 102).

De acuerdo con Fanon (2018: 110), estas condiciones posibilitan la doctrina revolucionaria: “Se explota la tendencia oscurantista de las masas rurales. La doctrina llamada revolucionaria descansa en realidad en el carácter retrógrado, emocional y espontaneísta del campo”. Según Fanon, la clase de los *lumpenproletarios* constituye una fuerza espontánea y radical anticolonialista; es el elemento corrosivo del dominio colonial:

El *lumpen-proletariat* constituido y pesando con todas sus fuerzas sobre la “seguridad” de la ciudad significa la podredumbre irreversible, la gangrena, instaladas en el corazón del dominio colonial. Entonces los rufianes, los granujas, los desempleados, los vagos, atraídos, se lanzan a la lucha de liberación como robustos trabajadores (Fanon, 2018: 110).¹⁵

De esa manera, se comprende el avance de la lucha de liberación nacional desde la periferia hacia las zonas urbanas. Los objetivos de la lucha se expresan de la siguiente forma:

esas sublevaciones campesinas ponen en peligro al régimen colonial, movilizan sus fuerzas y las dispersan, amenazan en todo momento con asfixiarlo. Obedecen a una doctrina simple: haced que la nación exista. No hay programa, no hay discursos, no hay resoluciones, no hay tendencias. El problema es claro: es necesario que los extranjeros se vayan. Hay que constituir un frente común contra el opresor y fortalecer ese rente mediante la lucha armada (Fanon, 2018: 121).

El psiquiatra martiniqués añade que, con el avance *espontaneísta* de la liberación nacional, se construye la nación así como micro gobiernos en cada región:

En los valles y en los bosques, en la selva y en las aldeas, en todas partes se encuentra una autoridad nacional. Cada cual, mediante su acción, hace existir a la nación y se dedica a hacerla triunfar localmente. Nos encontramos con una estrategia de lo inmediato, totalitaria y radical [...] El fin, el programa de cada grupo espontáneamente constituido es la liberación local. Si la nación está en todas

partes, está aquí. Un paso más y está solo aquí. La táctica y la estrategia se confunden. El arte política se transforma simplemente en arte militar. El militante político es el combatiente. Hacer la guerra y hacer política es una y la misma cosa (Fanon, 2018: 121).

El siguiente movimiento en el avance de la lucha es el enfrentamiento con los grupos enemigos y la consiguiente solidaridad de los pueblos contra el dominador. El opresor trata de enfrentarse abiertamente al oprimido con los cuerpos policiales y militares. La masa campesina avanza eufórica frente a los grupos reaccionarios. Posteriormente, se forman guerrillas:

El ejército de liberación nacional no es el que se enfrenta de una vez por todas al enemigo, sino el que va de aldea en aldea, que se repliega en la selva y que salta de júbilo cuando se percibe en el valle la nube de polvo levantada por las columnas del adversario. Las tribus se ponen en movimiento, los grupos se desplazan, cambiando de terreno. Los del norte se mueven hacia el oeste, los de la llanura suben a la montaña [...] El enemigo se imagina perseguirnos, pero siempre nos las arreglamos para marchar sobre sus talones, hostigándolo en el momento mismo en que nos cree aniquilados. En lo sucesivo, somos nosotros los que perseguimos. Con toda su técnica y su capacidad de fuego, el enemigo da la impresión de embrollarse y hundirse en arenas movedizas (Fanon, 2018: 124).

La intervención de dirigentes es necesaria para encaminar la lucha armada del campesino, ya que “es posible sostenerse tres días y hasta tres meses utilizando la dosis de resentimiento contenida en las masas, pero no se triunfa en una guerra nacional [...] no se transforma a los hombres si se olvida elevar la conciencia del combatiente” (Fanon, 2018: 125). Más adelante añade una aclaración importante que suele olvidarse en las lecturas irracionalistas:

Esos relámpagos de la conciencia que lanzan al cuerpo por caminos tumultuosos, que lo lanzan a un onirismo cuasi patológico donde el rostro del otro me invita al vértigo, donde mi sangre llama a la sangre del otro, esa gran pasión de las primeras horas se disloca si pretende nutrirse de su propia sustancia (Fanon, 2018: 125).

Fanon explica, con una capacidad crítica remarcable, que las posturas puramente maniqueas y binarias que parecían existir en el primer momento de la lucha de liberación son ficticias, más bien, se trata de gradaciones en los intereses de aquellos que combaten:

El pueblo, que al principio de la lucha había adoptado el maniqueísmo primitivo del colono: blancos y negros, árabes y rumíes, percibe que hay negros que son más blancos que los blancos y que la eventualidad de una bandera nacional, la posibilidad de una nación independiente no conduce automáticamente a ciertas capas de la población a renunciar a sus privilegios o a sus intereses. El pueblo advierte que otros indígenas no pierden ventajas sino, por el contrario, parecen aprovecharse de la guerra para mejorar su posición material y su poder naciente. Los indígenas trafican y obtienen verdaderas utilidades de guerra a expensas del pueblo que, como siempre, se sacrifica sin restricciones y riega con su sangre el suelo nacional (Fanon, 2018: 133).

Así, surge una preocupación de corte *moral*:

La traición no es nacional, es una traición social, hay que enseñar al pueblo a denunciar al ladrón. En su marcha laboriosa hacia el conocimiento racional, el pueblo deberá igualmente abandonar el simplismo que caracterizaba su percepción del dominador. La especie se descompone ante sus ojos. En torno a él advierte que ciertos colonos no participan en la histeria criminal, que se diferencian de la especie (Fanon, 2018: 133).

La liberación nacional debe ir acompañada de un avance *moral* capaz de distinguir las distintas capas que conforman la *especie* de los puramente buenos —llámese negro, árabe, etc.— y, a su vez, lo *social* debe convertirse en un factor indispensable. Fanon no precisa de qué forma debe realizarse dicha consideración de lo social y lo moral. Se toma como un ámbito moral en tanto que se pregunta por los *valores* que deben defenderse en la lucha política, que apelan a un carácter *normativo* que permitan *enjuiciar* acciones, y que integren lo individual y lo colectivo.

En otra sección, Fanon menciona que bajo la lucha nacional surgen nuevas formas de camaradería y respeto mutuo en frases utilizadas en los grupos anticolonialistas, pero subraya su función unificadora dentro de la movilización política. Para sorpresa de los apólogos del asesinato del colono, escribe Fanon (2018: 134-135):

El colono ya no es simplemente el hombre que hay que matar [...]: Los miembros de la masa colonialista se muestran más cercanos, infinitamente más cercanos de la lucha nacionalista que algunos hijos de la nación. El nivel racial y racista es superado en los dos sentidos. Ya no se entrega una patente de autenticidad a todos los negros o a todos los musulmanes. Ya no se busca el fusil o el machete ante la aparición de cualquier colono. La conciencia descubre laboriosamente verdades parciales, limitadas, inestables. [...] Esta brutalidad pura, total, si no es combatida de inmediato provoca inevitablemente la derrota del movimiento al cabo de algunas semanas.

Fanon, con su legado tan proclive a interpretar la glorificación de la violencia, nos permite criticar las posturas que la consideran como el medio más efectivo para conseguir la emancipación. Fanon permite asumir la violencia radical y comprender sus límites, que no se encuentran marcados solo por la legalidad y la ilegalidad, sino también en la perspectiva *histórica* de la condición del colonizado.

En este sentido, no solamente son aplicables las tres caracterizaciones de la *crítica* de Richard Bernstein (2015) en su texto *Violencia: Pensar sin barandillas*,¹⁶ sino que se le suma una cuarta, una benjaminiana: “La crítica de la violencia es la filosofía de su propia historia. Es ‘filosofía’ de dicha historia porque ya la idea que constituye su punto de partida hace posible una postura crítica, diferenciadora y decisiva respecto a sus datos cronológicos” (Benjamin, 2001: 44).

No se habla de una violencia *in abstracto*, celebrada ciegamente y bajo cualquier contexto, sino de la que se encamina hacia la liberación nacional. No se identifica por su fiereza, ni por su compromiso, sino por la manera en que *transforma* el contexto de dominación en el cual se ejerce. De igual forma, la crítica de la violencia de Fanon se asemeja a la de Sorel (2016: 122), quien postula que:

El historiador no tiene por qué otorgar premios a la virtud, ni proponer proyectos de estatuas, ni establecer ningún catecismo; su misión es comprender lo que es menos individual en los acontecimientos; suele dejar de lado las cuestiones que interesan a los gacetilleros y apasionan a los novelistas. No tratamos aquí de justificar a los violentos, sino de saber qué papel le incumbe a la violencia de las masas obreras en el socialismo contemporáneo.

Así, la lucha de liberación nacional *extrae* elementos *crítico-históricos* que posibilitan comprender la violencia de acuerdo con el desenvolvimiento del fenómeno revolucionario. Cabe pensar que esta visión permanece en el espectro *negativo* de autores como Arendt y Benjamin, ya que critica al carácter *instrumental*, cuando se le vincula a la cuestión de los *finés y medios*, pero, si es posible hacer esta salvedad, rescata el ámbito de lo moral en su ejercicio, como se apuntó anteriormente. Sin embargo, Fanon considera que el desenvolvimiento de la violencia ejercida por los colonizados para conseguir su liberación posee un rasgo distintivo que solamente se descubre en la *praxis*:

Esta política es una política de responsables, de dirigentes insertados en la historia que asumen con sus músculos y sus cerebros la dirección de la lucha de liberación. Esta política es nacional, revolucionaria, social. Esta nueva realidad que el colonizado va a conocer ahora no existe, sino a través de la acción. Es la lucha la que, al hacer estallar la antigua realidad colonial, revela facetas desconocidas, hace surgir significaciones nuevas y pone el dedo sobre las contradicciones disfrazadas por esta realidad. El pueblo que lucha, el pueblo que, gracias a la lucha, dispone esta nueva realidad y la conoce, avanza, liberado del colonialismo, advertido por anticipado contra todos los intentos de mixtificación, contra todos los himnos a la nación. Sólo la violencia ejercida por el pueblo, violencia organizadora y aclarada por la dirección, permite a las masas descifrar la realidad social, le da la clave de ésta. Sin esa lucha, sin ese conocimiento en la praxis, no hay sino carnaval y estribillos. Un mínimo de readaptación, algunas reformas en la cima, una bandera, y allá abajo, la masa indivisa siempre ‘medieval’, que continúa su movimiento perpetuo (Fanon, 2018: 135).

Améry lector de Fanon: violencia revolucionaria-redentora

Como se indicó, ambos autores se oponen a una *naturalización* de las relaciones de dominio, que Améry expresa en su artículo sobre Fanon, “The birth of man from the spirit of violence – Frantz Fanon and the Revolutionary”, de la manera siguiente: “no hay nada “natural” en ser esclavo

colonial de un colonizador. No había nada “natural” en vivir encerrado en una piel negra en una civilización de piel blanca, ni siquiera para las personas de color que habían escapado a esta suerte a través de una cadena de circunstancias afortunadas” (Améry, 2005a: 13).

El título del artículo es profundamente revelador: expresa que la violencia es un medio a partir del cual el individuo emerge al quebrantar las formas de dominación bajo las que se encuentra. Esta idea ya estaba presente desde *Más allá de la culpa y la expiación*, donde Améry (2013: 179) recuerda nuevamente a Fanon:

Recuerdo al capataz Juszek [...] Cierta vez, en Auschwitz, por una bagatela, me propinó un puñetazo en plena cara, estaba acostumbrado a tratar así a los judíos que se encontraban bajo su mando. En ese momento, lo sentí con una lucidez aguda, me tocaba avanzar un paso en mi largo proceso de apelación contra la sociedad. Rebelándome abiertamente, le devolví el golpe en el rostro: mi dignidad se estampó en forma de mamporro sobre su mandíbula —y el hecho de que, al final, fuera yo, corporalmente mucho más débil, quien sucumbiera y recibiera una buena paliza, no tuvo ya ninguna importancia. Apaleado y dolorido, estaba empero satisfecho conmigo mismo. Pero no por el coraje y el honor, sino solo porque había comprendido bien que en la vida hay situaciones en que el cuerpo es todo nuestro yo y todo nuestro destino. Yo era mi cuerpo y nada más: en el hambre, en el golpe que recibí y en el golpe que devolví [...] Mi cuerpo, cuando se extendía para asestar un puñetazo, era mi dignidad físico-metafísica. La violencia física, en situaciones como la mía, es el único medio para restablecer una personalidad dislocada. Yo era yo en el golpe: tanto para mí mismo como para el adversario. A la sazón, cuando corroboré mi dignidad socialmente asestando un puñetazo contra el rostro de un ser humano, anticipé cuanto posteriormente, formulado como teoría, leí en el libro de Frantz Fanon *Les damnés de la terre*, un análisis del comportamiento de los pueblos coloniales. Ser judío significaba, por un lado, aceptar como universal la sentencia de muerte dictada por el mundo, frente a la cual fugarse hacia la interioridad habría sido sólo ignominia, pero, por otro lado, también cabía oponer la rebelión física.

Así, en la explosión de violencia física al *devolver el golpe*, Améry siente su maltrecho ser recompuesto, experimenta una forma de *redención* puramente suya, sin ningún Dios, sin ninguna religión, recobra la unidad con su cuerpo. El artículo sobre Fanon profundiza esta cuestión y añade la *venganza* como componente *redentor* de su concepción de la violencia:

La libertad y la dignidad deben alcanzarse por la vía de la violencia, para ser libertad y dignidad. De nuevo: ¿por qué? No temo introducir aquí el concepto intocable y abyecto de venganza, que Fanon evita [...]. La violencia vengativa, en contradicción con la violencia opresiva, crea igualdad en la negatividad: en el sufrimiento. La violencia represiva es una negación de la igualdad y, por tanto, del hombre. La violencia revolucionaria es eminentemente humana [...] el oprimido, el colonizado, el preso de un campo de concentración, tal vez incluso el esclavo asalariado latinoamericano, debe poder ver los pies del opresor para poder convertirse en un ser humano y, a la inversa, para que el opresor, que no es humano en este papel, también pueda llegar a serlo (Améry, 2005a: 16).

Este acto de violencia quiebra la *soberanía* antihumana del torturador en el campo de concentración, en tanto que recupera la posibilidad de *resistencia* de un ser humano, recobra su dignidad. En *Más allá de la culpa*, esta es una de las pocas caracterizaciones claras que ofrece Améry (2013: 176): “dignidad debería ser derecho a la vida [su oposición sería] vivir bajo amenaza de muerte”. En este punto coinciden Clemenceau, Sorel, Améry y Fanon: “Quien vive, resiste; quien no resiste, se deja descuartizar a pedazos” (Sorel, 2016: 146). Pero no solamente se recupera la dignidad del que resiste, también se transforma el que en principio era el agresor:

Por el contrario, la violencia revolucionaria tiene siempre, incluso en la ejecución de la venganza, un proyecto humano, ya que su objetivo no es nunca la expiación de un imaginario despreciado [...] sino más bien la curación de una herida muy real [...] La violencia revolucionaria es la afirmación del ser humano autorrealizado contra la negación, la negación del ser humano. Su negatividad tiene una carga positiva. La violencia represiva bloquea el camino a la autorrealización del ser humano; la violencia revolucionaria rompe esa barrera, remite y conduce a lo más que temporal, al futuro histórico humano (Améry, 2005a: 16).

El oprimido se afirma en el enfrentamiento; se convierte en exigencia de reconocimiento con su cuerpo y su capacidad de resistir. Al mismo tiempo, el opresor y el oprimido se vuelven seres humanos renovados; ya no se encuentran bajo formas de reconocimiento disimétricas, ahora aparecen como *semejantes humanos*:

Sin embargo, la violencia represiva “descompone” no solo a los oprimidos, sino también a los portadores de la represión. En cambio, la violencia revolucionaria transforma en seres humanos no solo al revolucionario de hoy, sino también al opresor de ayer. Su liberación es bidireccional, de lo contrario carecería de valor histórico. Salva incluso al maestro de la violencia de su deseo destructivo de hacer sufrir al prójimo (Améry, 2005a: 16).

De esta manera, Améry considera que las distintas formas de violencia en la historia no son iguales, y carecen de toda forma de simetría, por lo cual la fórmula *la violencia equivale a la violencia* no es válida:

Hay que abandonar por fin, me parece (y esto se desprende de la obra y de la existencia de Fanon), toda noción de simetría: violencia es igual a violencia [...] La violencia del FNL en la guerra de liberación no era simétrica a la que los paracaidistas de la Frend estaban acostumbrados a infligir, del mismo modo que la violencia del Vietcong no puede equipararse a la de los marines (Améry, 2005a: 16).

La violencia redentora que busca quebrantar órdenes de dominación bajo los cuales no es posible la defensa y garantía de la *dignidad humana* son mucho peores que las revolucionarias, a los ojos de Améry. Finalmente, cierra su artículo con una última mención a la obra de Fanon:

Lo que Fanon dice sobre la lucha revolucionaria, lo que nos dice de la violencia como redención, ya ha sido verificado por la realidad histórica que tenemos ante nuestros ojos. Toda historia objetiva de la guerra de Argelia, todo informe honesto sobre Vietnam del Norte nos confirma que solo del espíritu de violencia surge la nación en la lucha por la liberación, que con la dignidad nacional se alcanza también la dignidad personal y se crea la cultura autóctona más allá del exotismo y el folclore. Es en estos conflictos desiguales donde el hombre se engendra a sí mismo entre los luchadores por la libertad [...] Por otra parte, Fanon, a pesar de su brillante análisis del neocolonialismo y del fracaso de las élites nacionales del Tercer Mundo, no pudo prever lo trágica o incluso patéticamente que pueden decaer estas revoluciones antaño inspiradoras, y lo fácilmente que el ser humano que acaba de emerger del espíritu de violencia renuncia a su recién descubierta dignidad y se somete a la dictadura. Se libró de tener que presenciar cómo la Argelia de Ben Bella y, desde luego, la de Boumedienne pervertían el sueño revolucionario (Améry, 2005a: 17).

Améry concluye su reflexión sobre la obra de Fanon de manera sobria y, a la vez, triste. Las energías redentoras de la violencia revolucionaria, como las del alzamiento en contra de las colonias, parecen un simple recuerdo después del fracaso de los proyectos argelinos ante el golpe de estado de Houari Boumedienne en 1965.

Conclusión: la cura mediante la violencia de una herida abierta

Como vimos, ambos autores comprenden el *reconocimiento* a partir de la violencia simbólica utilizada en la construcción de conceptos, con lo que Fanon llamó la *imposición cultural*. Él buscó separarse de las formas *naturales* y opresivas bajo las cuales se pensaba la negritud. Su constante pesadumbre de sí mismo lo llevó a movimientos espirituales angustiantes. Pasó del desconocimiento al repudio, que luego se convirtió en resentimiento ante el dominio del blanco y del colonizador; y después, en una forma de reapropiación de las múltiples identidades de la negritud. Al final abrazó, de manera sorpresiva, un *humanismo de lo abierto* —como se le llama en este trabajo—, visible en las últimas páginas de *Piel negra, máscaras blancas*:

Un hombre, al principio de su existencia, está siempre congestionado, ahogado en la contingencia. La desgracia del hombre es haber sido niño. Mediante un esfuerzo de reconquista de sí y de despojamiento, por una tensión permanente de su libertad, los hombres pueden crear las condiciones de existencia ideales de un mundo humano. ¿Superioridad? ¿Inferioridad? ¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del *Tú*? Al final de esta obra, me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia. Mi último ruego: ¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga! (Fanon, 1973: 190).

Por el otro lado, tenemos la postura de Jean Améry, que también posee un deseo de resistir, subvertir y de ir más allá de las palabras del *natural*, de la psicología y el psicoanálisis que lo designan —que lo oprimen—, el ser *judío*. En ese deseo, en el instante de la fantasía suicida, el cuerpo se redime, se recupera, se mira con *ternura*:

[...] la ternura que se experimenta hacia [el cuerpo], una ternura que va más allá de la voluntad de morir para llegar hasta la atroz necrofilia es en última instancia cuerpo de mi ser-en-el-mundo, y cuando con la izquierda acaricio la derecha y con la derecha la izquierda, ambas se están comportando como amantes: en ese momento es precisamente en esos miembros donde ha venido a refugiarse el mundo (Améry, 2005b: 118).

El cuerpo herido, odiado, codificado, alienado, extraño para uno mismo, busca recobrase; no es mera contingencia, ni un simple estorbo para la conciencia y el conocimiento. Se recupera como mapa en el que poco a poco aparecen los distintos episodios de violencia, desplazamiento y trauma que lo forjan y que lo nombran. El dolor y la furia pueden ser rastros de una historia anterior, que todavía no se nombra y, tal vez, aún no se descubre.

Ambos autores asignan un valor activo a la experiencia sensible de la corporalidad. El cuerpo habla, y sus palabras nos llevan hasta episodios en los que fuimos nombrados, pensados, contruidos y observados. Me veo, pero no soy yo quien observa. Deseo, pero no soy yo quien desea. La palabra *yo* se complejiza y se vuelve insondable. De esta experiencia profunda y dolorosa aparece la responsabilidad: ¿quién soy yo? ¿cómo he llegado a ser yo? Ambas preguntas sacuden nuestra seguridad y continuidad.

Quizá descubramos que no soy yo quien insulta, ni quien grita ¡*mira a ese negro!*, o ¡*maricón!*!, ni que insulta a una mujer por ser mujer. Las palabras narran historias ocultas, *indígena*, *indio*, *pobre*, *palestino* o *israelí*, están cargadas de semejanzas y contrapartes, que articulan el mundo y configuran la vista. ¿Cómo miramos al árabe y al musulmán? ¿Al salvaje y al psicópata? ¿No son depósitos de afectos rebosantes de memoria?

Fanon y Améry son dos filósofos específicamente éticos: ambos validan las experiencias personales, hacen conscientes los afectos, y alertan sobre las redes semánticas de las palabras. Estas redes no son inofensivas, ya que todo el tiempo configuran la realidad; el *morenito* no nació con diminutivo. Ético significa aquí responsabilidad; pero hace la vida complicada, se abre hacia la otredad, arrebatada la continuidad porque las palabras y percepciones se vuelven problemáticas. En el caso de Fanon, *negro* no es final, sino un ámbito *abierto*. ¿Y si lo abierto pudiera ser más

que un mero humanismo?, ¿y si pudiéramos escuchar lo que hasta ahora ni siquiera ha tenido voz? Habría que pensar en un humanismo de lo abierto que también comparta el dolor de lo animal, lo irracional y de eso que se considera *patológico*.

El dolor, entonces, no deberá permanecer únicamente como herida abierta en nuestras exigencias de justicia, sino que se debe explorar y considerar como una ventana hacia el mundo. De acuerdo con Susan Sontag (2020: 86), la sensibilidad moderna tiene “al sufrimiento por un error, un accidente o un crimen. Algo que debe repararse. Algo que debe rechazarse. Algo que nos hace sentir indefensos”. En este sentido, cabe preguntarse: ¿para qué hablar de los propios sufrimientos y experiencias desgarradoras? En principio, como un proyecto ahora un poco oxidado, es para producir empatía en los demás.

Sontag menciona que la capacidad de sentir dolor, de empatizar plenamente con el otro, está tan adormecida que ni siquiera las muestras más vivas de horror generan alguna emoción (incluso llegan a ser experiencias perversas, pornográficas, de placer sádico), entonces ¿para qué hacerlo? Porque un mundo mejor solamente podrá construirse a partir del reconocimiento del dolor de los demás. No basta con sentir mi dolor, con detenerse hasta que la herida deje de sangrar; se necesita protegerse de la violencia de los demás y de la propia.

En el caso de Fanon y Améry, su experiencia del dolor no era una *Historia calamitatum*, como la de Pedro Abelardo con Eloísa, que invita a que *soportemos todos los dolores con tanta mayor seguridad cuanto más injustos nos parezcan*; es un llamado a la acción colectiva, que no se detiene en la resolución de un conflicto personal, y aspira a reconocer el dolor de los demás como una responsabilidad compartida. No se detiene ahí: el dolor no es el objetivo, sino el punto de partida. Améry y Fanon permiten comprender que la denuncia de la violencia siempre forma parte de un proyecto político más amplio que se mantenga atento a las denuncias de otras colectividades sometidas.

En ambos autores encontramos un enfrentamiento radical con la historia: en el caso de Améry, la historia pretende seguir su curso como si nada hubiese sucedido, como un mero episodio reparado y suficientemente lamentado. Para él, la experiencia del holocausto debe ser un *no* que se extienda hasta el infinito: no volveremos a olvidar para que nunca vuelva a suceder algo así. En el caso de Fanon, la historia constantemente borra las huellas de la opresión a través de internalizar estructuras de dominación, a través de formas de hablar, vestir, sentir y desear. El examen de uno mismo permite destapar eso que la historia oculta con tanto cuidado. Así, no basta con reparar mi herida como colonizado, sino que mi camino me invita a reconocer las

heridas ajenas, que con el tiempo también borrarán. También, el autoexamen permite advertir el lejano origen de mis palabras, y que al hablar soy yo quien hiere, quien perpetúa la dominación y quien reintegra esa estructura en los demás. Mis palabras se vuelven mi responsabilidad.

A partir de ambos autores, la pregunta por la violencia permite levantar la mirada hacia el horizonte de nuestra interioridad, hacia las profundidades de la conciencia moral, en la que las experiencias cobran forma y se trastocan. Sus lecturas no permiten que la mirada se mantenga incólume y obligan a que la responsabilidad emerja desde la más profunda y lacerante experiencia del dolor, del desconocimiento y de la pérdida de seguridad. Sus escritos, cargados de profunda intimidad, permiten responsabilizarse del pasado al nombrar, comprender y criticar, a fin de que el futuro sea más digno.

Referencias

- Améry, J. (2005a). "The Birth of Man from the Spirit of Violence: Frantz Fanon the Revolutionary". *Wasafiri*, vol. 20, núm. 44, primavera, pp. 13-18.
- Améry, J. (2005b). *Levantar la mano sobre uno mismo*. Valencia: Pre-Textos.
- Améry, J. (2013). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2015). *Crisis de la República*. Madrid: Trotta.
- Bataille, G. (2013). *El erotismo*. México: Tusquets.
- Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Buenos Aires: Taurus.
- Bernstein, J. R. (2015). *Violencia. Pensar sin barandillas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Fanon, F. (2018). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Fanon, F. (2020). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.
- Freud, S. (1992). *Obras completas XVII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, D. (2019). "Las políticas de lo audible: el sentido entre *phoné* y *logos*". *Escritura e imagen*, núm. 15, pp. 243-251.

- Hayes, F. W. (1996). "Fanon, Oppression, and Resentment: The Black Experience in the United States". En Gordon, L., D. Sharpley-Whiting y R. White (eds.), *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Jünger, E. (2008). *Sobre el dolor*. México: Tusquets.
- Lacan, J. (2009). *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Nietzsche, F. (2016). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Sartre, J. P. (1976). *Anti-Semite and Jew*. New York: Schocken.
- Sebald, W. G. (2005). *Pútrida Patria. Ensayos sobre literatura*. Barcelona: Anagrama.
- Sontag, S. (2020) *Ante el dolor de los demás*. Ciudad de México: Debolsillo.
- Sorel, G. (2016). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza.

Roberto Gómez Quezada: Maestro en Humanidades con especialidad en Filosofía Política por la Universidad Autónoma Metropolitana y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son la filosofía política del siglo XX, especialmente la filosofía política de Walter Benjamin y Carl Schmitt, la filosofía de la guerra, la filosofía de historia, especialmente de Karl Löwith y Reinhart Koselleck y el análisis conceptual de la violencia. Actualmente, es doctorando en la Universidad Autónoma Metropolitana con una tesis sobre el concepto de representación en Thomas Hobbes, George Wilhelm Friedrich Hegel y Carl Schmitt. Participó en el libro *Walter Benjamin, hacia la crítica de la violencia* (2023) con el capítulo "Entre mito y religión: pensar la secularización en *Zur Kritik der Gewalt*, de Walter Benjamin".

¹ Ernst Jünger (2008: 13) escribía sobre el dolor: "Hay algunos criterios grandes e inmutables en los cuales se hace patente el significado del ser humano. El *dolor* es uno de ellos; él es el examen más duro en esa cadena de exámenes que solemos llamar vida [...] El dolor es una de esas llaves con que abrimos las puertas no solo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo. Cuando nos acercamos a los puntos en que el ser humano se muestra

a la altura del dolor o superior a él logramos acceder a las fuentes de que mana su poder y al secreto que se esconde tras su dominio. ¡Dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres!”. En comparación con otras formas de conocer, el dolor incide con especial preeminencia.

² El recurso conceptual del espejo aparece continuamente en la obra de Améry. En *Levantar la mano sobre uno mismo*, por ejemplo, escribe: “¿Quién soy yo? El cuerpo, que también se escapa de entre las manos. Con mayor precisión: el rostro, que es cuerpo y a la vez más que eso. La cara se busca en el espejo cuando alguien va a morir por su propia mano. A menudo se encuentra a las personas que se han pegado un tiro bañadas en su sangre delante del espejo. El rostro se encuentra a sí mismo como rostro: unos ojos, que ahora son cuatro mirándose entre sí con esfuerzo, la boca distorsionada por la angustia. La cara que se reencuentra consigo misma no posee todavía su yo. El Yo que ve la cara aún no se ve a sí mismo. Asciende algo parecido al terror, distinto del miedo acumulado en el suicidario. Especialmente cuando se dice a sí mismo: así que eso soy yo. ¿Cómo es que yo soy eso? La vivencia del terror del Yo ante el espejo no es privilegio del suicidario” (Améry, 2005b: 75-76). Así, la unión *cuerpo-yo-rostro* construye la experiencia del *terror* que se experimenta ante un yo que no es capaz de afirmarse, que todavía no es capaz de reconocerse. Esta podría insertarse dentro de la noción de *unheimlich* de Freud (1992: 225-226), que en su sentido etimológico relaciona la familiaridad y lo no-familiar: “En general, quedamos advertidos que esta palabra *heimlich* no es unívoca, sino que pertenece a dos círculos de representaciones que, sin ser opuestos, son ajenos entre sí: el de lo familiar y agradable, y el de lo clandestino, lo que se mantiene oculto. También nos enteramos de que *unheimlich* es usual como opuesto del primer significado únicamente, no del segundo [...] De algún modo, *unheimlich* es una variedad de *heimlich*. [Según Schelling,] es todo lo que, estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz”.

³ Las características que ofrece Lacan sobre la formación de la *imago* en el infante como desarrollo mimético de sus facultades motrices y de sus representaciones simbólicas son pertinentes en este análisis. Lacan (2009: 100) escribe: “El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrerito en ese estadio de *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el *yo* [*je*] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto”. Según esta teoría, el *infans* se vincula, en un primer momento, con el mundo exterior (*Umwelt*) a partir de una experiencia de *insuficiencia*, en la que el cuerpo no se encuentra todavía bajo una idea de unidad, sino fragmentado: “el *estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad —y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. Así la ruptura del círculo del *Innenwelt* al *Umwelt* engendra la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del *yo*” (Lacan, 2009: 102-103). Así, el *infans* pasa de una imagen fragmentada de sí, a la *anticipación*, a través de la imagen del *otro*, que tiene una función enderezadora (*orto-pédica*). Posteriormente, el *infans* comienza a construir su propia subjetividad (se produce el sujeto) cuando, mediante la identificación, interioriza el deseo del otro: “En este momento el que hace volcarse decisivamente todo el saber humano en la mediatización por el deseo del otro, constituye sus objetos en una equivalencia abstracta por la rivalidad del prójimo, y hace del *yo* [*je*] ese aparato para el cual todo impulso de los instintos será un peligro, aun cuando respondiese a una maduración natural; pues la normalización misma de esa maduración depende desde ese momento en el hombre de un expediente cultural: como se ve en lo que respecta al objeto sexual en el complejo de Edipo” (Lacan, 2009: 104). En el *estadio del espejo*, se gesta una configuración simbólica que produce al sujeto, al *yo*, mediante su integración en el sistema simbólico del *lenguaje*, como el deseo del otro, el cual se toma como propio. Por lo tanto, este sujeto se caracteriza como alienado, que pasó del *yo* especular al *yo* social”. Esta construcción lacaniana se retomará en diferentes momentos del texto.

⁴ En términos semejantes, Améry (2013: 172) expresa: “Pudimos leerlo y oírlo diariamente durante años: éramos vagos, malvados, odiosos, capaces tan solo de perpetrar delitos, astutos solo para engañar al prójimo. Éramos incapaces de fundar un Estado, pero tampoco estábamos dispuestos a integrarnos en los pueblos de acogida”.

⁵ Esto se remarca de forma paralela con el concepto del judío. Según Fanon (1973: 115): “el judío puede ser ignorado en su judeidad. No es íntegramente lo que es. Se le espera, se le aguarda. Sus actos, su comportamiento deciden en última instancia. Es un blanco y, fuera de algunos rasgos bastante discutibles, sucede que pasa inadvertido. Pertenece a la raza de los que nunca han conocido la antropofagia. ¡Qué idea también esa de devorar a su padre! Está bien, basta con no ser negro. Por supuesto, los judíos son molestados, ¡qué digo!, son perseguidos, exterminados, horneados, pero esas son historietas de familia. El judío deja de ser amado a partir del momento en el que se le reconoce. Pero conmigo todo adopta un *nuevo* rostro. Estoy sobre determinado desde el exterior. No se me da ninguna oportunidad. No soy esclavo de ‘la idea’ que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia”.

⁶ Así como existe el *mito sexual* del negro, también el mito del judío. “Se tiene miedo del judío por causa de su potencial apropiativo. [Ellos] están por todas partes. Los bancos, las bolsas, los gobiernos están infestados. Reinan sobre todo. Pronto se adueñarán del país”. (Fanon, 1973: 143). A partir de estos mitos, también se producen las formas correlativas de *castigo*: “A ningún antisemita se le ocurriría la idea de castrar al judío. Se le mata o se le esteriliza. Al negro se le castra. El pene, el símbolo de virilidad, es aniquilado, es decir, es negado. Se percibe la diferencia entre las dos actitudes. El judío es atacado en su personalidad confesional, en su historia, en su raza, en las relaciones que mantiene con sus ancestros y descendientes; en el judío que se esteriliza se mata la cepa; cada vez que un judío es perseguido, se persigue a toda la raza a través suyo. Pero al negro se le ataca en su corporeidad. Se le lincha en tanto personalidad concreta. Es peligroso en tanto ser actual. El peligro judío se reemplaza por el miedo a la potencia sexual del negro” (Fanon, 2020: 146).

⁷ Sartre ejerció una profunda influencia en el pensamiento de Fanon. Las reflexiones de Sartre son fundamentales en la sección que explica al *negro* y la *psicopatología* en *Piel negra, máscaras blancas*, donde Fanon (2020: 145) menciona: “Como Jean-Paul Sartre ha estudiado magistralmente el problema del antisemitismo, nosotros vamos a intentar ver cuál es el de la negrofobia. Esta fobia se sitúa en el plano instintivo, biológico. En último término diríamos que el negro, por su cuerpo, estorba la clausura del esquema corporal blanco, en el momento, naturalmente, en el que el negro hace su aparición en el mundo fenoménico del blanco [...] Lo que aquí nos importa es mostrar que con el negro empieza el ciclo de lo biológico”. Para Sartre (1976: 11-13), en primer lugar, el antisemitismo es una elección pasional, que no se cuestiona a sí misma y, por ende, se aleja de la responsabilidad individual. En segundo lugar, la inferioridad ideal del judío le sirve al antisemita como una imagen de la que extrae superioridad. En tercer lugar, Sartre remarca que los antisemitas proyectan sus frustraciones, miedos y fracasos sobre los judíos, estos se convierten en un *chivo expiatorio* de diferentes conflictos sociales y económicos; aparecen como una otredad amenazante, que desestabiliza la identidad del antisemita. En cuarto lugar —de manera semejante a como explica Fanon la construcción del ideal del negro; y Aimé Césaire, la cosificación del colonizado—. Sartre considera que la idea del judío parte de una construcción antisemita, una imagen falsa que se confirma y reinstaura a partir de casos particulares. Fanon desarrolla algunas de las ideas de Sartre, aunque posteriormente extiende sus análisis sobre la cuestión judía: “Si queremos comprender psicoanalíticamente la situación racial, concebida no globalmente sino experimentada por conciencias particulares, hay que dar una gran importancia a los fenómenos sexuales. Para el judío se piensa en el dinero y sus derivados. Para el negro, el sexo. El antisemitismo es susceptible de racionalización sobre el plano territorial. Los judíos son peligrosos porque se agencian el país” (Fanon, 2020: 144). De esa manera, tanto el judío como el negro representan formas diferentes en las que se experimenta el *chivo expiatorio* de una cultura dominante, el primero como amenaza intelectual, el segundo como peligro biológico. Fanon considera que no es posible sostener una idea unívoca del negro, pues incluso aquellas que reafirman ciertos contextos *originarios* amenazan con convertirse en racistas. En este sentido, retoma a Sartre y la crítica de la colonización de Aimé Césaire, pero se distancia del segundo en tanto que no es suficiente reivindicar la identidad africana y afrocaribeña, sino que busca la responsabilidad del pasado con vistas al futuro. La idea de la negritud aparece como ocasión de apertura de la humanidad, como se menciona en la última sección de *Piel negra*, donde propone que el *humanismo de lo abierto* remite a esa doble tarea de responsabilidad del pasado frente al presente junto con la apertura a la otredad de la negritud, no como un ámbito determinado y universal, sino como la comprensión de múltiples posibilidades de mostrarse y reinterpretarse; el concepto *negro* no figura como último recurso a la apertura, sino el ámbito de lo humano, que integra las luchas en contra de la opresión de otras causas y colectividades:

“Me descubro un día en el mundo y me reconozco un único derecho: el de exigir al otro un comportamiento humano” (Fanon, 2020: 189).

⁸ Hannah Arendt (2015: 121), en su ensayo “Sobre la violencia”, escribe: “El quid está en que, bajo ciertas circunstancias, la violencia —actuando sin argumentación ni palabras y sin consideración a las consecuencias— es el único medio de restablecer el equilibrio de la balanza de la justicia”. En términos bastante distintos, Bataille (2013: 192) concibe la oposición civilización barbarie de esta manera: “En efecto, los civilizados hablan, los bárbaros se callan, y el que habla es siempre el civilizado. O mejor dicho, al ser el lenguaje por definición la expresión del hombre civilizado, la violencia es silenciosa. Esta parcialidad del lenguaje tiene muchas consecuencias: no solo la palabra civilizado quiso decir casi siempre ‘nosotros’, y bárbaro ‘los demás’, sino que civilización y lenguaje se constituyen como si la violencia fuera exterior, *ajena* no solo a la civilización sino al propio hombre (puesto que el hombre es lo mismo que el lenguaje)”. En ambas formulaciones encontramos una relación entre violencia y silencio. En la de Arendt se trata de mostrar que la violencia, en su carácter instrumental, no recurre a los argumentos ni a discusiones, sino que se sirve de la relación medios-fines, con el riesgo de que los medios rebasen los fines. Desde la perspectiva de Bataille, encontramos una distinción simbólica entre aquellos que hablan, que son reconocidos como *civilizados* y aquellos que son excluidos, es decir, los *bárbaros*. Aclara que esta no es del todo precisa, ya que se necesita que los dominados hablen, para expresar reconocimiento ante el amo; a su vez, la violencia constituye el origen de toda relación de dominio entre amos y esclavos. Diana González Fonseca (2019: 245), en “Las políticas de lo audible: el sentido entre *phoné* y *logos*” aborda dicha cuestión: “En un primer momento, la distinción aristotélica entre animales elocuentes y animales ruidosos parece coherente; sin embargo, su consistencia epistémica se diluye cuando la razón, la inteligibilidad y la audibilidad les son negadas a figuras políticamente excluidas, es decir, al extranjero, el loco, la mujer y el esclavo. Aristóteles explica con respecto a los lugares de la polis: ‘Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza. El elemento gobernante es la palabra legítima para la polis, esta es, la de los hombres atenienses. Por lo tanto, el *logos* —entendido también como discurso— y la palabra guardan una relación previa a la manifestación auditiva, por lo que es un status ontológico-político el que determina la potencia de la *phoné*. Esto se aprecia claramente en la caracterización del bárbaro a partir [de] la supuesta inteligibilidad de su voz. El sustantivo *bárbaro*, proveniente del griego antiguo, aludía al extranjero que balbuceaba y a quien era imposible comprender [...] Esta palabra no solo lo designa, sino que también lo invalida como interlocutor racional”. Parte de la construcción del judío y del negro como *otro* se apoya en formas lingüísticas de exclusión y opresión como la que se citó, de ahí la proximidad del *negro* con las bestias, entre otras caracterizaciones. Por tanto, el lenguaje también posee un ámbito violento, capaz de excluir.

⁹ Améry tenía las manos atadas con esposas y, en consecuencia, sufrió una luxación de las muñecas durante su tortura.

¹⁰ Améry (2013: 100) considera que el torturador se asemeja al soberano de Bataille en *El erotismo*: “El sadismo, entendido en el sentido originario del término, como la visión del mundo trastornado es distinto del sadismo de los manuales de psicología al uso, distinto también de la interpretación del sadismo ofrecida por el psicoanálisis de Freud. Por ello citaremos aquí al antropólogo francés Georges Bataille, que ha pensado muy a fondo al extravagante Marqués [...] Georges Bataille no interpreta el sadismo en clave de patología sexual, sino más bien en términos de una psicología existencial, perfilándolo como la negación radical del otro, como la negación al mismo tiempo del principio social y del principio de realidad. Un mundo, en que triunfasen el martirio, la destrucción y la muerte, no podría existir, es evidente. Pero al sádico no le preocupa la supervivencia del mundo. Al contrario: quiere anular este mundo, realizar en la negación del prójimo, que en un sentido muy concreto se le presenta también como el ‘infierno’, su propia soberanía absoluta. El prójimo se reduce a carne y degradándolo a carne se le transporta a los umbrales de la muerte; en cualquier caso, es exiliado, a la postre, al reino de la nada, más allá de los confines de la muerte”.

¹¹ “el *resentimiento* de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria [...] El hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma *mira de reojo*; su espíritu ama los escondrijos, los

caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como su mundo, su seguridad, su alivio; entiende de callar, de no olvidar, de aguardar, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente” (Nietzsche, 2016: 56-58).

¹² Tanto Fanon como Améry lanzan sus ataques contra lo *natural*, contra lo *biológico*. Un punto diferenciador entre ambos es que Fanon confía en el psicoanálisis para permitirle al individuo *actuar*, mientras que Améry reprueba sus *terapias*, especialmente cuando tratan de *curar* al individuo.

¹³ El colonizado también se caracteriza como un parásito, como una enfermedad que debe erradicarse, una patología de la sociedad. También se le animaliza, se le considera una bestia que no respeta la ley, que está fuera de ella: “A veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario” (Fanon, 2018: 37).

¹⁴ “El peligro que acechaba al futuro del mundo puede ser evitado si el proletariado se aferra obstinadamente a las ideas revolucionarias, con miras a realizar, en la medida de lo posible, la concepción de Marx. Todo puede salvarse si, mediante la violencia, logra el proletariado consolidar de nuevo la división en clases y devolver a la burguesía algo de su energía; tal es la gran meta hacia la cual ha de ser dirigido todo el pensamiento de los hombres que no están hipnotizados por los acontecimientos de cada día, sino que piensan en las condiciones del mañana. La violencia proletaria, ejercida como una pura y simple manifestación del sentimiento de lucha de clases, aparece, así, como algo muy serio y muy heroico; está al servicio de los intereses primordiales de la civilización; no será quizá el método más apropiado para obtener mejoras materiales inmediatas, pero puede salvar al mundo de la barbarie” (Sorel, 2016: 174-175). Desde su análisis marxista-bergsoniano, Sorel concibe a los socialistas parlamentarios como una forma *decadente* de la política y la economía, en tanto que no cultivan más sus energías violentas originarias; deben rearticularse para resolver la lucha de clases en favor de la causa proletaria con la *huelga general revolucionaria*.

¹⁵ En este sentido, la obra *Lefeu* de Jean Améry —que muestra una forma de resistencia alternativa, en buena medida, *pasiva*, de un pintor ante el avance capitalista en el despojo de edificios— se asemeja a esta consideración de Fanon.

¹⁶ “Dada esta enquistada lectura del libro de Fanon como una justificación, o incluso una glorificación de la violencia, puede parecer un despropósito caracterizar su libro como una crítica de la violencia. No obstante, esa es precisamente la tesis que quiero defender. Me apoyo en tres aspectos de la tradición crítica. El primero es el sentido en que una crítica requiere una comprensión profunda del fenómeno estudiado: penetrar en lo que aparece en la superficie con el fin de desvelar sus dinámicas estructurales más íntimas. El segundo consiste en mostrar la manera en que dicho análisis revela los límites mismos del fenómeno en cuestión (estos primeros dos aspectos de la crítica fueron canonizados por el famoso uso de Kant de la noción de *Kritik*). El tercer aspecto, aquel que se vuelve explícito en el uso de Marx de *Kritik*, tiene que ver con la crítica en tanto que praxis revolucionaria. Estos tres aspectos de la crítica de Fanon de la violencia están interrelacionados, porque es solo a través de una comprensión profunda que podemos elucidar los límites de la violencia y promover la praxis revolucionaria liberadora” (Bernstein, 2015: 171).

Las muertes por agresión u homicidio, un factor de mortalidad y de descenso poblacional durante la Revolución Mexicana. Uruapan, Michoacán, México. 1909-1923

*Deaths by assault or homicide, a factor of mortality
and population decline during the Mexican Revolution.
Uruapan, Michoacan, Mexico. 1909-1923.*

Oziel Ulises Talavera Ibarra*

Resumen: En el período de la Revolución Mexicana, el tema de la mortalidad se visualiza con el alto costo de vidas y, por ende, la evidente disminución de la población; por lo regular, se contemplan varias causas como: combates, enfermedades, hambrunas, migración y los no nacidos, ya que las muertes violentas no fueron solamente en batallas.

En este artículo se pretende comparar las cifras de muertes por agresión en Uruapan y Morelia entre los años 1909 y 1923 a partir de la desaparición de instituciones de gobierno y de sus órganos de represión y control de la población; y, de la caída del régimen de Porfirio Díaz. Ambos eventos generaron que se dispararan las muertes por homicidio, como se muestra en la Tasa Bruta de Mortalidad.

Palabras clave: Muertes por agresión, Revolución Mexicana, Uruapan, Tasa Bruta de Mortalidad, homicidios.

Abstract: *The Mexican Revolution exacted a heavy toll in lives, contributing to population decline. While deaths are typically attributed to combat, disease, famine, migration and prenatal mortality, violent deaths extended beyond the battlefield. The collapse of governmental institutions and their repressive apparatus led to a surge in interpersonal violence in Uruapan, Michoacán, Mexico. Following the fall of the Porfirio Díaz regime, homicides in Uruapan rose dramatically, as evidenced by the elevated Specific Crude Mortality Rate between 1909 and 1923. The figures are compared with those of Morelia, the state capital, which experienced lower rates due to the presence of the governor and armed forces maintaining control. Assaults constituted the primary cause of death in Uruapan, overwhelmingly affecting men aged 20 to 39, with firearm and edged weapon injuries being particularly prevalent. Notably, there was no significant difference in mortality rates between rural and urban areas within the municipality.*

Keywords: *Deaths by assault, Mexican Revolution, Uruapan, Crude Mortality Rate, homicides.*

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, oziel.ibarra@umich.mx

Introducción

La Revolución Mexicana fue una coyuntura histórica que dio origen al México moderno; además, fue uno de los conflictos armados mundiales del siglo XX con mayor costo de vidas. Por lo regular, se asume que los fallecimientos se debieron a los combates contra los ejércitos de Porfirio Díaz y Victoriano Huerta. Sin embargo, también hay que contemplar los enfrentamientos entre las facciones de revolucionarios, como en el caso de Michoacán, que se sumaron los efectos de las gavillas de asaltantes. A estas bajas se añadieron los efectos de enfermedades, ya fueran epidemias, endemias y pandemias, y la hambruna, además de la migración y los no nacidos.

En el caso de Uruapan y Morelia, que no fueron escenarios de grandes batallas, se encontró una gran cantidad de víctimas que no murieron en combate, sino por la violencia cotidiana entre jóvenes. En este texto se plantea que, ante la ausencia de un poder político gubernamental, después de la caída del régimen porfirista, se desató una ola de violencia —no relacionada con la lucha revolucionaria— que representó un descenso poblacional de México entre 1910 y 1921. El objetivo es mostrar, a través de un análisis estadístico, que las muertes por agresiones u homicidios reflejadas en las actas de defunción del registro civil de Uruapan, en ellas se observa que se incrementaron notablemente luego de la caída del régimen de Díaz.

De igual manera con Morelia, pues se nota una diferencia al contrastar las estadísticas (mismas fuentes, análisis y período) de Uruapan con las de la capital del estado, pues en la ciudad se tuvo mayor control sobre la población gracias a la presencia de fuerzas armadas del gobierno por ser la residencia del gobernador. La herramienta fundamental de este análisis es la Tasa Bruta de Mortalidad específica, en ella se encuentran las estadísticas que registraron la causa de decesos, los grupos de edad y sexo de los difuntos.

Al comparar las cifras de población de los censos de 1910 y 1921, se establece un descenso de un millón de mexicanos entre fallecimientos por violencia, hambrunas y enfermedades; y al agregar factores como la migración y los no nacidos —corresponden a las familias que no se formaron por la muerte o ausencia de hombres, que entraron al combate o que migraron, que al final de cuentas resultó en niños que no fueron procreados al quedar las mujeres sin pareja— se observa el doble de pérdidas humanas.

Fuentes y metodología

El punto de partida para el análisis estadístico fue la realización de los cálculos sobre la mortalidad en Uruapan y Morelia, registrados en los libros de defunciones del registro civil capturados en el sitio *Family Search*;¹ para Uruapan se consideró el período entre 1909-1923;² y para Morelia de 1913 hasta 1923. Con 16,695 actas para Uruapan y 27,493 en Morelia. En ambos casos se seleccionaron los fallecimientos que remitían a causas diferentes a las batallas y combates revolucionarios.

Para recopilar estos datos, nos remitiremos a los del registro civil, ya que son más confiables respecto a los parroquiales porque el estado desplazó paulatinamente a la iglesia desde 1860. Los libros se conforman anualmente y cada uno abarca de dos a tres volúmenes; es importante mencionar que algunos datos se registraron atemporalmente debido a que las tenencias, ranchos y haciendas lejanos de la cabecera de Uruapan, tardaban meses en informar los fallecimientos. Sin embargo, para el caso de Morelia no se utilizaron los datos de las tenencias porque estos fueron muy irregulares en la anotación de sus padrones. La captura de estos números incluyó la fecha de registro, de defunción, el sexo, domicilio, lugar de procedencia, residencia, estado civil, edad, oficio y la causa de muerte.

El tema de mortalidad en Uruapan se ha abordado previamente en el artículo “De pandemias, epidemias, endemias y violencia: la mortalidad en Uruapan, Michoacán, México (1909-1923)”, publicado en 2023, en él se aborda el tema de manera general, por lo que los datos que se presentan pueden diferir respecto a los de este artículo, aunado a que en el presente texto se estudian las muertes por agresiones y en el texto del 2023 se abordaron las causa de mortalidad en el año de 1918, lo que incluyó el registro de muertes por epidemias como la influenza española, entre otras.

En el presente trabajo se verá un análisis más puntual de los decesos por agresión; ya que en los archivos de encuentran anotaciones muy claras cuando señalan que la muerte fue por armas de fuego o punzocortantes y, en otros casos, no es tan evidente, pues, aparecen términos como herida(s), ocasión en la que nos remitiremos a las demás notas del acta como la ocupación del difunto, por ejemplo, militares; aunque la mayoría no tiene dato de ocupación, casi un tercio, en segundo lugar fueron las personas dedicadas a la agricultura, como jornaleros, labradores o agricultores, un 30%, e tercer lugar quedaron los hombres al servicio de las armas con 11.6%;

esto nos permite excluir muertes por heridas de trabajo o accidente si en la causa se registró un motivo como *machucamiento, descarrilamiento de un tren, caída de un árbol*, entre otros.

La consideración de otras fuentes de información para este artículo es casi inexistente y en algunos casos, nula, pues, aunque existen repertorios en archivos históricos en Uruapan, Morelia; en el poder ejecutivo estatal, y en repositorios nacionales, estos recogían datos sobre asuntos sociales, económicos y, sobre todo, políticos.

Otro aspecto que es importante resaltar es que, para este escrito, se utilizó a *Clasificación Internacional de Enfermedades* (CIE-11) de la OMS (Organización Mundial de la Salud) para ubicar las causas de muerte; entre la clasificación se pueden observar las que fueron por: un proyectil de arma de fuego; cortadura o perforación con un objeto punzante; inmersión, sumersión o caída en el agua; golpes; por amenaza a la respiración o por exposición a sustancias o sus efectos nocivos; entre otras. De esta manera, se pueden establecer causas separadas para las muertes derivadas de la violencia por conflicto armado respecto a las de agresión.

El costo demográfico de la Revolución Mexicana

La Revolución Mexicana fue un movimiento sociopolítico que acabó con el régimen de Porfirio Díaz, quien llevaba décadas en el poder. Este fenómeno, en buena medida, se considera como la coyuntura que dio inicio al México moderno, pues sus efectos no solamente fueron de carácter político, socialmente es el evento más sangriento de la nación mexicana y el que causó mayor cantidad de fallecimientos después de la debacle poblacional indígena emanada de la conquista española.

Las cifras de población entre los censos de 1910 y 1921 muestran un descenso poblacional que se calcula en un aproximado de casi un millón menos de habitantes, aun con las deficiencias del último registro censal. Varios estudios han intentado estimar el costo de vidas humanas; por ejemplo, los trabajos descriptivos establecen una cifra de entre 1.9 y 2.5 millones y las investigaciones basadas en modelos demográficos mencionan que entre 2.5 y 3.3 millones de pérdidas humanas. (McCaa, 2003).

En promedio, se considera una merma de dos millones de seres humanos por tres factores: el primero, directo de los combates en la guerra; el segundo, provocado por epidemias,

endemias y pandemias; y, por último, la migración al país vecino del norte. El primero se ve de manera más clara en las regiones donde hubo más combates, como Chihuahua y Morelos en los años 1913 y 1916, considerados los más violentos durante las etapas constitucionalistas y las luchas entre facciones revolucionarias, en esta clasificación fallecieron más hombres que mujeres.

En el segundo, las bajas por enfermedades se clasifican en las que se produjeron por endemias como la viruela y la fiebre amarilla, en parte por la debilidad de los aparatos sanitarios, y el hambre crónica de los mexicanos; además de otras epidemias y pandemias como el tifo y la influenza española, de esta última se calcula que causó 300.000 fallecimientos, aunque otros autores apuntan solo a que fueron 100.000. (Garcíadiego y Kunts, 2022). Para el mismo periodo, entre las enfermedades que causaron mayor cantidad de muertes se encuentran la gripa estacional anual, así como epidemias; el tifo, tuvo igual o mayor impacto, respecto la influenza, en localidades como Pachuca o Tacuba. En el Estado de México, en Toluca y Calimaya la influenza eliminó 9.3% y 10.3% de la población, respectivamente. (Canales, 2022).

En Morelia, Michoacán, las causas principales de fallecidos, en años sin epidemias, en la misma etapa, eran las del sistema digestivo y del sistema respiratorio, que sumaron casi la mitad de los decesos; como crisis de mortalidad se tuvo el tifo en el año 1916 y en 1918 la pandemia de influenza. (Pardo y Talavera, 2021). En la Ciudad de México la población había sido víctima del hambre, el tifo, la viruela y otras enfermedades, en los años de la Revolución, a la cual se sumó la influenza de 1918. Las principales causas de muerte, entre 1915 y 1916, fueron del sistema digestivo y del respiratorio. (Márquez y Molina, 2022) De manera similar en la ciudad Puebla, los problemas políticos afectaron la vida cotidiana, había caos, desorden, violencia y diversos males, como el tifo, enfermedades gastrointestinales, pulmonares y venéreas, a las cuales se añadió la influenza (Cuenya, 2022).

Finalmente, el tercer factor: la migración hacia Estados Unidos, motivada por el desempleo, el hambre, la inseguridad y la violencia. A diferencia de otras revoluciones, la mexicana tuvo poca violencia urbana, la cual se concentró en la zona rural, con mayor mortalidad vinculada a la guerra; por tal motivo, parte de la población rural buscó seguridad en las ciudades. (Garcíadiego y Kunts, 2022).

Posteriormente, Garcíadiego (2016), agregó un cuarto elemento, el más importante: *los no nacidos*, factor contemplado por la separación de parejas, así como por los hombres que no

llegaban al matrimonio, por tanto, las pérdidas derivadas calculadas del conflicto se incrementaron. La violencia en la revolución solamente constató un total de dos años de guerra y hubo pocos combates, los cuales tuvieron lugar en Chihuahua o Morelos, así como durante la rebelión orozquista o la lucha constitucionalista, todos estos enfrentamientos con poca letalidad.

Entre 1914 y 1916 estalló la guerra entre facciones con enfrentamientos en Celaya y el Bajío, así como algunos combates en el occidente. El año más terrible fue 1915; a finales de este año y a lo largo de 1916 se sufrieron las guerras de pacificación, aunque con pocas escaramuzas y contingentes. Durante la revolución murieron muchos heridos por los malos servicios médicos. Hubo pocos fusilamientos masivos, la mayoría de las veces solo se ejecutaban a los oficiales y a los soldados se les ofrecía unirse a la causa de sus captores. Muchas de las muertes fueron indirectas por hambre, destrucción de cultivos y ganado; el uso militarizado de los ferrocarriles causó hambruna al dejar de transportar alimentos.

Ordorica (2016) señala que en la revolución fallecieron 1.4 millones; 400,000 migraron a Estados Unidos; y 500,000 *no nacidos* dando total de 2.3 millones en pérdidas humanas. Las muertes violentas y por agresiones estuvieron entre las principales causas de la disminución demográfica a nivel nacional durante varios años; en 1922 estuvo el octavo lugar, en 1930 bajó al noveno y en 1940 subió al cuarto.

McCaa refuerza el argumento de que los difuntos no solamente se debieron a los enfrentamientos armados, sino que también, tuvieron relevancia otros fenómenos naturales. La influenza española, si bien fue mortal, tampoco fue la mayor responsable de mortalidad en la década de 1910. Los brotes epidémicos y la hambruna empujaron las tasas de mortalidad. En la ciudad de México y en Aguascalientes el aumento de mortalidad ocurrió en 1914, 1915, 1916 y 1918. Otro efecto negativo fue la caída en la expectativa de vida, de 30-32 años en 1910, descendió a 15-20 entre los años 1913-1916. La mortalidad infantil se incrementó en un quinto o más, en esos años, más de un cuarto de niños, del total, murieron en el primer año de vida, entre 1915, 1916 y 1918 (McCaa, 2003).

McCaa establece que entre 1910 y 1921 murieron cerca de 1.4 millones de las que la guerra no fue el principal motivo, pues las causas de la merma poblacional dependieron de la hambruna, las enfermedades, las epidemias, los nacimientos perdidos y la migración. Los costos demográficos en total acaecieron en 2.1 millones, de esta cifra, el exceso de muertes fue de dos tercios, es decir 1.4 millones; el otro tercio se integró por los nacimientos perdidos, 550,000

aproximadamente, una cuarta parte del total; y la migración, que fue menor a una décima parte del total, cerca de 200,000, cifra muy menor a los 400,000 que se calculaban, los migrantes tuvieron como destino principal los Estados Unidos. Del exceso de mortalidad, es decir, 1.4 millones, fueron 350 mil más hombres respecto a las mujeres. La Revolución Mexicana quedó empatada, en noveno lugar, con la guerra civil española, como parte de una lista de 25 guerras que incluyó las conflagraciones mundiales (McCaa, 2003).

La lucha revolucionaria generó diversas formas de violencia cotidiana, aun cuando varios de los fallecidos algunos murieron en batalla o fueron fusilados, otros perecieron por hambre o enfermedad y algunos más migraron a Estados Unidos. No fue sino a partir de 1921 que disminuyó la violencia, pues, durante la década de 1910 proliferaron los saqueos, la violencia, el bandidaje y los actos criminales como los robos cometidos en los caminos o en las ciudades; para 1941 —en parte debido a la desaparición de la policía rural— los gendarmes eran agredidos por las tropas, algunos de ellos desertaban o eran reclutados por la fuerza en los diversos ejércitos; otro elemento, causante de inestabilidad, fue la renuncia de jueces y fiscales (Speckman: 2015).

La localidad y su contexto

La ciudad de Uruapan se encuentra en el centro del estado de Michoacán, tiene una altura de 1,620 m.s.n.m. El municipio —cuyos límites geográficos variaron con el paso del tiempo— incluye varias zonas ecológicas que transcurren entre los 2,260 y los 1000 m.s.n.m. Los climas varían entre el templado subhúmedo con lluvias y el cálido húmedo (INEGI, 1994). El lugar se encuentra poblado desde la época prehispánica, no se sabe con precisión su origen más remoto. En el virreinato fue un pueblo de indios con un temprano proceso de mestizaje lo que provocó el decrecimiento de la población indígena, de tal suerte que, para la segunda mitad del siglo XVIII, ya eran mayoría los mestizos. En el México independiente el asentamiento se recuperó de los estragos de la guerra insurgente y comenzó a adquirir mayor importancia (Talavera, 2021). A inicios del siglo XX el municipio incluía la ciudad de Uruapan del Progreso, tenencias o pueblos indígenas como Jicalán, Jucutacato, Capácuaro y San Lorenzo, además de 123 haciendas y ranchos, entre ellas Santa Catalina, Chimilpa, Arandín o Lombardía (Congreso del Estado de Michoacán, 1909).

A fines de la década de 1880 las actividades más importantes eran la agricultura, ganadería y el corte de madera. La técnica del maque proviene desde la época prehispánica con las cual se adornaban diversos objetos como bateas, jícaras y baúles barnizados y decorados con exquisito gusto, los cuales eran comprados en el país y en Estados Unidos. También se elaboraban mantas, rebozos, sarapes, harinas, carnes cocinadas, charanda, además del cultivo de café y frutas. El distrito exportaba azúcar, piloncillo, queso, carne cocinada, frutas, maderas y los productos de su industria (Velasco, 1890). A fines del XIX la ciudad contaba con un hospital civil con capacidad para atender a 25 enfermos. En 1895 se constituyó la Junta de Sanidad, además había cuatro médicos y un médico farmacéutico. Se instalaron dos modernas fábricas de hilados y tejidos (Miranda, 1999).

A principios del siglo XX Uruapan contaba con 16,565 habitantes, de los cuales, 2,776 sabían leer y escribir. La situación geográfica benefició el desarrollo económico, ya que se ubicaba entre la Sierra y Tierra Caliente, generando una dinámica comercial que se reflejaba en gran cantidad de tiendas. La explotación maderera fue otra actividad importante causando el desmonte en los bosques cercanos, mediante concesiones a un grupo selecto de inversionistas nacionales y extranjeros (Guzmán, 2010). La cantidad de habitantes en el municipio aumentó en 1910 a 21,619, los efectos de la revolución, epidemias y enfermedades motivaron el descenso a 19,526 en 1921, para 1930 se tuvo una fuerte recuperación al llegar a una cifra de 23,976 habitantes.

Uruapan era el tercer asentamiento más poblado del estado en los censos de 1910 y 1921, en 1930 pasó a ser la segunda ciudad con mayor cantidad de habitantes. La distribución por sexo mostró los efectos del conflicto armado, en 1910 eran 49.2% de hombres y 50.8% de mujeres, en 1921 los varones descienden a 45.9%, en tanto que las mujeres aumentaron a 54.1% (Secretaría de Fomento, Colonización e Industria, 1905; Secretaría de Fomento, Colonización e Industria, 1917; Departamento de Estadística Nacional, 1927; Secretaría de la Economía Nacional, 1935). Tal cambio ocurrió por la violencia desatada que generó una alta mortalidad masculina, como se muestra en el presente escrito.

Se hace una comparación, en ciertos cálculos, con la capital del estado, Morelia, situada a 1,920 m.s.n.m., con clima templado subhúmedo con lluvias en verano y una precipitación de 770.5 mm (SMN, 2024). Es la principal concentración humana del estado y provincia, desde que se convirtió en la capital política, administrativa y eclesiástica en 1786, bajo el régimen de

intendencias. La ciudad a inicios del siglo XX incluía haciendas y ranchos en su división administrativa, además de tenencias: Charo, Tarímbaro, Chiquimitío, Teremendo, Cuto, Capula, Tacícuaro, San Nicolás, Undameo, Atécuaro, Santa María, Jesús del Monte y San Miguel del Monte, las cuales incluían explotaciones agropecuarias. La ciudad en 1910 tenía 40,042 habitantes, sufrió un severo descenso en 1921, a 31,148, subió a 39,916 en 1930, aunque valdría la pena tomar en cuenta las dudas sobre el recuento poblacional de 1921. Las localidades están a 108 km de distancia, y estaban conectadas por el ferrocarril desde fines del siglo XIX, pero vivieron situaciones y condiciones diferentes en la proporción de muertos y sus causas.

Las condiciones en el estado de Michoacán, derivadas del conflicto armado, fueron malas en la década de 1910 y empeoraron con la llegada de la influenza. Desde 1915, la entidad estaba en permanente estado de emergencia debido a la sequía, encarecimiento de alimentos, hambre, así como una serie de epidemias —fiebre amarilla, tifo, viruela, fiebre tifoidea y sarampión—. A partir de las campañas militares, en el mismo año, se desmembraron las partidas de zapatistas y villistas, aunque quedaron pequeños núcleos aislados, sin bandera política, dedicados al asalto y al pillaje. Existieron diversas gavillas de bandoleros, el más conocido fue Inés Chávez García, quien, con un numeroso ejército y una violencia extrema, sembró pánico y desolación; de hecho, se ganó el apodo de “Atila Michoacano”, llegó a tener entre 800 y 1,000 hombres armados (Oikión, 1989).

En 1916 se vivió una mala temporada en el agro que empeoró la situación, una epidemia de tifo se propagó por todo el estado. La producción maicera se fue a la baja, causando el incremento en el precio del grano, de 17 a 40 pesos el hectolitro. En 1917 Pascual Ortiz Rubio, gobernador de Michoacán, enfrentó el grave problema del bandolerismo, situación que, según Ochoa (2004), mejoró con la pandemia de influenza española al acabar con la vida de Inés Chávez y varios de sus secuaces, ellos también señalan que murió el cabecilla Altamirano de la misma enfermedad, lo que significó tranquilidad para el estado mayor, pues se decía que el gobernador solo controlaba la capital, Morelia, el resto del estado estaba en manos de los facinerosos (Garcíadiego, 2010 y Arreola, 1978).

El desorden en la política estatal se ve reflejado en la sucesión de gobernadores después del porfirista Aristeo Mercado, quien abandonó el cargo en 1911, tras ejercerlo desde 1892; en su lugar quedó el secretario de gobierno, Luis B. Valdés. La mecha revolucionaria prendió rápidamente, al poco tiempo llegó como mandatario interino Miguel Silva González, quien

lanzó su candidatura constitucional y dejó en su lugar a Primitivo Ortiz Rodríguez, en ese momento ya se tenían levantamientos militares en varias partes del estado. En las elecciones ganó Silva, a partir del Plan de Guadalupe, se sucedieron varios gobernadores, Silva pidió permiso y fue sustituido por el militar Alberto Dorantes, por orden de Victoriano Huerta, por su parte, la cámara local nombró a Alberto Yarza Gutiérrez; más adelante, Huerta mandó a Jesús Garza González. Mientras tanto, la violencia seguía desatada, las familias rurales buscaron refugio en las ciudades. Los rebeldes nombraron a Martín Castrejón como ejecutivo estatal provisional, quien duró pocos meses, en su lugar llega Gertrudis G. Sánchez. A la derrota de Huerta, queda en el puesto, con carácter interino, Francisco Ortiz Rubio, quien fue reemplazado por Sánchez. Después siguió la etapa de enfrentamientos entre villistas, carrancistas, zapatista o combatientes sin bandera. El villista, José Isabel Prieto tomó las riendas del poder, fue desplazado a la llegada del obregonista, Alfredo Elizondo, en el estado seguían los enfrentamientos armados (Ochoa, 2004).

En 1917, durante siete meses, estuvo en el cargo José Rentería Luviano. En las elecciones para gobernador se enfrentaron Francisco J. Múgica y Pascual Ortiz Rubio, ganando este último, quien ejerció el mandato hasta 1920, aunque con algunas interrupciones temporales; en 1918 además de los problemas en la producción agrícola y la presencia de la influenza española, se sumó la agitación social en el campo, los amagos a mano armada y la migración de braceros al vecino del norte. Ortiz Rubio se sumó al obregonismo, en contra de Carranza, por lo cual se nombró como interino a Primo Serranía Mercado, quien a su vez dejó el puesto a Rafael Álvarez y Álvarez. Más adelante, Lázaro Cárdenas llegó como jefe de operaciones militares y encargado del gobierno. En las siguientes elecciones ejerció el cargo Francisco J. Múgica, entre 1920 y 1922, pero sin tener el apoyo de Obregón. El mismo año entra como interino Sidronio Sánchez Pineda (Ochoa, 2004 y Aguilar y Bustos, 2002). En esta lista no se incluyeron varios gobernadores interinos, de los cuales, algunos ejercieron durante pocas semanas. Todo lo anterior muestra la inestabilidad política del estado y sus municipios.

A nivel municipal, la situación no fue distinta. En 1913, Uruapan tuvo un conflicto entre tropas huertistas y revolucionarios, en junio se alternaron la plaza, pasando de unas manos a otras. 17 ediles, entre el primero de enero de 1917 y el 3 de marzo de 1921, se reflejaron en la sucesión de presidentes municipales que ejercieron el puesto; algunos estuvieron en funciones solo tres días, y varios repitieron en el cargo (Miranda, 1999).

Evolución de la mortalidad violenta

Es posible que en Uruapan se reflejaran las ideas de filósofos y pensadores que generaron ideas sobre la violencia. Por ejemplo, Thomas Hobbes en su libro *el Leviatán* estableció que el Estado totalitario —el régimen de Porfirio Díaz en México— elimina los motivos de conflictos privados, despoja a los individuos de poder y autoridad, y asume un control armado de la población, además los individuos aceptan de común acuerdo no traicionar el pacto que han contraído entre todos de respetarse mediante un poder común. Y una vez que cae el régimen totalitario, según Hobbes, y no es suplido por otro, la violencia se desata entre los hombres.

En este sentido, Hegel aborda que la Revolución Francesa se desató por la lucha del individuo por hacer reconocer su libertad ante los demás, individuos igualmente libres. Hegel estableció que —al perpetuarse la revolución— el terror anula la libertad y se pierde todo valor reconocible, con lo cual el individuo tiende a hacerse reconocer en la voluntad de poseer y defender sus propiedades, tal como ocurrió en Uruapan durante la lucha armada. La revolución generó condiciones muy difíciles para la vida de los michoacanos con la escasez de alimentos y medios para sobrevivir, quizás en este escenario tuviera razón Malthus, al señalar que los medios de producción pueden disputarse sin conflicto, siempre y cuando no hubiera crecimiento poblacional, lo que generaría una escasez y se generaría violencia (Amará, 1987). En el Estado de México se presentaron muertes violentas en el periodo revolucionario, el 2% de las dos causas principales fueron por herida y balazo, con 42% y 40% respectivamente, en seguida lesiones con 13%, con cifras menores siguieron hemorragia, punzocortante, combate, entre otras. (Canales, 2022).

En el período final de la *pax porfiriana* (1909 y 1910) se hicieron evidentes las cifras bajas de mortalidad por violencia en Uruapan, aunque para esta última anualidad es notoria un incremento, en los años posteriores se dispara tal cifra, un aumento de diez o más veces (ver cuadro 1). El trágico resultado de las agresiones se muestra en la Tasa Bruta de Mortalidad específica por mil habitantes, de forma total y sin los combates. La tasa se calculó a partir de la población en el municipio en los años 1900, 1910, 1921 y 1930. Para tener una referencia respecto la situación que guardaba la capital del estado se obtuvo la misma tasa de estos, de forma total y sin combates.

Los fallecidos en enfrentamientos en Morelia fueron 6 el 25 de abril de 1915, 3 muertos en la hacienda de Cantabria el 15 de marzo de 1916, 8 óbitos el 29 de agosto de 1917, 4 en el mes de junio de 1919 y otro más en agosto del mismo año, dando un total de 22. Uruapan tuvo 49, más del doble respecto a Morelia, pese a tener menor población. Los trabajos publicados sobre Morelia no muestran ataques o combates, aunque la evidencia de los registros de defunción apunta a una realidad distinta.

Cuadro 1. Tasa Bruta de Mortalidad específica por violencia en Uruapan y Morelia, Michoacán

	Uruapan		Morelia	
Año	TBM con combates	TBM agresión	TBM con combates	TBM agresión
1909	0.14	0.14		
1910	0.65	0.65		
1911	1.03	1.03		
1912	1.23	1.23		
1913	1.90	1.24	0.10	0.10
1914	1.10	1.10	0.14	0.14
1915	3.44	2.13	0.25	0.23
1916	1.71	1.71	0.21	0.20
1917	2.47	2.22	0.27	0.25
1918	2.29	2.14	0.22	0.22
1919	1.56	1.56	0.21	0.19
1920	1.01	1.01	0.12	0.12
1921	1.18	1.18	0.20	0.20
1922	0.80	0.80	0.18	0.18
1923	1.32	1.32	0.14	0.14
Promedio	1.44	1.35	0.19	0.18

Fuente: elaboración propia a partir de: registro civil de Uruapan, Mich., México, defunciones 1909-1923 y de Morelia, Mich., México, defunciones 1913-1923.

Los combates más importantes, con las consecuentes víctimas mortales en Uruapan, fueron en los días 3 y 6 de junio de 1913, con 12 fallecidos, en la primera fecha correspondió a la entrada de Joaquín Amaro contra las fuerzas huertistas; por parte del tirano, el prefecto era el mayor Librado Castillo, y al mando de las tropas se encontraba el ingeniero Manuel Fernández Guerra. Amaro pidió la plaza el 2 de junio y la atacó al día siguiente, los federales huyeron rumbo a Lombardía, aunque regresaron el 5 de junio, obligando la retirada de Amaro, (Miranda, 1999) este regresó a fines del mismo mes, pero, no se encontraron actas de muertos por combate en esa fecha.

El 27 de agosto de 1915 ocurrió el enfrentamiento más sangriento en Uruapan con saldo de 24 difuntos, las actas no tienen datos del origen, ocupación, edad o estado civil de los fallecidos, evidencia de que eran tropas conformadas por personas foráneas, muy posiblemente se trató de un enfrentamiento entre villistas contra carrancistas u obregonistas. En el estado, del lado de Villa estaba Jesús Síntora, y por parte de Obregón se encontraban Alfredo Elizondo y Joaquín Amaro.

Entre los registros se encuentra la anotación de un enfrentamiento el primero de junio de 1918 que tuvo lugar en el rancho de Santa Catarina con un saldo de tres difuntos. Mención aparte, cinco ejecutados en los días 3 y 5 de septiembre de 1917, de los cuales tampoco se tienen datos, en las actas aparece que fue por orden del “General Jefe de Operaciones en el estado”, de igual manera, se señala la falta de “todos sus [datos] generales”; en este caso, se agregaron como muertos en combate. Otro suceso, del cual se desconoce su naturaleza, fue la muerte de seis hombres en la cárcel pública, todos ellos por arma de fuego, acontecimiento que tuvo lugar el 26 de enero de 1912, los afectados fueron dos jornaleros, un labrador, un matarife, un sirviente y otro sujeto del que se ignoran más datos. También se puede ver, en algunos casos, que el fallecimiento se debió a escaramuzas entre fuerzas enemigas, así como un coronel resultó muerto, en un rancho perteneciente a Nuevo Urecho.

Algunos difuntos se debieron a enfrentamientos entre hombres civiles, posiblemente producto de pleitos entre varios, como fue el caso de tres óbitos en la hacienda el Sabino el 10 de julio de 1918, todos ellos jornaleros, de igual manera el 10 de agosto de 1916, tres muertos en el rancho de Cheranguerán, también jornaleros, dos de ese rancho y uno de la Basilia, estos asentamientos eran cercanos. El resto de los registros corresponden a sujetos individuales en un evento, día, mes y año determinado, que se deduce fueron producto de agresiones.

Los años entre 1915 y 1918 fueron los más violentos en Uruapan; posteriormente, hay un ligero descenso. Los datos de Morelia, entre 1913 y 1923, son inferiores respecto a Uruapan; en promedio, trece veces menos de la TBM al tomar en cuenta el total de población en cada lugar. Este es un dato trágico que apunta a la ausencia de órganos de poder y sus mecanismos de control sobre la población en Uruapan, lo que desató una fuerte violencia con un alto costo de vidas humanas, a diferencia de la capital, donde se encontraba el gobernador y por lo tanto, había una mayor presencia de fuerzas militares que resguardaban la ciudad y aseguraban un control de la población.

La mortalidad por agresión mostró que los hombres eran más proclives a la violencia; en Uruapan un 94.2%, en comparación con 5.8% de mujeres fallecidas. En Morelia se tiene un comportamiento similar, 93.3% hombres y 6.7% mujeres. Entre los elementos importantes para determinar las bajas se encuentra el factor de los grupos por edad, ya que la mayoría eran hombres jóvenes en edad productiva (ver cuadro 2). En Uruapan, el rango con cifra más alta fue de los 20 a los 29 años, seguido de los jóvenes de 30 a 39 años, ambos rangos conformaron poco más de la mitad del total. Columnas más abajo se percibe a los grupos que no contaban con este dato, con un resultado de más de una décima parte, que, como ya se señaló, en el caso de los muertos en combate o ejecutados, 12.3%.

Asimismo, se considera a los que tenían entre 40 y 49 años y a los niños de 0 a 9 años, victimarios de las agresiones, tal es el caso de un niño en gestación, ya que la madre fue golpeada, así como un menor muerto por arma de fuego. En Morelia, los rangos muestran un comportamiento similar, pero los rangos de 20 a 29 y 30 a 39 tienen cifras mayores, conforman dos tercios del total, probablemente hayan tenido un mejor control en la anotación de la edad en las actas, ya que descienden los que no tienen ese dato, a diferencia de Uruapan, posiblemente haya tenido datos similares, respecto a Morelia.

La mayor cantidad de víctimas en Uruapan fue producida por el accionar de armas de fuego, en promedio 53.2%; en seguida vienen las provocadas por armas punzocortantes con 20.5%; posteriormente, heridas diversas con 12%, con cifras menores se observan la causadas por sumersión en agua, golpes, envenenamiento o estrangulados. A diferencia de Morelia, donde la proporción de fallecidos por armas de fuego aumentó a 63.9% y, muy parecido a Uruapan en el uso de arma punzocortante, 21.6%. Las armas de fuego para su uso letal

multiplicaron su presencia en México, muy por encima de las punzocortantes, pues el precio más elevado no fue obstáculo para su tenencia y uso a partir del desarrollo de armas como el revolver, el fusil y los proyectiles.

Cuadro 2. Rangos de edad de muertos con violencia

Asentamiento	Uruapan		Morelia	
Rangos de edad	Cantidad	%	Cantidad	%
0-9	5	1.1	10	1.5
10-19	35	7.8	65	9.4
20-29	135	30.2	243	35.3
30-39	109	24.4	209	30.3
40-49	54	12.1	89	12.9
50-59	35	7.8	37	5.4
60 o más	19	4.3	22	3.2
Sin dato	55	12.3	14	2.0
Total	447	100	689	100

Fuente: elaboración propia a partir de registro civil de Uruapan, Mich., México, defunciones 1909-1923 y de Morelia, Mich., México, defunciones 1913-1923.

En el registro de Uruapan se desconoce casi un tercio del total de los oficios de los fallecidos, pero de los que se tiene información, en primer lugar, están los jornaleros, casi una cuarta parte; después los militares con 11.6%, y con datos menores, los comerciantes, arrieros y otros oficios. También se calculó la proporción de muertos por agresiones entre el área urbana y el área rural, el municipio de Uruapan incluía pueblos de indígenas, con el título de tenencias, así como ranchos y haciendas. Los habitantes que vivían en la ciudad en 1910 eran 60.1%, en 1921 incrementó a 70.1%, lo que muestra la migración del campo a la ciudad por la inseguridad.

El porcentaje de fallecidos en la ciudad fue de 69.1% en el periodo de 1909-1923 y el resto se anotó fuera de sus límites, esto acorde con la proporción de población entre 1921 y 1930. Junto a las muertes violentas en los caminos que conectaban a Uruapan, y lugares identificados como puntos que no eran poblados, pero tenían nombre. Del 36.5% de los muertos en el área

rural, 25.1% fue en ranchos y haciendas; 5.6%, en los caminos y diversos puntos alcanzó; y en los pueblos llegó al 5.8%.

El aumento en las muertes violentas se muestra en las principales causas de fallecimientos, tanto Uruapan como en Morelia. En estos años los asesinatos superaron a las muertes por enfermedades, así como las causadas por epidemias, pandemias y endemias. En Uruapan, en 1909, las enfermedades estaban por debajo de las veinte principales causas; un año después, 1910, se acentuó en el lugar 17, y avanzó paulatinamente hasta ubicarse en las diez primeras (ver cuadro 3). En 1913, 1915, 1917 y 1918 se tienen dos cifras, la primera incluye las muertes en batallas y ejecutados y la segunda no se especifica.

El año en que se tienen una mayor cantidad de muertes violentas es 1915, fue la primera causa al incluir los muertos en un combate y en cuarto lugar al excluirlas, renglón que desplazo las muertes por enteritis, diarrea, niños recién nacidos, entre otras. De igual forma estuvo por encima de endemias como la viruela, [?] que continuaba haciendo estragos después de siglos. En el año 1918 las muertes violentas descendieron proporcionalmente por la llegada de la influenza o gripe española, además de otras epidemias como sarampión o tifo, después de ese año hubo una tendencia a disminuir los homicidios.

En Morelia también tenemos las muertes por agresión como las principales por encima de enfermedades, aunque en este caso no se conoció la causa del deceso, posiblemente atribuible a enfermedades no identificadas. Esto da cuenta de que las muertes violentas se ubiquen como las principales en algunos años, como en 1915, 1917, 1919 y de 1921 a 1923. En este período se la consideró en los cuatro primeros lugares con porcentajes de 3.3% y hasta 38.7%. En Uruapan, el año con dato mayor fue 1912, en tercer lugar, con 6.4%; en los demás de años estuvo por debajo e incluso en 1917 tuvo el lugar 161, con 0.1%.

Un dato relevante en la anotación de las muertes fue la atención hospitalaria que recibieron los agredidos. En Uruapan fue una cifra de 0.9% los que recibieron atención de médicos de 13.8%, los demás se deduce que murieron sin recibir ningún cuidado en el nosocomio o de los galenos. Caso contrario en Morelia, que contaba con un hospital general y uno militar, por lo que un 85.1% fallecieron en la institución sanitaria. Lo que muestra que en la capital el control era más riguroso. Realidades distintas en lugares próximos.

Cuadro 3. Lugar de las muertes violentas en las causas principales de Uruapan y Morelia

Año	Uruapan	Morelia
1910	17	
1911	7	
1912	6	
1913	4 o 7	13
1914	7	8
1915	1 o 4	4
1916	8	13
1917	5 o 6	5
1918	16 o 17	16
1919	9	6
1920	13	9
1921	10	5
1922	11	3
1923	5	6

Fuente: elaboración propia a partir de registro civil de Uruapan, Mich., México, defunciones 1909-1923 y de Morelia, Mich., México, defunciones 1913-1923.

Conclusiones

La Revolución Mexicana desató una violencia cotidiana entre los hombres en edad productiva al resquebrajar el viejo orden dictatorial de Porfirio Díaz, lo que causó un vacío de poder generado por los constantes cambios de gobiernos a nivel federal, estatal y municipal, así como incrementó los enfrentamientos entre grupos revolucionarios.

La gran cantidad de muertes durante la coyuntura no solamente se debió a los fallecidos en combates, por epidemias, endemias y pandemias, la migración o los no nacidos; sino por un elemento que no se ha considerado y que tampoco se ha medido: la violencia por agresión entre civiles. Esta causa se analiza fuera del contexto de batallas y combates, pues son decesos por agresión entre individuos por situación particulares.

La TBM muestra el efecto mayor en una ciudad fuera del control del gobierno estatal, como fue el caso de Uruapan en comparación con Morelia, capital del estado y residencia del gobernador, por lo que contaba con cuerpos de seguridad, lo que implicó un mayor control sobre la población, a diferencia de Uruapan, poblado que, pese a la corta distancia con la ciudad, los efectos de la violencia por agresión fueron mayores. Así como el control médico, pues se evidencia la disparidad entre la atención profesional con mayor cobertura en la capital respecto a Uruapan.

El acceso a armas de fuego y proyectiles multiplicó la cantidad de muertos, las armas estuvieron disponibles a mayor cantidad de hombres, que las compraron y usaron con las consecuentes víctimas mortales, lo que potenció la mortalidad por agresión e impulsó a que este factor estuviera en los sitios más importantes en la TBM.

Así como en ambos asentamientos, es necesario realizar mayores estudios a nivel nacional para identificar las muertes por agresión en los diversos contextos geográficos, ya que esto puede cambiar los cálculos de mortandad durante la Revolución Mexicana; pues es probable que las muertes por agresión den cuenta de la cantidad de víctimas ajenas a la lucha revolucionaria durante el movimiento armado, así como establecer datos concretos del descenso poblacional que sufrió el país por causas multifactoriales.

Referencias

- Aguilar Ferreira, M. y A. Bustos Aguilar (2002). *Los gobernadores de Michoacán, 1824-2002. Noticias cronológicas de los hombres que han gobernado a Michoacán, desde que la antigua provincia fue erigida en estado de la federación hasta el actual gobernador constitucional*. Morelia, Michoacán, México. S.e.
- Amará, G. (1987). *La violencia en la historia*. México. Editorial Trillas.
- Arreola Cortés, R. (1978). *Morelia. Monografías municipales*. México. Gobierno del Estado de Michoacán.
- Canales Guerrero, P. (2022). "La pandemia de influenza de 1918 en el Estado de México. Tasas de mortalidad por municipios; incidencia comparada con otras epidemias, con muertes por inanición y con muertes violentas durante la Revolución", en A. Molina del Villar y L

- Márquez Morfín (Coords.). *Un otoño mortal en 1918. La pandemia de influenza y sus efectos en la población joven de México*. (pp. 195-236). Ciudad de México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- Congreso del Estado de Michoacán (1909). *Ley Orgánica de División Territorial de Michoacán*, promulgada el 20 de julio de 1909. Morelia, Michoacán, México. Congreso del Estado de Michoacán.
- Cuenya, M. (2022). "1918. Cuando los ángeles enfermaron de influenza. La ciudad de Puebla ante la llegada de la dama española" en A. Molina del Villar y L. Márquez Morfín (Coords.). *Un otoño mortal en 1918. La pandemia de influenza y sus efectos en la población joven de México*. (pp. 265-291). Ciudad de México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- Departamento de Estadística Nacional. (1927). *Censo general de habitantes: 30 de noviembre de 1921: Estado de Michoacán*. México. Departamento de Estadística Nacional-Talleres Gráficos de la Nación.
- Family Search. (2024) *México, Michoacán, Registro Civil, Uruapan, Defunciones 1909-1923*. Sitio web. Recuperado el 1º de septiembre de 2024. <https://www.familysearch.org/es/>.
- Garciadiego, J. y S. Kuntz Ficker. (2022) "La Revolución Mexicana", en Velásquez García, E. et. al (Coords.). *Nueva Historia General de México*. (pp. 537-594). Ciudad de México. El Colegio de México.
- Garciadiego, J. (2010). "José Inés Chávez García, ¿rebelde, bandido social, simple bandolero o precursor de los cristeros?", *Historia Mexicana*, vol. LX, núm. 2, 2010, pp. 833-895.
- Garciadiego, J. (2016). "La Revolución Mexicana y su millón de muertos". Ponencia en *La muerte en nuestras historias del siglo XX*. 20 de octubre de 2016. Ciudad de México. El Colegio Nacional.
- Guzmán Ávila, J. (2010). "Uruapan del Progreso" en G. Sánchez Díaz (ed.), *Pueblos, villas y ciudades de Michoacán en el Porfiriato*. (pp. 273-310). Morelia, Michoacán, México. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Comisión Institucional para la Conmemoración del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). (1994). *Uruapan estado de Michoacán: cuaderno estadístico municipal 1993*. México.

- Márquez Morfín, L y A. Molina del Villar. (2022). "La pandemia de influenza en la Ciudad de México: impacto demográfico y diagnóstico diferencial en las fuentes estadísticas", en A. Molina del Villar y L Márquez Morfín (Coords). *Un otoño mortal en 1918. La pandemia de influenza y sus efectos en la población joven de México*. (pp. 237-264). Ciudad de México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- McCaa, R. (2003). "Missing Millions: The Demographic Costs of the Mexican Revolution" *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, vol. 19, No. 2, Summer, Oakland, California, Estados Unidos de América. University of California. pp. 367-400.
- Miranda, F. (1999). *Uruapan, Monografía municipal (1500-1970), Uruapan, Michoacán, México*. H. Ayuntamiento de Uruapan.
- Ochoa Serrano, Á. (2004). *Chávez García vivo o muerto. Michoacán*. Morevallado Editores/Instituto Michoacano de Cultura.
- Ochoa Serrano, Á. y G. Sánchez Díaz. (2003). *Breve historia de Michoacán*. México. El Colegio de México: Fondo de Cultura Económica, México.
- Oikión Solano, V. (1989). "El constitucionalismo en Michoacán y la gubernatura constitucionalista de Pascual Ortiz Rubio" en E. Florescano (coord.), *Historia general de Michoacán*. (pp. 27-49). Morelia. Gobierno del Estado de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura.
- Ordorica, M. (2016). "El impacto demográfico de la Revolución Mexicana". Ponencia en *La muerte en nuestras historias del siglo XX*. 20 de octubre de 2016. Ciudad de México. El Colegio Nacional.
- OMS (Organización Mundial de la Salud). (2022). *CIE-11. Clasificación internacional de enfermedades para las estadísticas de mortalidad y morbilidad*. 11.a revisión. s.l. Organización Mundial de la Salud.
- Pardo Hernández, C. y O. Talavera Ibarra. (2021). "Entre la gripe española, la Revolución y el tifo. Las consecuencias demográficas en Morelia, Michoacán, 1913-1923", *Signos Históricos*, vol. XXIII, núm. 45, enero-junio, México, pp 226-271.
- Secretaría de Fomento, Colonización e Industria. (1905). *División territorial de la república mexicana, formada con los datos del censo verificado el 28 de octubre de 1900: Estado de Michoacán*. México. Dirección General de Estadística-Secretaría de Fomento, Colonización e Industria.

Secretaría de Fomento, Colonización e Industria. (1917). *División territorial de los Estados Unidos Mexicanos correspondiente al censo de 1910: Estado de Michoacán*. México. Dirección General de Estadística-Secretaría de Fomento, Colonización e Industria.

Secretaría de la Economía Nacional. (1935). *Quinto censo de población: 15 de mayo de 1930: Estado de Michoacán*. México. Dirección General de Estadística-Secretaría de la Economía Nacional.

SMN (Sistema Meteorológico Nacional: Comisión Nacional del Agua). (2024). Recuperado el 9 de septiembre de 2024. <https://smn.conagua.gob.mx/es/>.

Speckman, E. (2015). *Guerra, Población y sociedad. México. 1880-1930*. Barcelona. Fundación Mapfre: Penguin Random House Grupo Editorial.

Talavera Ibarra, O. (2023). "De pandemias, epidemias, endemias y violencia: la mortalidad en Uruapan, Michoacán, México (1909-1923)", *Secuencia*, núm. 116, mayo-agosto, México, Instituto Mora, pp. 1-32.

Velasco, A. (1890). *Geografía y estadística de la república mexicana* (t. vi). Geografía y estadística del estado de Michoacán de Ocampo. México. Secretaría de Fomento.

Oziel Ulises Talavera Ibarra: es Doctor en Humanidades con énfasis en Historia por la Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, con la categoría de Candidato. Y actualmente labora como Profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Sus temas de investigación se centran en la Historia demográfica en Michoacán: época colonial y siglo XIX.

¹ La captura fue realizada por la Lic. Florisela Meza Pérez.

² Período que corresponde a la etapa final del Porfiriato y al desarrollo de la Revolución Mexicana.

Representaciones de la violencia en *El vengador* de Gerardo de la Torre

*Representations of violence in
El vengador by Gerardo de la Torre*

Jesús Nieto Rueda*

Resumen: Se analizan dos cuentos del libro *El vengador* (1973) de Gerardo de la Torre desde una perspectiva que permite hacer patente la representación de la violencia en dos vertientes: clase social y género desde las coordenadas teóricas de investigadores sociales latinoamericanos: Aníbal Quijano y Rita Laura Segato. Ambos cuentos, “Únete pueblo agachón” y “El vengador”, tienen como punto de partida el movimiento social de 1968; por tanto, no están escritos a partir de puntos de vista de estudiantes universitarios, sino de obreros del ámbito petrolero, lo cual permite una mirada crítica poco usual y distintiva del autor oaxaqueño. La lectura de los cuentos, a poco más de 50 años de su publicación, propone renovar el interés en la realidad de violencia retratada en la ficción y en la representación misma como objeto de estudio. Puede concluirse que la narrativa realista de Gerardo de la Torre echa luz sobre un mundo social desafiante en sí mismo y convierte el mundo de ficción en un referente para pensar la realidad con renovado interés.

Palabras clave: Narrativa, realismo, violencia sexual, ideología, clase social.

Abstract: Two short stories from Gerardo de la Torre’s book *El vengador* (*The Avenger*, 1973) are analyzed through the lens of violence representation in two dimensions: social class and gender. This analysis draws upon the theoretical frameworks developed by Latin American researchers Aníbal Quijano and Rita Laura Segato. Both stories, “Únete pueblo agachón” and “El vengador”, take the 1968 social movement in Mexico as their point of departure, offer a unique and critical perspective by focusing on the experiences of oil industry workers rather than college students. Reading these stories fifty years after their publication seeks to reignite interest in both the violent realities they depict and the act of representation itself as a significant object of study. The analysis concludes that Gerardo de la Torre’s narrative realism illuminates a society inherently in defiance, and that the world of fiction provides a valuable reference to re-examine our understanding of reality.

Keywords: Narrative, realism, sexual violence, ideology, social class.

*Universidad de Guanajuato, Departamento de Estudios Culturales, Campus León, México, jesusalamanca@gmail.com

Introducción

Escritor y obrero, Gerardo de la Torre (1938-2022) es autor de un *corpus* que abunda en experiencias llevadas a la ficción autobiográfica, así como en relatos inspirados en la prensa y en episodios de la historia nacional. De la Torre se distingue de los autores de su generación — catalogada dentro del movimiento de la Onda (Glanz, 2006 [1971])— porque, si bien incorpora elementos coloquiales del habla, situaciones cotidianas de la juventud y plantea estrategias narrativas de experimentación formal, evidencia las diferencias de clases sociales y sus personajes principales ya no son jóvenes de una clase media desencantada, sino obreros, taxistas, ladrones, vagos. Si bien más adelante su narrativa involucró otro tipo de personajes y tramas menos políticas, en este artículo nos centraremos en su segundo libro de cuentos, *El vengador*, por ello, la importancia de distinguirlo de otros autores de la generación de la Onda.

A finales de los años sesenta, Gerardo de la Torre fue becario del Centro Mexicano de Escritores; se involucró en el movimiento estudiantil de 1968 y escribió la novela *En la piel del viento*, que finalmente se tituló *Ensayo general* (Joaquín Mortiz, 1970), la cual denuncia la corrupción de los líderes sindicales del ámbito petrolero. Con esa obra inaugura una línea temática: la participación de los obreros en los movimientos sociales.

En su siguiente novela, *Línea dura* (1971), el propio autor enuncia en una nota para la reedición de 2009 que “la guerrilla era una tentación romántica (luego del triunfo de los revolucionarios en Cuba y la muerte del Che en América del Sur), [y que pretendía] hacer una crítica juguetona de quienes creían en la viabilidad (y quizás en la indefectibilidad) del foco guerrillero” (De la Torre, 2009: 1990). En *Línea dura*, el protagonista termina declarando una chinampa de Xochimilco el “segundo territorio libre de América” (De la Torre, 2009:185). Curiosamente esta y no otra novela, quizás por su incursión en la parodia del lumpenproletariado, llamó la atención de José Revueltas, quien anota en sus llamadas *evocaciones requeridas*:

[...] se trata de un libro esencialmente “vacilador” en el estricto sentido, con todos sus usos y derivaciones que tiene esa palabra en México. Luego pues, debemos comenzar por el sentido mismo de tal palabra y la muy vasta extensión de sus significaciones. “Vacilar...” ¿Qué es lo que constituye en México —fuera de todo diccionario— el “vacilón”, el “vacile”, la “vacilada”, lo “vacilador” y de dónde pudo extraer sus contenidos algo que en su origen no indica sino la duda, la perplejidad, la incertidumbre, el simple *vacilar*, la oscilación entre dos o más opciones y el equilibrio inestable que no se decide a caer en alguno de los puntos que lo rodean? (Revueltas, 1987: 203-4).

Pero si al autor de *Los días terrenales* y *Los errores*, como sostiene el crítico Evodio Escalante, le interesaban, sobre todo, “las capas donde acaso la opresión capitalista muestra efectos más profundos y devastadores” (Escalante, 2014: 62), los ámbitos de la prisión, el café de chinos, el local de un viejo prestamista, las bodegas de un barco, así como personajes de cuerpos deformes y tullidos, De la Torre se decanta por el retrato del mundo social que le era más familiar: los talleres de la refinería, las cantinas frecuentadas por un proletariado mal que bien conforme con sus condiciones de vida en términos materiales. Por otra parte, aun cuando su situación de vida fuera relativamente cómoda, a menudo, se trata de personajes que desean y trabajan en una transformación social. Curiosamente, al tiempo que en su ficción se decidió por el realismo social, de forma personal el autor abandonó la vida obrera. En 1971, renunció a su trabajo en el taller de máquinas de la refinería de Azcapotzalco y comenzó a dedicarse a la escritura de forma profesional.

Durante esos años de intensa actividad política De la Torre concibió el proyecto de narrativa con el cual obtuvo una beca en el Centro Mexicano de Escritores y cuyos cuentos conformarían *El vengador*; publicado, finalmente, en 1973. Varios años más tarde, en 1980, publicó la novela *Muertes de Aurora*, en la que retomó vivencias personales, como la muerte de su esposa Yolanda Ramírez, algunas facetas del duelo y la participación en el movimiento estudiantil, pues llevadas a un plano de personajes ficcionales, se ofrecen ante el lector en una doble intención: la de la épica de los obreros que se unen a un movimiento social amplio para reclamar libertades, democracia y justicia; y la tragedia encarnada en la muerte del personaje de Aurora como consecuencia de las complicaciones de salud en su primer y único parto, al igual que la muerte de manifestantes en la plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco.

Más adelante, en 1992, De la Torre publicó una novela más en la que el movimiento del 68 vuelve a ser motivo de escrutinio, aunque ya no como tema central, sino como la referencia de la juventud pasada que se examina desde la edad madura, tal como lo sugiere el título mismo: *Los muchachos locos de aquel verano*. Con esa obra se cierra el ciclo que el investigador Adrián Flores Barrera ha denominado la tetralogía del petróleo (2002).

Para efectos de este artículo, interesa específicamente trabajar a partir de dos cuentos de *El vengador* en los que De la Torre se dedicó de manera explícita a crear versiones ficcionales a partir de los hechos relacionados con el movimiento estudiantil del 68; acontecimiento clave en la historia reciente de México. Tanto en los cuentos seleccionados de *El vengador* como en la novela *Muertes de Aurora*, referido para contextualizar por su importancia en el *corpus* narrativo del autor, De la Torre ofrece un universo de ficción en el que los personajes centrales participan

del movimiento social de 1968 y en ellos puede apreciarse una perspectiva ideológica única en la que destacan: por un lado, una noción de clase social muy trabajada que va de la mano de una afinidad con el socialismo y, por otro, una expectativa de transformación social a partir del movimiento liderado por los estudiantes. También sobresale, enfáticamente a la luz de una mirada crítica actual, un retrato muy acusado del machismo que atraviesa de forma transversal a la sociedad mexicana, especialmente durante esos años sesenta. En conjunto, el *corpus* seleccionado para este artículo ofrece una visión única del México de su tiempo desde la narrativa de ficción.

Clases sociales y género en dos cuentos de El vengador

El libro de cuentos *El vengador* es un volumen de narrativa que, al igual que muchos otros incluidos en la serie El volador de la editorial Joaquín Mortiz, destaca entre las publicaciones de los años setenta al tratarse de un conjunto de propuestas que experimentan con juegos de voces, así como con estructuras temporales y otros aspectos formales. El comentario de la cuarta de forros presenta la obra como:

Un libro de relatos que pone en evidencia las contradicciones crecientes de nuestra sociedad enajenada. Las desigualdades económicas; la frustración política; la corrupción de gobernantes y líderes; la sensación creciente de la injusticia que nos rodea; el aparente conformismo, en espera sólo de un detonador para transformarse en rebeldía; el humor, como una de las limitadas vías de escape en la represión; todos estos elementos son, en la narrativa del autor, una vía para expresar su ira y su deseo de un mundo mejor. Pocas obras calan, como ésta, en lo profundo del proletariado y el lumpen mexicano actuales (De la Torre, 1973).

Puede agregarse que en *El vengador* se observa, como característica común, la búsqueda de estrategias narrativas novedosas y una intención clara por plasmar testimonios de un mundo social que solía ser desdeñado como tema en la literatura de esos años. La herencia de autores estadounidenses y europeos, principalmente, así como el tratamiento minucioso de la prosa que se practicaba en los talleres de Juan José Arreola enriquece un imaginario que recrea ámbitos de la vida de una capital cambiante en un contexto de crecimiento poblacional del entonces Distrito Federal.

En los relatos que conforman el volumen hay una intención evidente de violentar el orden cronológico de las historias, ya sea mediante la irrupción de escenas que provienen de la memoria o la fantasía, o deliberadamente en un afán de seguir el tren de pensamiento de un

narrador proclive a la libre asociación de ideas. También, se puede percibir la intención de recrear estrategias cinematográficas en la manera de relatar los hechos a fin de lograr un ritmo que enfatice el suspenso. Las voces narrativas de los cuentos, a menudo, exponen las posibilidades lingüísticas propias del ámbito social de los personajes (juegos de palabras, caló local, vocablos propios de la época).

Por otra parte, el estilo y la manera de contar cada cuento cambian a partir de la naturaleza del tema. En “El sapo”, por ejemplo, se suprimen muchos signos de puntuación, así como los guiones de diálogo y toda la narración está conformada por un largo párrafo que comienza en la página 124 y termina en la 132. Se logra así un ritmo ágil, aunque complejo, de seguir en la lectura. En “Última toma, Mr. Tomkin”, se recrea la atmósfera de un set cinematográfico en el que los distintos involucrados están en proceso de filmar una escena. La narración transcurre de forma interrumpida imitando, un poco, el estilo de escritura de un guion, así como evocando imágenes sueltas como si al tiempo que leemos estuviéramos delante de una pantalla viendo lo que ocurre y, por tanto, las descripciones son mínimas.

Las vidas cotidianas de los personajes de estos cuentos suceden esencialmente entre talleres, fondas, pulquerías, multifamiliares, calles desoladas, zonas oscuras de la ciudad, en medio de las cuales acontecen diversas prácticas de opresión política y cultural de la sociedad. Con dicho trasfondo social, se explica la dichosa ira que señala el texto de la contraportada.

Cuando en una entrevista en 2008 se le preguntó si en algún momento era su intención denunciar una situación social, aclara:

No, lo que pasa es que nadie hablaba de estas cosas, la clase obrera era algo que no se podía tocar en la literatura, no tenía sentido. No había que hablar de eso, ¿cómo hablar de obreros, del trabajo? En la literatura mexicana, quiero decir; porque en otras literaturas es distinto. Yo no intenté denunciar nada, simplemente ponía a los personajes a rodar por el mundo y así eran. El corrupto de la novela *Ensayo general* contra el no corrupto, pues eran dos características que diferenciaban a los personajes. Pero así lo decían: la denuncia de la corrupción sindical. Pues no, no andaba yo tratando de denunciar, sino de mostrar ese mundo (De la Torre, 2008).

Al parecer, a De la Torre le molestaba esa carga jurídica que tiene el término denuncia. Sin embargo, sí puede desprenderse una intención de enunciar un microcosmos social, lo cual implica un posicionamiento político, como lo deja ver más adelante en la misma entrevista el propio autor refiriéndose al conjunto del libro:

También hay cuentos de ladrones, por los que se muestra cierta simpatía a veces. Por los desheredados, por los fregados, por los perdedores de la Tierra, finalmente. Todos los amores son frustrados, todas las aventuras acaban mal (De la Torre, 2008).

De la Torre anota en dicha entrevista que hay cuentos incluidos en el libro, tales como: “Cómo explicárselo a mamá” y “A los ojos de Dios”, que están exentos de referencias evidentes a las diferencias de clase; si bien los personajes son también seres sufrientes, padecen alguna pérdida, viven con remordimiento o culpa o les duele algo en la profundidad de su ser. Entonces, concluye: “yo no veo nada de denuncia en todo esto” (De la Torre, 2008). Podríamos agregar que, de todas formas, las condiciones de desigualdad son patentes en esos relatos, pues, aunque no se explicita una queja deliberada, una intención evidente de señalar la iniquidad, se ofrece un desvelamiento de la opresión de los desfavorecidos del orden social. Finalmente, los relatos de *El vengador* son útiles para hacer una lectura de situaciones de violencia allí representadas, con independencia de las pretensiones del autor.

Son dos los cuentos que interesa destacar en este artículo para evidenciar, por un lado, las diferencias de clase; y, por otro, la desigualdad de género. “Únete pueblo agachón”, dedicado a Elena Poniatowska, es esencialmente el recuento de la participación de un minúsculo grupo de obreros petroleros en el movimiento de 1968. Deseosos de ser parte de la aglomeración conformada en buena medida por estudiantes, los trabajadores evocan su presencia en una de las marchas.

Dos, tres, diez, quince petroleros y una manta improvisada a última hora, en la que se leía:

PETROLEROS SECCIÓN 35

Tímidos, intimidados, con su manta todavía sin desplegar, los petroleros entraron a la plaza del Carillón. Jóvenes y más jóvenes. Estudiantes y más estudiantes. Retratos del Che, de Ho Chi Min, de Vallejo. Banderas rojas y negras. Cartulinas pintadas con los letreros más extraños y fuera de lugar: ‘Todos somos judíos alemanes’, ‘La imaginación al poder’, ‘Prohibido prohibir’... ¡Claro, algunos lemas de la Revolución de Mayo! Y un ambiente parecido, sobre todo entre los universitarios.

Los petroleros iban de un lado para otro, sin encontrar su lugar. Veían a los muchachos politécnicos serios, medio apantallados por los alegres y politizados universitarios, que echaban porras al Che, que gritaban: “Copulación revolución, copulación revolución, copulación revolución”.

—¿Crees que alguna de esas chavas quiera copular con nosotros? —preguntó Rendón.

—Con nosotros quieren hacer la revolución, pero copulan solamente con sus novios universitarios.

—No digan pendejadas, dejen sus prejuicios anti-estudiantiles.

De algún modo, los petroleros se sentían más cercanos a los politécnicos. Tal vez porque estos (de la ESIME, de Físico-Matemáticas, de Economía) eran los que hacían los mítines en la refinería (De la Torre, 1973: 95-96).

No puede pasar inadvertida esa diferencia entre “universitarios” y “politécnicos”; la cual evidenciaba que, incluso entre quienes accedían a la educación superior, pertenecían a distintas categorías. Más adelante, en el mismo relato, se despeja cualquier duda del clasismo. [L]“os muchachos del Poli eran más nuestros, eran como menos de Polanco, de la Narvarte, de San Ángel y más de la Popular, de la Industrial, de Peralvillo” (De la Torre, 1973: 101).

El otro asunto que interesa anotar es el entrecruzamiento del prejuicio de clase con la referencia del género. Cuando uno de los personajes obreros pregunta si alguna de las estudiantes estaría dispuesta a interactuar sexualmente con uno de ellos y el otro le contesta contundente: “con nosotros solo quieren hacer la revolución, pero copulan solamente con sus novios universitarios” (De la Torre, 1973: 96), se deja ver ese claro punto de encuentro de dos de los elementos que Aníbal Quijano nombraría una “malla de relaciones de explotación/dominación/conflicto”, los cuales se articulan en torno de la disputa por elementos como: “el sexo, sus productos y la reproducción de la especie” y “la subjetividad” (Quijano, 2000).

Por lo tanto, los personajes obreros del cuento hacen patente la manera de relacionarse en términos sociales de dos estratos diferenciados: estudiantes y trabajadores de la industria petrolera. En la dinámica social, no habría lógica en suponer que un miembro de un grupo y del otro pudieran tener un intercambio sexual, pues para la potencial estudiante interesada en hacerlo no hay una ganancia en ascensión, prestigio ni demás categorías subjetivas. No obstante que en una situación como el movimiento social de 1968 sucediera que, al igual que unos meses antes en Francia, las luchas de estudiantes y proletarios hallaran coincidencias a partir de una coyuntura específica.

De ese modo, y siguiendo un tono irónico en el cuento, la consigna “únete pueblo” no predica en los hechos una verdadera unión entre clases, pues, dentro de la dinámica de la manifestación, los organizadores no esperaban que los adherentes de extracto más humilde se unieran al frente, sino a la parte postrera de la marcha.

Al llegar a la glorieta de Tíber, los contingentes se detenían, esperaban a que alcanzara el próximo cruce el que iba adelante de ellos y entonces arrancaban a todo correr gritando Che Che Che Guevara, Che Che Che Guevara. Después de consumida la energía antiyanqui en la carrera frente a la embajada, gritaban Únete pueblo – Únete pueblo – Únete

pueblo. Parte del pueblo, dos o tres personas, intentaron sumarse a uno de los grupos que invitaban, pero fueron rechazados violentamente. ¿No que únete pueblo? Sí, únense, pero a la cola. En cierto modo era simbólico: los estudiantes a la vanguardia y el pueblo a la cola. El pueblo siempre a la cola, el pobre pueblo jodido, hambreado, humillado día y noche (De la Torre, 1973: 100-1).

Así, el cuento “Únete pueblo agachón” muestra una forma de relacionarse dentro de la sociedad mexicana que, lejos de idealizar el movimiento de 1968, enfatiza en los detalles de un relato que tiende a ser unificador. Sí, estudiantes, proletarios, amas de casa, personal de salud, artistas y demás grupos de sectores que podrían identificarse dentro de la llamada sociedad civil, o bien como grupos específicamente articulados en torno a un criterio político más definido, coincidieron en las manifestaciones en aras de una transformación social con objetivos principales compartidos; no obstante, la unidad del movimiento era, sin lugar a duda, efímera.

El otro cuento del libro que refiere los acontecimientos del verano de 1968 lleva por título “El vengador”. A diferencia de “Únete pueblo agachón”, el cual usa la estrategia de la evocación en un procedimiento parecido al de Rulfo en “Acuérdate” (Rulfo, 1992), hace una propuesta de relato única que solo puede explicarse en un contexto de la experimentación propia de la vanguardia de los años sesenta y setenta; por ejemplo, párrafos que concluyen sin signo de puntuación, diálogos incrustados en medio de descripciones en los que a menudo se obvia al emisor, interrupciones de pasajes como cortes de una secuencia cinematográfica, cuyas estrategias lo sitúan en ese contexto generacional mencionado al principio.

Además, se plantean las inquietudes en torno a la desigualdad social, solo que aquí el protagonista emprende acciones deleznales con la supuesta intención de restituir la dignidad de la clase obrera. En la ya citada entrevista de 2008, De la Torre comenta sobre las implicaciones políticas del relato:

Lo conté [“El vengador”] a ras de tierra, desde abajo, pero yo sí era una gente con conciencia, había andado ya en la militancia política, en las confrontaciones de clase, en el sindicato y las confrontaciones políticas en el Partido Comunista. Pero, entre los personajes sólo hay uno que tiene conciencia de clase, de pertenencia, los demás viven sus vidas como la gente en general, sin mayor preocupación que tener para vivir (De la Torre, 2008).

Por si hiciera falta aclararlo, el personaje con conciencia de clase que menciona De la Torre en la entrevista está inspirado en sus propias vivencias. De todo el libro, es el que más se le asemeja, pues se trata de un joven militante de izquierda que empieza a decepcionarse de las posibilidades concretas de transformar la realidad mediante algún tipo de acción política, lo cual hace aún más impactante el vuelco hacia su acción vengativa contra la burguesía. Es el personaje con conciencia de clase; el compañero que ha leído a Marx, a Engels, a Lenin y a Veblen; se distingue del grupo de trabajadores porque lee, porque es capaz de articular una explicación acerca de las desigualdades y la opresión; concluye una buena noche que su misión es vengar a los jóvenes de la matanza del 2 de octubre, a la clase obrera mexicana, al proletariado en sí, como antes lo había hecho Eldrige Cleaver, el escritor militante de Panteras Negras, violando a las hijas de la burguesía como represalia contra toda su clase.

Al igual que en “Únete pueblo agachón”, en “El vengador” se asoma un cierto sexismo; se hace evidente la perspectiva sobre las mujeres como objetos, mercancía de la cual los vengadores de la clase trabajadora deberían disponer para su propio consumo como una manera de contrarrestar su lugar de opresión en la dinámica de clases.

La historia puede resumirse de la siguiente manera: en una tarde de octubre de 1969, un grupo de varones jóvenes bebe cerveza en las instancias de una vecindad de una colonia popular en la Ciudad de México. Entre sus temas de conversación banales y anecdóticos, aparecen elementos típicos de la interacción competitiva entre varones de una sociedad machista: las borracheras, el fútbol, las prostitutas, las novias. En un momento se comenta algo con respecto a las “rubitas”, “niñas de gestos, pasos y ademanes seguros”. Se discute la posibilidad de que alguno de ellos consiguiera casarse con una muchacha de la clase alta, y hacen énfasis en lo rica y rubia. Qué pasaría si Carrillo, que trabaja como taxista, a diferencia del resto que son obreros de la refinería, incluido el narrador, lograra ligar a una de las chicas bien que abordaban a veces su taxi.

¡Putita, que si me casaba! Pero, ¿tú crees que ella se iba a casar conmigo, con un pinche ruletero jodido?
¿Por qué no? Así sucede en las películas de Pedro Infante. Carrillo no decía más. Su mirada se sumergía tal vez en un mundo de ilusiones creado no por la imaginación sino por las pantallas televisoras y kilómetros de celuloide. ¿Por qué no? (De la Torre, 1973: 23).

El narrador deja muy claro que, si bien comparte con sus compañeros muchas vivencias y lo une a ellos una solidaridad amistosa desde la infancia, él se diferencia del resto porque lee y reflexiona más allá de los tópicos. Advierte: “Trabajaba como ellos, con las manos, pero yo no le veía sentido a mi trabajo” (De la Torre, 1973: 25). Por lo demás, se menciona que él milita en “el partido” y, por el contexto, podemos suponer que se trata del Partido Comunista. Él sabe de explotadores y explotados, mientras que los otros atribuirían al azar o la casualidad el hecho de vivir en condiciones de pobreza. “Muy bien, habría podido decirles, el destino o la suerte hacen que éste o el otro lleguen a banqueros, pero ¿qué los sostiene en ese lugar? Su dinero. ¿Y de dónde sale ese dinero?” (De la Torre, 1973: 25).

El personaje incluso fantasea de pronto con la idea de convencer a sus congéneres de participar en acciones revolucionarias: “abstraje la voz de Néstor, la puse en otras situaciones, comencé a imaginar a Néstor hablando en un mitin de obreros revolucionarios [*sic*] poder, partido, patria, pueblo, los hombres explotados que levantan la cabeza, dicen basta y se lanzan a la lucha” (De la Torre, 1973: 27). Pero, enseguida, vuelve de la fantasía y concluye que es un “lunático” por imaginar esa situación, ya que nunca llegarían siquiera a poder desglosar minuciosamente los elementos básicos del régimen capitalista.

Al final, esa noche en que la juerga sigue por varias horas, el narrador revela únicamente al destinatario del texto (el lector potencial) que visitó junto con Valerio, compañero de la refinería, la plaza de las Tres Culturas el día 2 de octubre de 1969, un año después de los acontecimientos de sobra conocidos, donde se encontraron con madres, hermanas, novias, viudas de las víctimas: “Venían en grupos de dos y tres, enlutadas, silenciosas, algunas arrastrando niños, y todas con veladoras y flores en las manos. Varios policías, con los fusiles tendidos como barreras, se adelantaron para detenerlas, pero un sargento los hizo retroceder” (De la Torre, 1973: 31). Unas líneas más adelante, aparece el que quizás sea el único momento en que se deja atisbar el profundo dolor del narrador-protagonista con respecto a todo el tema del 2 de octubre.

No eran los velos negros ni las holgadas ropas negras ni las veladoras depositadas en la terraza ni la tarde húmeda y gris ni el llanto sofocado, sino los rostros amarillos, los cien rostros inmóviles y apagados de madres, hermanas, novias y esposas que en aquella hora, en aquel sitio contenían toda la tristeza y todo el odio del mundo (De la Torre, 1973: 32).

La narración adquiere una tonalidad más oscura a partir de este punto, pareciera que una vez que se invoca ese odio no hay vuelta atrás. El narrador y protagonista explica también que los policías pisotearon gladiolas y rosas, y apagaron las velitas en la plaza. “–Qué poca madre –dijo Valerio– . Sí, y lo peor es que no podemos hacer nada” (De la Torre, 1973: 32), replica el amigo, nuestro protagonista.

Al tiempo que los amigos de la calle Mar del Norte continúan la borrachera en un lugar llamado Poza Rica, el protagonista del relato se retira. Al día siguiente se reúnen todos para desayunar y él miente excusando su propio desvelo porque supuestamente se quedó leyendo en casa. En realidad, ocurrió otra cosa, y es cuando cuenta lo que antes había referido como “lo de las noches”. Entonces sigue contando que una mañana en la refinería se halló a Valerio, quien llevaba consigo un tambache de propaganda de la corriente verde del sindicato; situación de la que habían hablado antes “con un poco de rabia o un poco de asco” (De la Torre, 1973: 34). Y habían acordado que no participarían en las elecciones, pues no era coherente con sus ideales hacerles el juego a los líderes charros. Pero esa mañana Valerio alegó que había decidido participar a partir de la promesa que le hicieron los del sindicato, la de convertirlo en delegado del departamento.

A la hora de la comida tienen una conversación que es el cierre de, al menos, una etapa de su relación. Valerio le espeta a su amigo: “Lo que pasa es que tú eres demasiado radical. Ya me convencí, hay que luchar desde adentro”. A lo que el narrador le replica con una pregunta simple: “¿Y Tlatelolco?” (De la Torre, 1973: 34).

De ahí concluye el narrador: “Cuando sonó el silbato para anunciar la vuelta a las labores, la amistad entre Valerio y yo había terminado. Es un hipócrita hijo de puta. Son mejores Chabelo, Carrillo, Néstor, el Guacho. Ellos, por lo menos, no se las andan dando de revolucionarios” (De la Torre, 1973: 34).

Sabiendo que ya no cuenta con Valerio, si bien él era el único al tanto del plan de “lo de las noches”, el narrador entra en acción en sus hazañas nocturnas vengativas, pues algo había que hacer para vengarse después de lo de Tlatelolco. ¿Tomar las armas? ¿Era esa realmente una opción? ¿Irse a la sierra?

En “El vengador”, De la Torre lleva al protagonista a rebasar los límites; y luego de desenmarañar las razones para su lucha social, luego de relatar la desilusión que le provoca al personaje que uno de sus más cercanos compañeros decida ceder ante las presiones de los líderes para integrarse al sistema corrupto del sindicato charro, después de describir y dejar

clara la rabia que le provoca ver a las madres de muchachas y muchachos desaparecidos el 2 de octubre de 1968 llorar su luto en una conmemoración en Tlatelolco, el dichoso vengador nos revela su plan de acción:

—A los ricos sólo los joden dos cosas: que les quiten su dinero o que se cojan a sus hijas, a las niñas bien, a las niñas de sociales. No podemos quitarles su dinero...

[...]

Entonces fui tan bruto que se lo dije, le expuse el plan, hay que hacer esto, de esta manera, ir aquí, allá, buscar

[...]

La motocicleta me la prestó Godínez. Con ella hacía sus cobros durante las mañanas, pero por las noches no quería ver aquella Islo deslucida y traqueteante. Préstamela Godínez. Llévatela, nomás ponle gasolina, porque no tiene ni gota. Cinco pesos de gasolina y me fui por Legaria hasta el periférico. Por el periférico a San Ángel y de San Ángel a la carretera de Cuernavaca, la vieja y sinuosa carretera. Noche de sábado (De la Torre, 1973: 40).

Y así, el narrador revela, finalmente, cómo encuentra a una pareja en un coche y luego de amagar al novio con una pistola, fuerza a la muchacha llamada Diana. Pero, como podría esperarse, la supuesta venganza no remedia nada, y el protagonista se obsesiona con esa primera y única víctima. “Pero no lograba odiar todo lo que quería. Sí, me subía el odio frente a los muchachitos y muchachitas que me despreciaban, pero yo buscaba un rostro, una carita blanca, llorosa aquella noche, quizá sonriente esta vez, una carita afligida y dulce...” (De la Torre, 1973: 43). Así, las acciones del protagonista y narrador contribuyen a victimizar a las mujeres doblemente, tanto por ser el elemento oprimido en una estructura de poder patriarcal como por convertirse en blanco de la venganza al ser los sujetos más vulnerables de la burguesía.

El narrador y personaje principal del relato reafirma la noción patriarcal de las mujeres como parte de la propiedad, seres sujetos a la voluntad; en este caso, de los padres burgueses, así como de los novios, potenciales maridos. En la siguiente cita puede observarse cómo opera para el personaje de Diana, personaje de la víctima, la lógica de la sumisión al poder patriarcal.

Íbamos a esa fiesta, pero a Rolando se le ocurrió detenerse, porque nos queremos mucho, sí, besos, y sí, me acaricia las piernas y los senos y no, nunca me he acostado con él, hasta después de casarnos, si no, pierden interés, te dejan, siempre me ha respetado, claro, bueno, eso no tiene nada de malo, no pasa nada, caricias, besos, es de los mejores alumnos de su grupo, me interesa su dinero porque hay que vivir bien, yo también tengo, bueno, mi papá, pero no va a mantenernos, ¿verdad?, tiene veinte años, yo

dieciocho, estudio periodismo, en la Femenina, de algo me servirá, claro, vamos a casarnos, gran fiesta y todo, sí, vamos a salir en todos los periódicos, es buena gente, no me maltrata, no me grita, y no, no creo que ande con otras, si quiere puede hacerlo, es hombre, tiene necesidades, y como no puede acostarse conmigo ya buscará, pero no, no sé, no me consta, si me constara me haría tonta, ¿para qué pelear por pequeñeces?, soy celosa, pero en otro sentido, si anduviera con alguna de mis amigas, pero es incapaz (De la Torre, 1973: 39)

El novio en cuestión podría buscar en otro lado la interacción sexual, mientras que ella tendría que mantenerse virgen para el matrimonio. Al menos, así se esperaría. Dentro de las categorías que analiza Rita Laura Segato en *Las estructuras elementales de la violencia*, se identifica la situación del cuento dentro de la segunda: “como una agresión o afrenta *contra* otro hombre también genérico, cuyo poder es desafiado y su patrimonio usurpado mediante la apropiación de un cuerpo femenino o en un movimiento de restauración de un poder perdido para él” (Segato, 2003: 32). El personaje principal del relato, anónimo, por cierto, que se autodesigna vengador de la clase obrera y específicamente de la afrenta que implicó la matanza del 2 de octubre en Tlatelolco, estaría buscando restaurar el daño mediante la violencia contra las hijas de los burgueses. Segato, siguiendo a Ken Plummer, quien analiza la violación, según explica la autora brasileña, como un problema de la sensación de pérdida de control en la masculinidad, anota que la violación “puede comprenderse como una forma de restaurar el estatus masculino dañado” (Segato, 2003: 37). Lo que es más:

En rigor de verdad, no se trata de que el hombre *puede* violar, sino de una inversión de esta hipótesis: *debe* violar, si no por las vías del hecho, sí al menos de manera alegórica, metafórica o en la fantasía. Este abuso estructuralmente previsto, esta usurpación del ser, acto vampírico perpetrado *para ser hombre*, rehacerse como hombre en detrimento del otro, a expensas de la mujer, en un horizonte de pares, tiene lugar dentro de un doble vínculo: el doble vínculo de los mensajes contradictorios del orden del estatus y el orden contractual, y el doble vínculo inherente a la naturaleza del patriarca, que debe ser autoridad moral y poder al mismo tiempo (Segato, 2003: 38).

El ensayo de Segato, que deriva de una investigación en la que entrevistó a varios violadores dentro de una prisión en Brasil, llega a una interesante conclusión: la existencia de un “mandato de masculinidad”, según el cual los hombres serían sexualmente agresivos por la

[...] presencia de interlocutores en las sombras, a los cuales el delincuente dirige su acto y en quienes éste adquiere su pleno sentido. Y el mandato expresa el precepto social de que ese hombre debe ser capaz de demostrar su virilidad, en cuanto compuesto indiscernible de masculinidad y subjetividad, mediante la exacción de la dádiva de lo femenino. Ante la imposibilidad de obtenerla por conducto de procedimientos amparados por la ley, aquellas presencias fuerzan al hombre a arrancarla por medios violentos. La entrega de la dádiva de lo femenino es la condición que hace posible el surgimiento de lo masculino y su reconocimiento como sujeto así posicionado. En otras palabras, el sujeto no viola porque *tiene* poder o para demostrar que lo tiene, sino porque debe *obtenerlo* (Segato, 2003: 40).

El mandato de la virilidad que expone Segato en las líneas recién citadas puede verse de forma contundente como una de las motivaciones del personaje principal de *El vengador*, quien se justifica a sí mismo siempre desde esa supuesta posibilidad de *obtener* el poder, precisamente a partir de la violación de muchachas burguesas. Desde la óptica del joven obrero que desea contribuir a la transformación de las condiciones de vida de sus congéneres, la violación que lleva a cabo no se trataría de un acto individual aislado, sino de un gesto que contribuye como un paso en la estrategia más amplia de vengar a las y los estudiantes que fueron violentamente reprimidos, de últimas, por un gobierno y una fuerza pública que ejercen el poder en favor de una encumbrada burguesía.

En un momento en que el protagonista está a punto de hallar a la víctima para llevar a cabo su venganza, recuerda una charla con Valerio y la posibilidad de que lo delatara, al tiempo que vuelve a exhibir su odio, ahora expresado contra el propio Valerio por no ser cabal, consecuente:

¿Y si Valerio llega a rajarse, si es un soplón? No, posiblemente ya había olvidado aquella plática, aquellos esfuerzos sensibleros, o cobardes, que hizo para disuadirme. No, mi amigo, de ninguna manera, qué culpa tienen las pobres, las pobrecitas, son como cualquier otra muchacha, qué te parecería si a tu novia. Imbécil, almita pequeñoburguesa. No, mi amigo, imagínate que te cae la tira, por una cosa así, sin sentido, inofensiva, qué iban a pensar. Qué iban a pensar las buenas familias burguesas y pequeñoburguesas y obreras y campesinas, claro. Y de esto se sigue que no, mi amigo, ya me convencí,

hay que luchar desde adentro. Desde adentro de la vagina, almita estúpida. Seguramente Valerio ya olvidó aquella conversación, así como ha olvidado Tlatelolco y el dos de un año después. Seguramente. Y yo cumplía una misión (De la Torre, 1973: 36).

Cumplir con una misión es casi como si el personaje fuera un soldado regido por órdenes superiores, acaso las de esos “interlocutores en las sombras” que menciona Segato (2003: 40), como si dichas voces sombrías le dictaran al “vengador” el camino hacia conseguir una victoria para las clases oprimidas.

Conclusiones

Se puede pensar en el libro de cuentos *El vengador* como una obra de realismo social que ofrece visiones de diversas formas de opresión y sufrimiento y, por tanto, violencia. Es un tipo de narrativa heredera de esa corriente autoadscrita por José Revueltas como literatura del “lado moridor”.

El vengador es un libro provocador que, a cincuenta años de su publicación, invita a cuestionar y a criticar la tradición de la narrativa social en México. No se trata solamente de ficciones que son en sí mismas críticas de una realidad desigual (manifiesta en varios planos, de los cuales aquí nos hemos centrado en el género y la clase social), sino que muestran una perspectiva contemporánea, cuyo objeto de análisis permite estudiar la violencia representada en una dimensión literaria.

En los dos cuentos expuestos puede percibirse un ejercicio de la violencia como práctica cotidiana en una esfera social determinada. En ambos casos, el referente es la lucha social de izquierda y, paradójicamente, en ese ámbito, los sujetos que ejercen la violencia llegan a justificarla como algo válido y consecuente dentro de un entramado colectivo inicuo. ¿Existe una lucha social por la igualdad que no manifieste a su vez la evidencia de otras desigualdades y violencias al interior de los propios sujetos colectivos que luchan? La pregunta, si bien surge a partir de la lectura de estas ficciones realistas que critican el mundo social del cual emergen, es un punto de partida para volver a dicho mundo con renovados ojos críticos y pensar formas distintas de articular la realidad, sin embargo, rebasa las pretensiones de este artículo.

Al igual que en buena parte de la narrativa de José Revueltas, los personajes y las tramas de los cuentos de Gerardo de la Torre fungen un papel simbólico como representación de una

realidad en la cual la ficción no es un mero testimonio, sino una invitación a la reflexión por parte de los lectores.

Si en “Únete pueblo agachón” De la Torre apuesta por un retrato casi periodístico de la participación de los obreros petroleros en el movimiento del 68, en “El vengador” cede ante las posibilidades de la ficción y ofrece un relato tan cruel como verosímil que muestra una faceta muy oscura de la lucha de clases. Se trata, sin duda, del cuento más oscuro y violento de los reunidos en el libro, aunque, a su vez, es el texto de mejor factura narrativa. En “El vengador”, los personajes masculinos reproducen la violencia de la que son objeto mediante la opresión y vejación de las mujeres. El supuesto vengador queda, entonces, como un enclenque victimario que no solo no resuelve una situación, sino que la agrava.

“Únete pueblo agachón” y “El vengador” ofrecen perspectivas únicas sobre el movimiento social de 1968, pues se centran en sujetos colectivos pertenecientes a un sector de la clase proletaria muy concreta: los obreros de una refinería de Petróleos Mexicanos. Al mismo tiempo, brindan una visión social de dinámicas que trascienden el movimiento como tal, y dotan de sentido a las consignas y estrategias políticas de dicho movimiento. Finalmente, los meses del verano de 1968 son un parteaguas a partir del cual se articulan ambos textos para mostrar una visión del mundo y, a la par, cumplen con su objetivo: contar historias conmovedoras e inquietantes.

Referencias

De la Torre, G. (1973). *El vengador*. México: Joaquín Mortiz.

De la Torre, G. (2008). Comunicación personal.

De la Torre, G. (2009). *Línea dura*. México: Secretaría de Cultura del Distrito Federal. [1971]

Escalante, E. (2014). *Una literatura del “lado moridor”*. México: Fondo de Cultura Económica.

Flores-Barrera, A. (2002). *El alcohol como poética en la tetralogía de los petroleros de Gerardo de la Torre*.

Ponencia en simposio de la Universidad de Texas en El Paso.

Glantz, M. (2006). *Onda y escritura: jóvenes de 20 a 33*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [1971]

- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social". *Festschrift for Immanuel Wallerstein. Journal of World Systems Research*, vol. VI, núm, 2, verano-otoño, edición especial, parte 1, Estados Unidos, pp. 342-386.
- Revueltas, J. (1987). *Las evocaciones requeridas II. Obras completas 26*. México: Era.
- Rulfo, J. (1992). *El llano en llamas*. México: Fondo de Cultura Económica. [1953]
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Jesús Nieto Rueda: es licenciado en Sociología por la UNAM y doctor en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada por la Universidad Autónoma de Barcelona. Se ha dedicado a la docencia en educación media y superior. Ha publicado reseñas, artículos de investigación y de divulgación en diversos medios académicos y periodísticos. Sus principales temas de investigación son la cultura mexicana de los siglos XX y XXI, con énfasis en literatura y música. Recientemente, compiló y prologó la antología de poemas *Obra soñada* de Francisco Cervantes, editada por la Secretaría de Cultura de Querétaro en 2024. En la actualidad, es becario posdoctoral del Conahcyt en el Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Guanajuato, Campus León.

Pita Amor y la violencia del estigma

*Pita Amor and the violence of stigma**

Berenice Reyes Almazán*

Resumen: Históricamente, las mujeres han pasado por prejuicios y severos juicios que han provocado el olvido de sus obras y proyectos artísticos, tal como ocurrió con Pita Amor, una de las poetas más prolíficas del siglo XX en México, quien fue severamente juzgada por su personalidad. A través de la compilación de testimonios y anécdotas, en este trabajo se abordará cómo Pita Amor fue víctima de discriminación y violencia en el desarrollo de su carrera literaria, lo que, a más de veinte años de su deceso, sigue empañando su legado, ya que la crítica se ha enfocado en los defectos de personalidad de la poeta, los cuales han sido documentados y recordados con mayor frecuencia que los aciertos y el talento demostrado.

En esta investigación no se abordarán los aspectos negativos de Pita Amor, no como un acto de negación, sino con la finalidad de superar la violencia que cubre su legado y dar luz a los aspectos positivos de los que poco se ha escrito.

Palabras clave: *Discriminación, poesía, literatura, mujer, resignificación*

Abstract: *Historically, women have endured prejudice and harsh judgment, often leading to neglect of their artistic works and endeavors. This is the case of Pita Amor, one of Mexico's most prolific poets of the 20th century, who was severely criticized for her personality. Through this compilation of anecdotes and testimonies, this paper will explore how Pita Amor was a victim of discrimination and violence throughout her literary career. This mistreatment continues to tarnish her legacy more than two decades after her death. Critics have centered their attention on her character flaws, which have been documented and remembered more frequently than her achievements and demonstrated talent.*

The present work will not address the negative aspects of Pita Amor, not as an act of denial, but with the aim of overcoming the violence that shrouds her legacy and shedding light on the positive aspects about which little has been written.

Keywords: *Discrimination, poetry, literature, woman, resignification*

*Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, breyesa@uaemex.mx

RECEPCIÓN: 15/08/2024

ACEPTACIÓN: 27/11/2024

*Mi sufrir es indecible,
mi resignación, flexible.
Amor, Puerta obstinada.*

Una mujer llamada Pita Amor

Guadalupe Teresa Amor Schmidtlein (1918-2000), conocida como Pita Amor, fue una poeta mexicana nacida en Ciudad de México, lugar en el que radicó hasta el final de sus días. Fue la menor de siete hermanos que crecieron en el seno de una familia conservadora. Con talento y calidad desbordante, Pita Amor publicó al menos treinta y tres obras literarias, entre las que se encuentran poemarios —en su mayoría—, una novela autobiográfica, y *Galería de títeres*, libro en el que conviven cuentos y poemas en prosa; además escribió un sinnúmero de *plaquettes* y poemas sueltos que intercambiaba, obsequió o vendió en la vejez, durante sus caminatas por la Zona Rosa.

A casi un cuarto de siglo de su fallecimiento, a pesar de contar con un inmenso caudal de obra literaria y de ofrecer una interesante propuesta artística, el legado de Pita Amor se ha visto opacado por malos comentarios que aún envuelven su persona. Ella escribió sobre temas considerados tabú, como la masturbación femenina, el amor incestuoso, el amor homosexual, entre hombres o entre mujeres, y el aborto.

Dudas alrededor de una poeta

En innumerables ocasiones se ha dicho que la historia la escriben los vencedores, aquellos que ostentan el poder. Si se piensa en el México de mediados de siglo, donde nuevas ideas se abrían paso ante una sociedad conservadora, las mujeres que actuaron en contra de las expectativas sociales fueron vistas de manera negativa, no se les dio oportunidad de mostrar su trabajo y calidad; entre ellas, Pita Amor.

A pesar de las dudas sobre su talento, a la poeta le precede una historia poco conocida en torno a su temprano interés por las letras. Pita mostró inclinación hacia la poesía desde la niñez. Era hábil para memorizar y declamar; escribió poemas durante su estancia en el Colegio del Sagrado Corazón, donde la escritura lírica representó una forma de expresión en la que pudo liberarse y externar aquello que le molestaba (García, 1997: 51).

Sin embargo, el prejuicio la siguió a lo largo de su vida, por múltiples factores. El ser mujer, aunado a su expresión corporal y su personalidad, parecían no ser *compatibles* con las expectativas de la sociedad. No concebían cómo una mujer joven, de gran belleza y de un

ambiente conservador, escribía sonetos a Dios y versos en los que abordaba temas transgresores. Además carecía de formación académica superior, por lo cual también sufrió el rechazo de los intelectuales.

En una anécdota, Pita recordó que, durante su infancia, quizá dubitativa sobre la calidad de su obra, le mostró sus primeras composiciones a su hermana, pero le dijo que la autoría era de Enrique González Martínez; su hermana reaccionó positivamente. Más adelante, Pita le mostró esos mismos versos a un amigo de su hermano, quien dudó sobre la autoría:

Su reacción fue decirme que yo no los había escrito, porque eran poesía pura y eso se encontraba muy rara vez. Yo no traté de convencerlo de que era yo la autora de esas líneas, pero esa misma noche intenté seguir escribiendo. Desde entonces no he dejado de hacerlo (Amor, 1951: 22).

Ante las dudas que la perseguían, la poeta buscó prepararse de manera autodidacta, aunque obtuvo ayuda de mentores como Xavier Villaurrutia y Manuel González Montesinos: “Pronto caí en cuenta de que, para seguir adelante, necesitaba desechar las alabanzas, y pedir consejo a los que saben en qué consiste la poesía. Escuché y agradecí. La técnica fue desde entonces el más fiel instrumento de mi espíritu” (García, 1997: 111).

A los veintisiete años, tras desempeñarse como actriz de teatro y de televisión, Pita decidió enfocarse en el camino de la escritura lírica; comenzó con la publicación de sus primeros versos en la antología *Presente de la lírica mexicana* (1946), coordinada por Manuel Altolaguirre. Tan solo unos meses más tarde, Pita publicó su primer poemario, *Yo soy mi casa* (1946), con el que vendrían momentos de luz, pero también de oscuridad, a causa de la crítica.

Ante el asombro de lo bien escrito e innovador que resultó *Yo soy mi casa*, comenzaron los rumores de que Pita Amor no era la verdadera autora de esos versos, sino Alfonso Reyes. Si bien, él fue uno de sus mentores, no se enteró del poemario, sino hasta que Amor le entregó un ejemplar impreso (Amor, 1953: 27).

El prejuicio y el rechazo hacia la obra de Pita eran constantes, incluso después de haber publicado otros dos poemarios de gran calidad, *Puerta obstinada* (1947) y *Círculo de angustia* (1948). Cansada de las burlas e interrogantes, Pita escribió un soneto contestatario, con el que pretendía dejar claro que ella era la verdadera autora de su obra, y no ningún hombre, u otra persona:

Como dicen que soy una ignorante,
todo el mundo comenta sin respeto,
que sin duda ha de haber algún sujeto
que pone mi pensar en consonante.

Debe de ser un tipo desbordante,
ya que todo produce, hasta el soneto;
por eso con mis libros lanzo un reto:
“burla burlando, van los tres delante”.

Yo sólo pido que él siga cantando
para mi fama y personal provecho,
en tanto que yo vivo disfrutando

de su talento sin ningún derecho.
¡Y ojalá no se canse, sino cuando
toda una biblioteca me haya hecho! (Amor, 1951: 24)

El peso del escándalo

A lo largo de la historia, las mujeres han sido relegadas en diversos planos, uno de ellos, el artístico. En el siglo XX en México, a pesar del dominio de los hombres sobre la escena cultural, las mujeres comenzaron a involucrarse con mayor fuerza en la producción artística, aunque con poco apoyo y visibilidad; ejemplo de ello es la obra literaria de Pita Amor que, aunque es numerosa, no es muy conocida.

Desde la publicación de *Yo soy mi casa*, Pita supo que era más fácil que se hablara de los aspectos escandalosos de su vida —como haber dejado la casa de su familia y romper las normas sociales— que de su talento. Pita expresó en uno de sus poemas el dolor que esto le causaba:

VII

Todos hablan de mi vida...
algunos, de mis amores,
nadie de mis sinsabore
ni de mi pena escondida.

Si yo a nadie recrimino
y todo en todos tolero,
¿por qué el mundo, en mi destino,
pretende ser justiciero? (Amor, 1951: 10).

En la actualidad, documentos como la *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer* señalan que las mujeres no deben ser sometidas a “actos crueles, inhumanos o degradantes” (Naciones Unidas, 1993). A mediados del siglo XX, ese tipo de violencia se normalizaba y perpetuaba de múltiples formas, incluso por los medios de comunicación. El peso del escándalo impactó especialmente a Pita Amor cuando se vio involucrada, junto con sus acompañantes, en una riña en el Bar Leda de Ciudad de México. El 23 de agosto de 1949 se publicó en *Novedades* una nota al respecto, junto con una décima firmada bajo el seudónimo de Lord Lyon, cuyo nombre real se desconoce hasta ahora. En la décima se revictimiza a la poeta, quien además de haber sido golpeada durante la riña, se le culpó de lo ocurrido:

“Mitin” de Pita Amor en el bar Leda
Por andar entre gentuzas,
estalló una bronca de esas
en las que vuelan las mesas
con desdoro de las musas.
Por tales escaramuzas,
le vamos a aconsejar
que muy absurdo es buscar
notoriedad de tal suerte,
que un sitio de “mala muerte”
la vaya a “inmortalizar” (García, 1997: 126-127).

Una crítica entre violencia y discriminación

Pita experimentó diversos momentos de violencia y discriminación, uno de ellos tuvo lugar en su juventud, cuando intentó ingresar al Grupo de los Doce.¹ Los miembros le negaron la entrada, amparados en preceptos como haber sido estudiantes de la Escuela Nacional Preparatoria o de la Universidad Nacional (Adame, 2015) y de que todos eran varones; la mayoría de los miembros consideraron a Pita como una poeta menor e indigna de pertenecer al grupo (García, 1997: 118). Es oportuno señalar que, a pesar de que el rechazo fue casi generalizado, José Iturriaga no estuvo de acuerdo con que se le negara el ingreso al grupo, incluso afirmó: “los hijos de la mala clase le niegan a Pita su capacidad poética. Quieren achicarla, achaparrarla” (García, 1997: 118).

De acuerdo con Pita Amor, abrirse camino en su carrera literaria era difícil, ya que había muchos hombres que, motivados por el resentimiento, humillaban, menospreciaban y oprimían a las mujeres (Schuessler, 2018: 233). Amor, consciente de ello, estuvo casi acostumbrada a la

constante crítica negativa por diversos factores que iban más allá de sus obras. Por ejemplo, el historiador Francisco de la Maza, en su epístola “A las décimas de Pita Amor”, publicada en el periódico *Novedades*, hizo acusaciones en torno a la poeta, intentando opacar su talento y señalando que esta solo buscaba publicidad y atención (Schuessler, 2018).

Años más tarde, cuando en 1960 tuvo lugar una reunión alrededor de la *Antología de Poesía Mexicana*, editada bajo el sello de Aguilar, escritores como Max Aub, José Luis Martínez, Enrique González Casanova y Ramón Xirau mostraron su rechazo a la poesía de Pita. Llegaron a decir que su lírica, como la de Elías Nandino, estaba de más en la historia de la literatura mexicana, y que lo peor de la antología eran los poemas de Pita (Uribe, 2010: 192).

Hombres y mujeres criticaron con severidad la obra de Pita Amor, aunque muchos de los comentarios fueron consecuencia de la personalidad de la poeta. Algunos de los críticos más severos fueron Salvador Novo, Octavio Paz y Eunice Odio (Schuessler, 2018: 218). No obstante, Pita respondió a muchas de las críticas enfocándose en la obra de aquellos que la juzgaban. Por ejemplo, cuando Octavio Paz publicó *El laberinto de la soledad* (1950), Pita describió su composición como *un himno de rencor* en contra de las mujeres, ya que implicaba “la total carencia de conocimientos elementales, fisiológicos alarmante, y además indica el grave y peligroso estado conflictivo del mencionado señor” (Schuessler, 2018: 234).

Como parte de las críticas, que iban más allá de su obra, Salvador Novo escribió en 1955 los “Diálogos neoplatónicos entre Sor Juana y Pita”, publicados en la *Revista UNAM*; ahí se burla de Pita Amor, de su obra, y hasta de su elección del nombre Pita, como diminutivo de Guadalupe: “Parece el imperativo del verbo *pitár*, no un nombre. Y si es un sustantivo o nombre en diminutivo, imagínate cómo suena al ponerlo en aumentativo: Pota. O Potota, o Pitita. Feo, realmente... Como nombre de poetisa polaca” (Novo, 1955: 5). Sugiere que Pita plagió a Sor Juana, la muestra como una mujer poco letrada y la juzga negativamente, debido a su gusto por las fiestas, ya que las mujeres *deben ser*, incluso en la forma de escribir, *conservadoras* (Novo, 1955: 6).

El texto de Novo despertó enojo en Pita, quien, a partir de entonces, se refirió al escritor como *Nalgador Sovo* (García, 1997: 169). Años más tarde, tras un periodo de reflexión y encierro, posterior a la pérdida de su unigénito, en 1961, la poeta comprendió que no tenía caso sumergirse en una guerra contra él, o cualquiera de los que se expresaban negativamente de ella. En una muestra de contrición, durante una entrevista que dio a su sobrina, Elena Poniatowska, Pita refirió que admiraba a Novo, lo reconoció como “el hombre más distinguido de las letras,

después de Alfonso Reyes” (Schuessler, 2018: 289) afirmó que no podía negar su valor, ni el de Octavio Paz: “En México hay tantas gentes valiosas... No puedo ignorarlas” (Schuessler, 2018: 181).

Pita Amor siempre enfrentó con aplomo las distintas formas de violencia, como los comentarios agresivos y las burlas públicas, en las que se mezclaron el juicio sobre su personalidad con la calidad de su obra; continuó el camino de la escritura, a pesar de que la publicación de sonetos contestatarios incrementó la ira de sus detractores. Ella superó el peso de los comentarios negativos, al tiempo que combatió las adversidades de ser mujer y demostrar su talento: “Siento que mi ser ha dado un fruto, y espero que mi espíritu vaya por un camino ascendente” (Amor, 1951: 24).

El resentimiento de quienes ostentaban el poder en la cultura hicieron más complicado el reconocimiento y ascenso de Pita en las letras mexicanas. Sin embargo, la poeta no dejó de escribir ni de posicionar sus obras como un éxito en ventas, como señaló Carlos Monsiváis (Espejo, 2016). Varios de sus libros fueron publicados o distribuidos en el extranjero, como *Polvo* (1949), el cual se agotó en su primera edición, por lo que tuvieron que hacer una segunda, y otro libro publicado en España fue *Poesías completas (1946-1951)* (1951). Algunos de sus títulos llegaron a las bibliotecas de las universidades de Cambridge, Oxford y Harvard (Amor, 1981: 9).

Opacada por un personaje

En un medio donde la apariencia física es suficiente para emitir juicios negativos sobre una persona y su obra, Pita Amor se enfrentó al rechazo a consecuencia de su personalidad. En su juventud, cuando se transmitía *Nocturnal*, su programa de televisión, Pita se ataviaba con vistosas joyas y vestidos escotados, lo que causó inconformidad en la Liga de la Decencia (Schuessler, 2018: 177). En su vejez, optó por decorar su cuerpo con un sinnúmero de abalorios, entre anillos, pulseras y collares; además, usaba flores en la cabeza. Estas formas de expresión corporal hicieron que se mantuviera una constante e injusta duda sobre la calidad de su obra.

El comportamiento desinhibido de Pita Amor, su voz sonora y firme, así como su llamativa forma de vestir, la convirtieron en un personaje que terminó por superar a su persona. Ese es el parecer de Patricia Reguera (2011: 69), quien apunta que la mujer llamada *Guadalupe Teresa Amor Schmidtlein* construyó a *Pita Amor*. Glafira Rocha (2018) sostiene una opinión similar al inferir que, en búsqueda de la afirmación de su personalidad, Pita terminó por perderse en su personaje; por su parte, Beatriz Espejo, refirió que este acabó por devorar la obra (Espejo, 2007:

25). Se puede deducir que la búsqueda de su estilo personal y expresión corporal llevaron a Pita a ser perseguida por el repudio de aquellos que no comprendieron que el talento y la excentricidad no se excluyen entre sí, y que la libertad de expresión no solo cabe en los versos, sino también en la corporalidad.

La culpa de brillar

En una sociedad que la hacía sentir culpable por su forma de ser, Pita escribió mucho sobre su *vanidad*. Especialmente en su poemario *Más allá de lo oscuro* (1951), en el que se aprecia una lírica llena de severos cuestionamientos a sí misma:

XXXII

¿Quién soy yo para hablar
de la soberbia, mi peor pecado?
Yo debería intentar
que mi ser limitado,
callado, se sintiese compensado (Amor, 1951: 192).

Como muchas mujeres, ante la violencia recibida, Pita comenzó a sentir culpa de su forma de ser. Ante el mundo, se mostraba segura y, según la crítica, se vanagloriaba al referirse a sí misma como *la mejor*, incluso se le llamó *arrogante*, por considerar que su obra era superior a la de Octavio Paz (Cárdenas, 2024). Sin embargo, es preciso revalorar las palabras en los versos de Pita, no para verlas como un acto de vanidad, sino como un medio para reafirmar su talento.

Pita se movió entre el elogio y la censura (Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988); encontró apoyo en varias figuras de las letras, como Juan José Arreola, quien señaló que la negatividad alrededor de Pita Amor provenía de la envidia que despertaba su talento (Schuessler, 2018: 109). Recalcó que Pita se enfrentó a un duro contexto, ya que “dedicó toda su vida a superarse, a rebasar su condición de mujer en ese tiempo, los treinta” (Schuessler, 2018: 112).

El narrador y ensayista Rubén Salazar Mallén compartió la opinión de Juan José Arreola, y afirmó que la obra de Pita Amor “suscitó la admiración tanto como la envidia” (Schuessler, 2018: 121), especialmente tras la publicación de su primer poemario. *Yo soy mi casa*, destacó por su madurez y fuerza poética, lo que provocó que “los pequeños Nerudas vernáculos levantaron sus voces para afirmar que aquel volumen de versos no había sido escrito por Pita Amor” (Schuessler, 2018: 121).

Otra figura de la literatura que reconoció el talento de Pita fue José Revueltas. En 1948 publicó, en la revista *Hoy*, el artículo “Mujer, poesía y cerebro, eso es Pita Amor”, en el cual defendió a la poeta ante quienes decían que ella no escribía poemas originales. Revueltas dijo que ningún poeta escribía realmente sus versos, ya que todos tienen un ángel o un demonio que recoge su poesía del aire y se las transmite en secreto, incluso sin que ellos se enteren (Schuessler, 2018).

Alfonso Reyes sostenía que Pita Amor no debía compararse con nadie, ya que su estilo era único. Esto lo plasmó en la famosa sentencia: “¡y nada de comparaciones odiosas, aquí se trata de un caso mitológico!”, la cual se publicó en 1956, junto con un retrato de Pita Amor realizado por Antonio Peláez, en *21 rostros de mujeres mexicanas* (García, 1997: 190). Como una forma de reconocimiento, puede decirse que Pita Amor hizo de las críticas un combustible para no claudicar y reafirmar su forma de ser, ya que, como escribiría en uno de sus poemas, el no escribir significaba para ella el hundimiento:

XXXIX

Sé que es inútil hablar
y que es vanidad hacerlo,
tanto más si al entenderlo
se insiste aún en gritar;
pero tengo que aceptar
que si yo callo, me hundo.
Mi aullido será infecundo,
pero es mi única defensa.
Es la estéril recompensa
que ha de iluminar mi mundo (Amor, 1951: 199).

La poeta, sin ser ajena a los deseos de que su obra impactara en un público lector, afirmó: “No creo en la fama. Entre más grande es una gente más alejada vive de todo, de todas esas vanidades en que en ceniza las convierte la muerte, desdicha fuerte” (García, 1997: 272). Para Pita, su estilo personal y manifestación corporal eran instrumentos con los que llamaba la atención para que voltearan a ver su obra; de acuerdo con la poeta, cuidaba de su belleza porque se la habían elogiado casi más que poesía (Schuessler: 2018, 179).

A Pita se le condenó por la libre expresión de su sentir, se le encasilló en el concepto de una mujer arrogante y vanidosa; sin embargo, ella supo responder en verso, y tomar eso que la atormentaba para dejar un legado que, al igual que ella, seguirá refulgiendo:

XLVIII

Yo soy bruja, apóstata y hereje,
bella, inquietante, blanca y alarmante.
Yo soy eternamente desquiciante
yo soy del mundo una antena, un eje.

Al partir yo del mundo, tal vez deje
mi tinta incendiada y delirante.
Mi tinta, tan sangrienta y zigzagueante
y por mis tintas ya jamás me aleje.

Desde este mundo de sangre ya impregnado,
de este mundo tremendo y desolado.

De este mundo heroico y ascendente
impío, prodigioso e impotente.

De este mundo, tan mío, sólo mío
tan colmado de luz y de vacío (Amor, 1983: 111).

Cuando la violencia sigue

El mal juicio sobre Pita Amor trascendió su fallecimiento, ya que el valor y calidad de su legado aún permanece oculto, a causa de los malos comentarios. Con su muerte quedó imposibilitada para mostrar su arte: “la violencia roba a sus víctimas toda posibilidad de actuación” (Han, 2016: 46).

Los medios de comunicación han contribuido a perpetuar la violencia en contra de la poeta. Por ejemplo, en el programa *Desde Gayola*, transmitido entre 2004 y 2009, tenía lugar el *sketch* «El rincón de Pita Amor”, donde se le ridiculizaba. El actor mexicano Miguel Romano hacía una parodia en la que mostraba a Pita como una mujer pobre, senil, alcoholizada y desaseada, incluso de burlaban de ella por no obtener premios literarios.

Los aspectos loables en la obra de Pita Amor son cuantiosos, como la maestría que demostró en la escritura de las formas clásicas de versificación, así como los temas transgresores que abordó en sus composiciones. Sin embargo, la valoración positiva en torno a su obra aún vive constreñida, ya que ha sido poco explorada.

Tras nuevas perspectivas, libres de los prejuicios de una sociedad conservadora, su nombre comienza a tener mayor presencia en trabajos académicos, superando una de las formas de violencia que han pesado sobre ella: la minimización. Actualmente, aunque con tropiezos, la obra y el legado de Pita Amor lograron posicionarse mejor en la crítica y en el gusto popular.

Resignificando a Pita Amor

Pita Amor, y su recuerdo, han vivido en medio de la violencia simbólica, entendida como todo poder que impone significados que considera legítimos (Bourdieu y Passeron, 1996: 44). Esto se aprecia en que se le deja fuera del canon literario, y se le descarta de los estudios académicos, por considerarla una escritora de moda. De acuerdo con el filósofo Byung-Chul Han (2016: 66), se debe considerar que los recuerdos en torno a una persona “hace que las huellas de la memoria estén sometidas a una reordenación y reescritura”, por lo que es importante revalorar el legado de Pita Amor, y alejarlo de aquel concepto en el que se recuerda —entre prejuicios y con severidad— a una mujer sin talento.

Aún muchas figuras de gran valor y trayectoria loable —en diversos campos— son menospreciadas a causa inaudita e injusta de la libre expresión de su personalidad, problema que prevalece a lo largo de los años. Pita, por ejemplo, consideraba que en México triunfaban los mediocres, mientras los que valían quedaban en el olvido (García, 1997: 272-273). Por su parte, René Avilés (2000) dijo que, en su contexto, Pita Amor sufrió el ninguneo de los intelectuales, opinión que comparte Michael K. Schuessler, quien menciona que la poeta “pertenece al grupo de los ‘excluidos’ de la historia, porque su obra ha sido sistemáticamente descartada, ninguneada, ignorada y hasta reprendida, por los llamados dueños de la cultura en México” (Schuessler, 2018: 291).

Al paso de los años, nuevas voces comienzan a levantarse a favor de la resignificación de la poeta. Como sociedad, esto implica verla desde otra perspectiva, una alejada de los prejuicios, sin negar los aspectos de su personalidad —ya ampliamente documentados y difundidos—. Es necesario ver a Pita como una pionera en múltiples áreas, por ejemplo, fue una de las primeras minificcionistas² y la primera performancera del siglo XX en México

(Camacho, 2023). También fue una valiosa representante y difusora de la poesía en los medios de comunicación, ya que fue la segunda mujer en tener su propio programa, después de Amalia Hernández (García, 1997: 151).

Como señaló Adela C. Irigoyen (1975: 2), es imperioso reconocer que Pita se abrió camino en la literatura mexicana por méritos propios y que no tuvo que hacer ningún favor al gobierno. Además siguió su estilo propio, la fidelidad a ella misma fue la guía, superó todas las formas de violencia que tuvo que enfrentar, dejó atrás los monstruos que la perseguían: “huyo de esos monstruos vivos / de esos monstruos fugitivos, / y al cuadrante de la luna, / me voy con mi alta fortuna /y mis goces decisivos” (Amor, 1975).

Conclusiones

A pesar de los obstáculos que Pita Amor enfrentó, así como el prejuicio que la siguió después de su fallecimiento, la memoria alrededor de la poeta parece abrirse paso hacia un camino luminoso. Desde la conmemoración número cien de su natalicio, el 30 de mayo de 2018, se da una nueva interpretación de su legado; se reconoce que, aunque se enfrentó a la discriminación y rechazo, siguió firmemente el camino de su carrera literaria, hasta el final de sus días.

Con el ejemplo de las experiencias de la poeta, es imperioso señalar que no pueden normalizarse las distintas formas de violencia, como el prejuicio, la minimización, la agresión verbal y la burla; estas no deben verse como obstáculos *naturales* en la vida de artistas, ni en ningún otro caso.

Si bien, documentos como la *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer* permiten cerrar poco a poco las brechas existentes entre las oportunidades a las que pueden acceder las mujeres, las actitudes firmes, contestatarias y críticas, como la de Pita Amor, permitieron dar visibilidad a otras mujeres y abrir camino para las futuras generaciones.

Referencias

- Adame, A. G. (2015). “La sociedad mexicana de estudios y lecturas”. *Letras Libres* (en línea). Recuperado el 26 de agosto de 2022, de: <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/la-sociedad-mexicana-estudios-y-lecturas>.
- Amor, G. (1983). *48 veces Pita*. Ciudad de México: Posada.
- Amor, G. (1981). *A mí me ha dado en escribir sonetos....* México: Katún.

- Amor, G. (1951). *Poesías completas (1946-1951)*. Madrid: Aguilar.
- Amor, G. (1953). *Décimas a Dios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Amor, G. (1975). *El zoológico de Pita Amor*. México: V Siglos.
- Avilés Fabila, R. (2000). *Homenaje a Pita Amor 1ª. Parte, con motivo de su fallecimiento*. Direc. Instituto Mexicano de la Radio. Comp. Programa Universo de la Cultura.
- Bourdieu, P. y J. C. Passeron (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara.
- Camacho, B. (2023). "Pita Encarnizada". *Tierra Adentro* (en línea). FCE. Recuperado el 10 de agosto de 2024, de: <https://tierraadentro.fondodeculturaeconomica.com/pita-encarnizada/>.
- Cárdenas, J. (2024). "¿Qué le pasó a Pita Amor? Poetisa conocida como la 'Dueña de la tinta americana'". *Central Puebla Irreverente*. Recuperado el 16 de julio de 2024, de <https://www.periodicocentral.mx/rayas-s/virales/que-le-paso-a-pita-amor-poetisa-conocida-como-la-duena-de-la-tinta-americana/310163/>.
- Espejo, B. (2007). "Pita Amor atrapada en su casa". *Revista de la Universidad de México*, núm. 41, pp. 12-25.
- Espejo, B. (2016). "Pita Amor, un mito mexicano". *Revista Internacional de Culturas y Literaturas*, núm. 18, pp. 16-38.
- García, E. (1997). *Redonda Soledad. La vida de Pita Amor*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Han, B. C. (2016). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.
- Instituto de Investigaciones Filológicas. (1988). *Diccionario de escritores mexicanos siglo XX. Desde las generaciones del Ateneo y Novelistas de la Revolución hasta nuestros días. Tomo I (A-Ch)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Irigoyen, A. C. (1975). "Prólogo". En Amor, G., *El zoológico de Pita Amor* (pp. 1-4). México: V Siglos.
- Naciones Unidas (1993). *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer*. Recuperado el 23 de julio de 2024, de: <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-violence-against-women>.
- Novo, S. (1955). "Diálogos neoplatónicos entre Sor Juana y Pita". *Revista de la Universidad de México*, núm. 9, enero, pp. 5-6.
- Reguera Sánchez, P. (2011). "Pita Amor y la reconstrucción del yo". *Fuentes Humanísticas*, núm. 42, vol. 23, pp. 59-70.
- Rocha, G. (2018). "Las dos mujeres de apellido Amor". *Tierra Adentro*. Recuperado el 12 de julio de 2024, de: <https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/las-dos-mujeres-de-apellido-amor/>.
- Schuessler, M. K. (2018). *Pita Amor. La undécima musa*. Ciudad de México: Aguilar.
- Uribe, R. (2010). "Guadalupe Amor". En Lopátegui P. R. (coord.) *Feminine Transgression: Studies of Fifteen Mexican Women* (pp. 183-220). Mountain View: Floricanto.

Berenice Reyes Almazán: Docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México. Es maestra en Humanidades y estudiante del último semestre del Doctorado en Humanidades: Estudios Literarios. Conocida también como Berenice Reyál, se desempeña como escritora de narrativa y poesía. Ha sido distinguida con varios premios literarios nacionales.

¹ El Grupo de los Doce, fundado el 15 de septiembre de 1946, conocido también con el nombre de Sociedad Mexicana de Estudios y Lecturas, tenía como requisito de ingreso no tener más de treinta y cinco años, sin embargo, no recibieron miembros nuevos. Los miembros de este grupo fueron el historiador Arturo Arnaiz y Freg, el matemático Alberto Barajas, el literato Fernando Benítez, el psiquiatra Jorge Carrión, el físico Carlos Graef Fernández, el astrónomo Guillermo Haro, el sociólogo José Iturriaga, el arquitecto Carlos Lazo Jr., el poeta Octavio Paz, el geógrafo Jorge L. Tamayo, el filósofo Leopoldo Zea y el pintor Raúl Anguiano (Adame, 2015).

² Aunque, por su naturaleza, *Galería de títeres* (1959) es un testimonio de difícil clasificación, en él se encuentran varias minificciones, las cuales conviven con poemas en prosa y cuentos cortos.

La violencia como un principio de cohesión en *La tercera parte del mar* de Alejandro Tantanian

Violence as a cohesive principle in Alejandro Tantanian's

The third part of the sea

Alejandro García Martínez*

Resumen: Este artículo expone y problematiza los tipos de violencia que se encuentran en la obra de teatro *La tercera parte del mar* de Alejandro Tantanian. El diálogo teórico se establece con los autores Slavoj Žižek, con su libro *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*, y Rita Segato, con el texto *Las estructuras elementales de la violencia*. En la dramaturgia de Tantanian es posible localizar diversas formas de la violencia: desde su aparición explícita en la historia y en los personajes como violencia física, sexual o de lenguaje (violencias subjetivas, de acuerdo con la nomenclatura de Žižek) y hasta violencias ocultas de carácter simbólico y ritual. A lo largo de la exposición se podrá ver que la violencia está presente en todos los aspectos de la obra, desde los procesos internos como el flujo de la historia, el lenguaje de los personajes y hasta en los aspectos formales, como la construcción de la obra en tanto su trama y estructura. De este modo, se podrá apreciar que la violencia en *La tercera parte del mar* funciona como un principio de cohesión entre las partes.

Palabras clave: Violencia, dramaturgia, teatro argentino, trama, violencia simbólica, Tantanian.

Abstract: This article exposes and problematizes the types of violence found in Alejandro Tantanian's play *The Third Part of the Sea*. The theoretical dialogue is established with the authors Slavoj Žižek, with his book *Violence: Six Sideways Reflections*, and Rita Segato, with the text *The Elementary Structures of Violence*. In Tantanian's dramaturgy, it is possible to locate various forms of violence: from its explicit appearance in the story and in the characters as physical, sexual, or linguistic violence (subjective violences, according to Žižek's nomenclature), and even hidden violences of a symbolic and ritual nature. Throughout the exhibition, it will be seen that violence is present in all aspects of the play, from internal processes such as the flow of the story, the language of the characters, and even in formal aspects, such as the construction of the play in terms of its plot and structure. In this way, violence in *The Third Part of the Sea* functions as a cohesive principle between the parts.

Keywords: Violence, dramaturgy, Argentine theatre, plot, symbolic violence, Tantanian.

*Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias, México, ag0062@gmail.com

RECEPCIÓN: 16/08/2024

ACEPTACIÓN: 13/11/2024

La violencia como un principio de cohesión en *La tercera parte del mar* de Alejandro Tantanian

La tercera parte del mar es una de las primeras obras de teatro del dramaturgo argentino Alejandro Tantanian (Buenos Aires, 1966). Fue escrita en 1995, cuando Tantanian aún pertenecía al grupo de escritores Caraja-ji Teatro, donde trabajó, entre otros, con Rafael Spregelburd y Javier Daulte.¹ En 1999 se estrenó bajo la dirección de Roberto Villanueva en la sala Babilonia de Buenos Aires. Ese mismo año recibió el premio “Hacia una nueva dramaturgia”, otorgado por el CELCIT de Argentina (Centro Latinoamericano de creación e investigación teatral). Se publicó en 2005 como parte del libro *Foollyk: Teatro I*, de la editorial Colihue Teatro, que contiene cinco obras de Alejandro Tantanian y un estudio crítico a cargo de María Natacha Koss. De esos cinco textos,² *La tercera parte del mar* tiene un contenido violento que funciona de un modo particular, ya que no sólo se utiliza para generar un efecto estético, un cuestionamiento ético o una problematización social, sino, como intentaré mostrar, como un elemento que cohesiona todas las partes del texto, es decir, como un principio básico y estructural de la obra.

De este modo, la intención de las siguientes páginas es mostrar cómo la violencia, en tanto fenómeno del comportamiento y como estructura elemental de las relaciones humanas, se localiza al interior de *La tercera parte del mar* como una unidad fundamental del texto, ya que incide en la construcción, la temática, la historia, los personajes e incluso en la organización de la trama. A partir de esta idea, problematizo el concepto de violencia y propongo ejemplos donde la teoría se encuentra con el texto para establecer vínculos de significado entre las situaciones que se representan, la forma en que se presentan y la teoría que explica, especifica y conceptualiza los comportamientos, las acciones, las relaciones y las imágenes de contenido violento expuestas en el drama, así como la manera en que la violencia está presente no sólo en la parte diegética, sino también en la estructura de la obra y la forma en que se muestra a los lectores o espectadores.

Utilizo el concepto de violencia desde las teorías de Rita Segato (Buenos Aires, 1951) y de Slavoj Žižek (Liubliana, 1949), pues a través de diversas perspectivas toman en cuenta la complejidad de la conducta humana, la sociedad y los sistemas políticos y económicos que afectan a las personas; además, abren el término hacia aspectos simbólicos relevantes para su tratamiento en obras literarias. Así, me propongo ahondar en los problemas que suscita la

presencia de la violencia, pero también presto atención a las ambigüedades, los procesos crípticos que violentan al lector por su proceder y en las formas de representación de la violencia, así como su existencia soterrada y simbólica en los diferentes niveles textuales que presenta la dramaturgia de Tantanian.

La tercera parte del mar es un texto donde hay más narración que acción. Se desarrolla en amplios monólogos donde los personajes dicen lo que hicieron, fantasean sobre lo que harán y explican sus razones en parlamentos rebuscados y herméticos. La obra tiene una historia sencilla, la cual se articula en una trama compleja a partir de las confesiones de Victoria y Rodrigo. La acción principal de la obra es el contar, el uso de la palabra como detonante de la historia, pero una palabra llena de violencia de diferentes índoles, como la violencia sexual, la psicológica y la simbólica.

La tercera parte del mar tiene un extraño vínculo con *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca, como lo declara el autor en la entrevista con María Natacha Koss, cuando ella pregunta por el proceso de escritura de la obra: “Parte también de la literatura, por la fascinación de una obra de Calderón de la Barca que es *La vida es sueño*. [...] Segismundo, por ejemplo, etimológicamente significa la palabra victoria, por eso yo le puse Victoria al personaje que para mí es Segismundo. Invertí: el Segismundo de mi obra es Victoria y Rodrigo es Rosaura, el caballo es el autor...” (Tantanian, 2005: 184). Sobre esa clave de lectura que brinda el escritor, es fácil detectar, en la primera acotación, una especie de reescritura del principio de la obra española, donde Rosaura se precipita en una caída de su caballo y llega a la torre de Segismundo. En la obra de Tantanian, Rodrigo tiene un accidente automovilístico que lo hace llegar a la casa de Victoria. El lenguaje, las metáforas e, incluso, el ritmo del texto proponen un tratamiento violento de la escena. Si bien hay un enfoque estético, éste se logra gracias a las características violentas que se encuentran en la acotación:

El mar, a la izquierda.

La noche es cerrada.

Una palma de la mano puesta delante de los ojos se convierte en sombra.

El terreno parece ser de barro.

Y el volante no responde, las ruedas se atascan en la superficie del fango.

Rodrigo no acierta con las maniobras y el auto se estrella con violencia en el camino de pendiente. Las puertas se atascan por el golpe recibido.

Prisión aquel auto de puertas cerradas y vidrios fracturados.

Rodrigo violenta el vidrio con el codo.

Alcanza la puerta del lado de la noche.

Intenta abrir la celda.

Tras esfuerzos que la oscuridad prolonga, lo consigue.

Con forzosa lentitud se fuga de aquel amasijo de hierros: las piernas largas primero, enfundadas en pantalones oscuros; el torso luego, oculto por una camisa de mangas cortas; finalmente la cara joven, aterida de espanto, de ojos profundos, nariz afilada, labios gruesos (quizás más grueso el superior que el inferior: extraña variación que aporta a su cara un rasgo femenino).

Una vez fuera del auto intenta reconocer su cuerpo con las manos.

La noche es cerrada.

Nada puede verse.

Ni la palma de la mano puesta delante de los ojos, ya que ésta se convierte en sombra (Tantianian, 2005: 59).

En este fragmento que abre la obra, se observa que la selección de lenguaje intensifica el carácter violento de la situación. Las comparaciones y las metáforas también crean un panorama donde se puede percibir mayor peligro del que pudiera tener un accidente, por catastrófico que sea. El texto acude a la imagen de la prisión, de una celda, para referirse al automóvil, y, al mismo tiempo, le otorga características humanas a ciertos elementos; por ejemplo, los vidrios no se rompen, sino se fracturan, como si fueran huesos, huesos humanos. La presencia constante de la oscuridad es otro tipo de violencia que afecta a los sentidos, especialmente a la vista que desea ver con claridad las acciones, pero al parecer la sugerencia del texto es que sólo existan sonidos en la escena (es una interpretación pues no se especifica). Las reiteraciones sobre la oscuridad, hacia el final de la acotación, suscitan un ambiente cerrado, de riesgo. Así, la situación que plantea la acotación se torna incómoda, violenta.

La obra comienza con este accidente de auto durante la noche y el encuentro del sitio donde se desarrollará el drama: la casa donde Victoria habita entre recuerdos, fantasías y sueños. De este espacio se sabe poco, sólo que está cerca de una pendiente, que la carretera por donde viajaba Rodrigo es próxima y que a la izquierda está el mar. Rodrigo busca ayuda en esa casa y Victoria le permite la entrada. Él, de acuerdo con la acotación, es joven y tiene ciertos rasgos femeninos; de modo que las inversiones persisten: en *La vida es sueño*, Rosaura, disfrazada de hombre, se despeña con su caballo y llega a la torre de Segismundo; en *La tercera parte del mar*, Rodrigo choca su automóvil y se presenta con ciertos rasgos femeninos ante la puerta de Victoria.

La siguiente escena tiene lugar al interior de la casa de Victoria. De ella, a pesar de ser el personaje protagónico, sólo se ve un brazo, ya que su cuerpo se oculta tras un sillón. Esta disposición, desde el punto de vista del espectador en las butacas, resulta incómoda, forzada. Rodrigo, de frente a ella, pide un teléfono, pero la comunicación con Victoria es difícil. Ella insiste en que cada que le hable, la nombre, lo cual produce una serie de intercambios verbales donde la situación no avanza y la conversación encuentra múltiples obstáculos:

VICTORIA: Llámeme Victoria. Cuando me hable. Llámeme Victoria.

RODRIGO: Dígame dónde puedo encontrar un teléfono.

VICTORIA: Victoria.

RODRIGO: Perdón.

VICTORIA: Perdón, Victoria.

RODRIGO: Perdón, Victoria.

VICTORIA: Teléfono. No creo que encuentre un teléfono. Aquí cerca. Pero si se quedara hoy tal vez. Mañana. Pueda encontrar uno.

RODRIGO: ¿Por qué insiste en que me quede... Victoria?

VICTORIA: Así está bien. Eso es: nómbreme (Tantanian, 2005: 60-61).

Victoria se impone ante Rodrigo con estas pequeñas acciones que la colocan en un sitio de poder sobre el otro. A ella le interesa ser reconocida mediante la palabra, porque al ser nombrada existe y se diferencia de cualquier otra persona. Durante toda la obra insistirá en este recurso que, a pesar de su repetición, no se agota, sino que mantiene la situación con un alto de grado de tensión entre los personajes.

Más adelante, en la misma escena, Victoria le pide a Rodrigo que le acerque un espejo: “*Rodrigo lo hace. Vemos la imagen reflejada de Victoria en el espejo*” (Tantanian, 2005: 61). A partir de este juego de refracciones, inicia el primer monólogo del personaje en el que se desdobra entre ella —la que habla— y la otra —el reflejo—. Victoria, en el momento de enfrentarse al espejo, deja de ser ella y le cede su existencia al reflejo: “Y yo ahora no soy Victoria. Claro que ahora soy otra porque ella es Victoria. Esa que está enfrente es ahora Victoria. Y yo soy la del cuarto cerrado. Oscuro” (Tantanian, 2005: 61). Le habla a Rodrigo sobre su pasado en una enunciación ambigua que no permite comprender la dimensión catastrófica de sus palabras. A través de su narración se conoce su pasado y destino. Ella, al nacer, es encerrada en un cuarto oscuro por nueve años. Su padre es el que decide hacerle eso.

Posteriormente, en la escena 8, se descubre el porqué: “Mi padre quería saber si Dios tenía un lenguaje. Un idioma. No, no me pregunte lo que quiero decir con esto. Mi padre creía que un bebé podría hablar ese idioma si no veía gente. ¿Pero qué bebé sería ése? Claro. Acertó. Por eso tanta noche. Tanta oscuridad. Finalmente Victoria aprendió a decir nada. Da, da, da. Gracias” (Tantanian, 2005: 72-73).

Rodrigo, después de la insistencia de la anfitriona, accede a pasar la noche en casa de Victoria. Ella le ofrece una habitación y, mientras él duerme, Victoria dice el primero de sus monólogos que refieren un tiempo pasado. Lo dice porque tiene que decirlo. No establece comunicación directa con los espectadores (como sí ocurre en otras obras de Tantanian, como *Los mansos*); simplemente habla sin otro interlocutor que su propio recuerdo. Otros textos los dice al espejo sostenido por Rodrigo, pero las acotaciones piden que sólo se vea el reflejo que habla; es decir, el público conoce la historia del pasado sólo a través del reflejo.

A medida que avanza la obra, se deduce que Rodrigo será una víctima más de Victoria, porque para hablar con Dios debe establecer un puente que atraviese la tercera parte del mar. Ese puente está hecho de cadáveres de hombres que ella alguna vez amó. No se sabe cuántos cuerpos están sepultados bajo el mar, pero el puente está a punto de ser terminado. Victoria habla de algunos de esos cuerpos en términos sexuales, con implicaciones de tortura y necrofilia. Antes de arrojarlos al mar, ella debe desearlos, amarlos.

Como se puede apreciar, la presencia de la violencia se inscribe en diversos aspectos de la obra; son notables las formas explícitas en que aparece en la historia; por ejemplo, los personajes mencionan la sexual y también hay una fuerte presencia de la psicológica en las tensiones entre el descubrimiento de la verdad y la angustia del no saber. De igual modo, existe un trasfondo alegórico que abre la narración a través de las imágenes, el discurso poético de las acotaciones y lo que ocultan las palabras de los personajes.

La violencia del lenguaje está ligada con lo expuesto por Žižek en su libro *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*—publicado originalmente en inglés en 2008—, donde el lenguaje es uno de los principios simbólicos de la violencia; es decir, el ser humano, al nombrar las cosas, las transgrede y se apropia de su esencia (Žižek, 2023). Así, Victoria, por medio del lenguaje, tiene autoridad sobre los cuerpos de sus víctimas; por el deseo de lenguaje, secuestra, viola, mata y profana los cuerpos a través de prácticas necrofilicas, pero lo más valioso, como procedimiento dramático, es que ninguna de las violencias verbalizadas se muestra en acción presente. Todo lo que se sabe es por el lenguaje que hiere, que violenta por su crudeza y crueldad.

En *La tercera parte del mar*, como en el teatro clásico griego, los acontecimientos horrendos, sangrientos y perturbadores no se muestran porque no hay necesidad de representarlos como acción del instante presente: sólo se describen, se anuncian o se comunican entre los personajes; se manejan como recuerdos o como falsos diálogos, pero, en realidad, son dos monólogos intercalados a modo de diálogo, como en la escena *Diez* (Tantanian, 2005: 78-80). Los hechos se complejizan, a nivel simbólico, cuando la imagen reflejada es la que describe.

La tercera parte del mar genera preguntas que no se responden con una lectura elemental de la obra, sino que requieren análisis e interpretación: ¿Por qué la imagen del espejo es la que puede hablar del pasado? ¿Por qué Tantanian no muestra la violencia, sino que trabaja con ella desde la palabra? ¿Por qué recurrir al desdoblamiento, al reflejo y a la imagen que habla para transmitir un discurso violento? La violencia, como se puede intuir y para seguir la tesis de Walter Benjamin, no es el fin, sino un medio. Se conoce la finalidad (los objetivos) de los personajes, pero, ¿cuál es el fin de *La tercera parte del mar*?, ¿a dónde conduce esta violencia que invoca una especie de ritual para hablar con Dios?, ¿qué nos dice hoy?

Al respecto, uno de los epígrafes que abre la obra explica el título: “Tocó el segundo Ángel [...] entonces fue arrojado al mar algo como una enorme montaña ardiendo y la tercera parte del mar se convirtió en sangre. Apocalipsis (8, 8)” (Tantanian, 2005: 57). Así, este mar – siempre aparece en las acotaciones a la izquierda – se refiere a esa sangre que se establece durante los hechos del Apocalipsis. Al decir *La tercera parte del mar*, también se está aludiendo al agua que se transformó en sangre por acción divina, por violencia divina, dirá Žižek (2023).

La violencia casi siempre se relaciona con el poder, la búsqueda, la usurpación y la pérdida del poder. Ha sido una inquietud continua en la escritura dramática desde *Los persas*, de Esquilo, y *Macbeth*, de Shakespeare, pues las situaciones que están regidas por el poder se prestan para mostrar altos niveles de violencia.³ La obra de Tantanian también se sirve de la presencia del poder para mostrar o problematizar la violencia. Desde la teoría de Rita Segato (2010), el poder responde de igual modo a una estructura elemental que coloca a la masculinidad en el centro de la operación.

El estatus masculino, como lo demuestran en un tiempo filogenético los rituales de iniciación de los hombres y las formas tradicionales de acceso a él, debe conquistarse por medio de pruebas y la superación de desafíos que, muchas veces, exigen incluso contemplar la posibilidad de la muerte. Como este estatus se adquiere, se conquista, existe el riesgo constante de perderlo y, por lo tanto, es preciso asegurarlo y restaurarlo diariamente (Segato, 2010: 38).

Se busca un estatus; un estado de cosas definido, en este caso, por la tradición; es decir, lo que debe ser lo masculino sin cuestionamientos éticos o morales. Este estatus, como indica Segato, se puede perder; por ello, hay que utilizar todos los medios necesarios para defenderlo, y el uso de la violencia se impone. Una de las tantas pruebas que tiene la masculinidad para imponerse y mantener el estatus es el asesinato del padre; usualmente, con manifestaciones alegóricas. En *La tercera parte del mar*, se muestra a través figuraciones simbólicas, las cuales traducen la estructura con inversiones que progresan hasta los asesinatos cometidos por el personaje de Victoria.

Sin embargo, para Segato, este tipo de violencia no origina todo el ciclo, sino una consecuencia de una violación previa cometida por la figura del padre que, en la estructura ritual primigenia, se apropia de todas las mujeres de la comunidad. Así, los hijos que asesinan al padre no lo hacen para liberar a las mujeres, sino para despojar al padre de su poder y así darle continuidad al proceso transmitido de generación en generación y está presente en todas las sociedades del mundo.

En *La tercera parte del mar*, el personaje de Victoria está recubierto por esta estructura. Es víctima de la violación del padre; su cuerpo es objeto de usos y abusos por medio de su fuerza. Existe privación de la libertad, secuestro, encarcelamiento, tortura física y psicológica; así como la posibilidad de repetidas violaciones sexuales. Victoria, desde su nacimiento y hasta los nueve años, vivió encerrada. Ella dice: “El padre, por ejemplo. El padre de Victoria. El padre terrible que le hizo todas aquellas cosas al pobre cuerpo de Victoria. La llevaron a un lugar oscuro. Se lo dije. La encerraron y la dejaron allí” (Tantanian, 2005: 71). Su progenitor tiene el poder y lo reafirma cada que le es posible.

La historia da un giro y Victoria es rescatada; su padre es encarcelado, pero ella vive con miedo de que regrese: “Y mi padre volverá. Lo sé. Y tratará de matarme” (Tantanian, 2005: 72). En el instante presente de la acción dramática, Victoria tiene el poder tras haberlo arrebatado del padre, pero ahora debe mantener su *statu quo*; cada noche busca una víctima; puede ser un nuevo hombre con quien mantener relaciones sexuales para luego asesinarlo, o sostener relaciones necrófilas con los cuerpos que conserva en su casa antes de arrojarlos a la tercera parte del mar. El ciclo de violencias, instaurado por el padre, no termina hasta que ella encuentra un símbolo de éste: en la obra es Rodrigo el personaje antagónico; sólo así ella se entrega a la muerte de la figura del padre encarnada por Rodrigo; es la única forma de salir del ciclo de la violencia.

De la usurpación del poder y sus diversas variantes es fácil llegar a las explicaciones psicoanalíticas de la violación cruenta y de la simbólica, fructíferas para este estudio. Los personajes en la obra de Tantanian se articulan como una gran red de conexiones complejas entre sus acciones y lo que detonan, donde nada es gratuito o impulsivo.

Segato (2010) ofrece cuatro conceptos que funcionan como explicación psicoanalítica de la violación simbólica. El primero es el narcicismo, donde el sujeto viola para respaldar su autoimagen de no castrado mediante un montaje: “la víctima entra en escena como mero soporte de su rol” (Segato, 2010: 45). El segundo, que interesa particularmente, se denomina profecía autorrealizada, donde el violador tiene culpa antes de cometer la violación y lo hace porque busca un castigo para sus acciones. “El acto que espera e incluso busca un castigo está, al parecer, dictado por una autoabominación preexistente” (Segato, 2010: 45). La causa de este comportamiento, según una lectura freudiana, es un padre correctivo, cruel, que pone en duda la virilidad y el valor del hijo, al tiempo que lo mantiene siempre bajo amenaza. De este modo, el violador sólo descansa brevemente cuando es castigado. En la teoría de Segato, habría que sustituir la figura del padre por un “orden punitivo y cruel” (Segato, 2010: 45). El tercer concepto implica la autoeliminación del sujeto violento a través del acto de la violación que, incluso, puede llegar al asesinato.

Muchos de los dichos de los violadores revelan un notorio impulso autodestructivo asociado a la violación, una especie de suicidio consumado en el cuerpo del otro. La violación surge como agresión autorreferida a través del otro, una agresión que vuelve al sujeto y lo degrada y devasta. El concepto de *pasaje al acto* me parece un instrumento útil para describir un proceso cuya mención compruebo en el habla de los violadores. [...] *el pasaje al acto* señala la irrupción de la estructura de lo simbólico a través del sujeto y a su costa. [...] En el caso de la violación como *pasaje al acto*, en y por la destrucción de la subjetividad de la víctima, queda abolida de un solo golpe la subjetividad del propio violador, ya que ésta está construida en estrecha dependencia de aquélla, y así cae por tierra en el instante mismo de su surgimiento la orden regida por esta gramática (Segato, 2010: 46).

El cuarto concepto es el de “posesión violenta de la figura materna negada” (Segato, 2010: 47), y se manifiesta como un “acto sólo de reconquista y castigo, en el cual predomina el aspecto punitivo en función de la pretensión de que no hay falta” (Segato, 2010: 47). Esta acción requiere la concordancia de un sujeto narcisista que se vea a sí mismo como un no castrado, pero que debe conquistar en cada oportunidad su estatus de manera violenta.

En cuanto al personaje de Victoria, se podría analizar desde el concepto de narcisismo, pues viola a sus víctimas para sostener su imagen de que ella no tiene ausencia de vida. A través del sexo, verifica su vida: “Victoria está viva ahora” (Tantanian, 2005: 72), y ese “ahora” establece una comparación con el tiempo en que ella estuvo encerrada y era objeto de abusos; ese otro tiempo en que estuvo muerta en vida. En esta nueva vitalidad, tiene una misión: escapar de la inminente llegada del padre que regresará a reclamar su estatus.

La única forma en que puede escapar es creando un puente para atravesar el mar, cuyo material es una analogía entre las palabras y los cuerpos. “Ahora soy casi una poeta. Todos los días me siento en mi cuarto y escribo un poema. Invento palabras, como cuando vivía en la oscuridad. Comienzo a recordar cosas. Pretendo estar de nuevo en la oscuridad. Soy la única que comprende lo que esas palabras significan” (Tantanian, 2005: 72); más adelante, en el mismo monólogo: “Las palabras se irán de mí. Como los cuerpos. Que me abandonan. Sí. Hay allí afuera un mar. Y la tercera parte de esta inmensidad me pertenece. Estoy construyendo un puente. Para escapar de las palabras. Construyo un puente con los cuerpos olvidados. Con las palabras rechazadas” (Tantanian, 2005: 72).

La palabra, en su función de verbo creador, representa la acción de violar: el padre viola a su hija; ella ha tomado el poder del padre y viola diversas versiones simbólicas del él; sin embargo, ella sabe que no es suficiente. En su conceptualización narcisista, ella no tiene empatía por sus víctimas que funcionan como “meros soportes de su rol” (Segato, 2010: 45). Los actos sexuales que realiza no llenarán su vacío, por lo tanto, la repetición es constante. Añade Segato que “ni el deseo ni el sufrimiento de la víctima quedan registrados en la conciencia del violador durante el lapso en que éste está bajo los efectos de la escena narcisista” (Segato, 2010: 45). Así es como Victoria puede matar, conservar el cadáver por varios días y después volver a él en prácticas necrófilas al montar escenas y manipular los cuerpos a su antojo, porque sólo le basta la repetición de la escena donde ella es la protagonista y no tiene consciencia o empatía por la víctima, por lo que no importa si está viva o si es ya sólo un cadáver.

La paradoja es que para escapar de las palabras (de las violaciones, de la posibilidad de muerte) ella debe construir el puente con palabras, a través de violaciones, de cuerpos inertes arrojados al mar. El trastorno de Victoria reproduce la violencia y la engrandece en una escala bíblica, donde el fin de los tiempos se inaugura en esa tercera parte del mar que invita a pensar en la escena apocalíptica donde un ángel toca una trompeta y del cielo cae una montaña ardiendo que transforma el agua en sangre.

Por su parte, con la teoría de Rita Segato, se observan las violencias elementales que tienen lugar en las situaciones del drama y que son realizadas por los personajes como consecuencia de las tensiones de género. Con la propuesta del filósofo esloveno Slavoj Žižek, se piensa en otro tipo de violencia; una oculta en el lenguaje, en la ideología y en los símbolos. Estas violencias podrían pasar desapercibidas por su presencia constante que las normaliza; sin embargo, cumplen funciones poéticas y mantienen su importancia al interior de la obra de Tantanian, la cual es susceptible de ser interpretada desde las ideas detalladas a continuación.

Žižek, en su libro *Sobre la violencia*, señala tres aproximaciones al fenómeno: la violencia subjetiva, la objetiva y la simbólica. La primera se presenta de manera directa y muchas veces de forma física; aquí se encuentra, de acuerdo con Žižek, “asesinato en masa”, “la violencia de los agentes sociales, de los individuos malvados, de los aparatos disciplinados de represión o de las multitudes fanáticas” (Žižek, 2023: 21).

La subjetiva depende de los sujetos que realizan las manifestaciones y de quien las padece como una experiencia personal. Es, sin duda, la violencia con mayor visibilidad y, por consiguiente, opaca u oculta a los otros tipos pudieran ser los detonantes originarios; de hecho, son los que Žižek revisa con mayor atención.

Así, la violencia subjetiva se representa de manera evidente en las obras de teatro, en las situaciones, en las acciones dramáticas de los personajes y en sus peripecias. Dentro de este rubro, se encuentran las peleas, los insultos, las agresiones físicas, las violaciones, los homicidios y los ataques de carácter psicológico (Žižek, 2023). Aquí está el impacto de la sangre, de las armas como ejercicio del poder y posibilidad de muerte, las amenazas, los chantajes y la presencia inminente del peligro. La maldad y la crueldad se asocian perfectamente a estas manifestaciones, ya que desde estos estados del ser se puede ejercer la violencia de manera verosímil, lo cual justifica las acciones de los personajes y provoca, por consecuencia, que la trama avance en la complejidad de la suma de acciones violentas propuestas en cada escena.

La interpretación de estos comportamientos mostrará las posibilidades del ser humano (representado en el personaje dramático) de ejercer y padecer violencia, lo cual conlleva a reflexionar en torno a las preguntas ¿qué significa que el personaje sea violento y por qué lo es?, ¿de dónde viene su violencia? y, si la violencia explícita en los textos de Tantanian es producto de lo vivido actualmente en la sociedad, ¿qué dicen de la época en que se escribieron?

Un ejemplo de esta violencia subjetiva se puede localizar en la primera acotación de la obra *La tercera parte del mar*, pues contiene estructuras elementales de la violencia que hacen presentarse a sus personajes de manera compleja; sin embargo, en el principio de la obra, se puede apreciar otro tipo mucho más directa y superficial, pues dicta el camino que llevará la obra hacia las profundidades de la psique humana. Cabe reflexionar sobre qué esconde la acotación al mostrar la violencia de manera tan explícita:

El terreno parece ser de barro.

Y el volante no responde, las ruedas se atascan en la superficie del fango.

Rodrigo no acierta con las maniobras y el auto se estrella con violencia en el camino de pendiente. Las puertas se atascan por el golpe recibido.

Prisión aquel auto de puertas cerradas y vidrios fracturados.

Rodrigo violenta el vidrio con el codo.

Alcanza la puerta del lado de la noche.

Intenta abrir la celda (Tantanian, 2005: 59).

Aquí, la violencia aparece como un fenómeno natural inevitable, casi como una fuerza natural presente en los procesos de vida y muerte. Las acciones se tornan violentas en tanto que provocan daño, destrucción y posibilidad de muerte. El accidente es violento porque sale de la cotidianidad y rompe el orden, pero no deja de ser subjetivo, porque el énfasis está en Rodrigo, en lo que le pasa en torno del auto destrozado y de los vidrios fracturados. El impacto del accidente no permite ver más allá; sólo al final de la obra se devela por qué la violencia inicial, pues él estaba huyendo; era perseguido por la policía por un crimen cometido, que mantiene paralelismos con lo encontrado en casa de Victoria.

Al cuestionar el significado de lo que se muestra en primer plano, se accede a otros niveles de complejidad y se entra en el terreno de la violencia objetiva, denominada así por Žižek (2023), donde la experiencia o el punto de vista del sujeto no determina el fenómeno, sino aquellas fuerzas que lo originan al desprenderse de lo individual y acercarse a lo social, a lo colectivo, al mundo de los conceptos y las ideas. Así, la violencia objetiva, ese “monstruo autoengendrado que continúa su rumbo ignorando cualquier respeto por lo humano o por el ambiente” (Žižek, 2023: 23), se podría localizar en los medios de producción que sostienen la sociedad como la conocemos.

[E]s la danza metafísica autopropulsada del capital lo que hace funcionar el espectáculo, lo que proporciona la clave de los procesos y las catástrofes de la vida real. Es ahí donde reside la violencia sistémica fundamental del capitalismo, mucho más extraña que cualquier violencia directa socioideológica precapitalista: esta violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y a sus “malvadas” intenciones, sino que es puramente “objetiva”, sistémica, anónima (Žižek, 2023: 23).

Para fines de este estudio, fue preciso cambiar el enfoque de algunas aproximaciones de Žižek, pues lo importante aquí no es la violencia de la vida real, de lo cotidiano o sus formas directas que se encuentran en la sociedad, sino su representación en el texto dramático de Tantanian, relacionado con un proceso de mimesis necesario e ineludible que vincula la obra con la experiencia humana, a fin de comprender el ámbito objetivo de la violencia en aquello que en el universo ficcional de *La tercera parte del mar* hace funcionar “el espectáculo”, como dice Žižek.

Por tanto, es importante revisar los procesos y las catástrofes dentro de las obras, la crueldad y la maldad de los personajes, pero estas características no pueden ser interpretadas sin tomar en cuenta el proceso objetivo del que parten. ¿Desde dónde escribe Tantanian? ¿Cuál es el vínculo entre capital y teatro que propulsan la escritura de estos textos? ¿Se filtra esta violencia sistémica del mundo real al universo ficcional?⁴

Para localizar e interpretar la violencia objetiva en el teatro de Alejandro Tantanian, ¿será necesario tener en claro cuál es la violencia objetiva en el mundo real del autor? Por lo pronto, se requiere determinar cuáles factores objetivos ponen a funcionar el mundo ficcional de las obras. ¿Se puede observar la influencia de un sistema económico? ¿Son trascendentes los posicionamientos políticos? ¿De dónde viene el poder y quién lo puede ejercer sobre los demás, más allá de la agresión física, verbal o psicológica? ¿Hay una amenaza constante más allá del ámbito donde se desarrollan los personajes?

La tercera parte del mar expone diferentes tipos de violencia: la cruenta y sus variantes simbólicas de carácter psicoanalítico, la subjetiva y la simbólica, pero todas cumplen con la función de propiciar la violencia divina, la cual, de acuerdo con la clasificación de Žižek, es un tipo de violencia que en esta obra se advierte desde el título y la frase “la tercera parte del mar”, que también se encuentra en el epígrafe. Por lo tanto, el fin de los tiempos llega para reestablecer el orden perdido y el personaje de Victoria realiza una serie de acciones cruentas para recuperar el equilibrio.

En esta ficción, el espacio correspondiente a esa tercera parte del mar es una zona de sangre que se encuentra a la izquierda, donde sólo es posible la muerte. Que siempre esté de este lado en las acotaciones y que sea una llamada insistente, demuestra su importancia. A la derecha, en sentido bíblico, está siempre Jesús, pues es el lado del bien, del amor y la bondad; en cambio, a la izquierda (la siniestra), se encuentra el mal, la parte que le corresponde a Lucifer (Hertz, 1990).⁵ El equilibrio entre estas dos partes es importante para mantener la justicia en la tierra. En el Apocalipsis, los ángeles, como enviados de Dios, imponen su justicia llena de paradojas e incoherencias, lo que la hace incomprensible para los seres humanos.

Así, un personaje de *La tercera parte del mar* quiere imponer su justicia a fin de recuperar el equilibrio del mundo (su mundo), por lo cual, realiza acciones paradójicas que resultan, en un primer momento, incomprensibles para el espectador o lector. Para entender el comportamiento de Victoria y Rodrigo, es necesario elaborar diversas teorías (como las revisadas sobre el narcisismo, la muerte del padre, la búsqueda del poder, la palabra como acción que devela una violación cruenta).

Todas las manifestaciones de la violencia y las formas de analizarlas terminan en un cúmulo de cuerpos que no llegan a ser un sacrificio; sin embargo, son aceptados para formar parte del puente metafórico que liberará a sus personajes del ciclo de muertes donde se encuentran; es decir, como parte de la violencia divina donde el amor es una fuerza de muerte y donde no hay posibilidad de construir un nuevo sistema, sino que todo deviene en la destrucción de los personajes, quienes, a su vez, son el símbolo de una sociedad en decadencia regida por ideas desbordadas, fanáticas y absurdas de unos pocos sin consciencia de las consecuencias que detonarán sus acciones.

La tercera parte del mar utiliza la violencia en todas sus partes; cada una se sostiene por medio de las diversas posibilidades de manifestación. El autor permite que los recursos no se agoten ni que se vuelvan predecibles, lo cual favorece la atención a la lectura y anticipa la tensión dramática que puede lograr una puesta en escena de la obra. Así, la violencia no sólo es un acercamiento temático, sino una parte fundamental del texto y un elemento que permite que la historia se conecte con los personajes, quienes, a su vez, desarrollan la acción escénica de una manera poco ortodoxa, de tal modo que resulta incómoda para leer y para espectar.

La violencia no sólo se transmite por el lenguaje, las imágenes o las acciones, sino también por la organización del texto, su forma y el modo en que se expone. No hay un equilibrio posible, lo cual en este caso es un aspecto positivo, pues se pueden encontrar

monólogos con extensiones considerables, precedidos por intercambios dialógicos fugaces; así como monólogos sucedidos de otros monólogos con características disímiles, escenas breves seguidas por escenas largas sin que se pueda observar lógica al respecto. Estas modulaciones generan ritmos antinaturales, contratiempos, retrasos o aproximaciones a la información esperada que se difumina en la ambigüedad de los textos.

Como texto dramático, *La tercera parte del mar* es difícil de asir. Se lee y uno como lector siente la violencia en el contenido, en la organización de los textos que dan la idea de trama, en el lenguaje, en las imágenes y se comienza a intuir la agresión simbólica escondida. Al considerar la violencia con este grado de importancia, es posible afirmar que es un elemento de cohesión entre las partes; una fuerza que mantiene unida la obra y que logra transmitirla para generar el efecto deseado.

Referencias

- Biblia de Jerusalén (1967). *La Sagrada Biblia*. Bilbao: Desclée De Brouwer, Apocalipsis 8:8.
- Foucault, M. (1988). “El sujeto y el poder”. México, *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 50 (No. 3.), 3–20.
- Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza Editorial.
- Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Tantanian, A. (2005). *Foollyk: teatro 1*. Buenos Aires: Colihue.
- Žižek, S. (2023). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Austral.

Alejandro García Martínez: Investigador, profesor, dramaturgo y director de escena. Maestro en Literatura Hispanoamericana por El Colegio de San Luis (2018-2020). Becario de la Fundación para las letras mexicanas (2009 a 2011) en el área de dramaturgia. Más de 20 obras de su autoría se han estrenado en prestigiosos teatros de México y Latinoamérica. Becario del FONCA en el programa de Jóvenes Creadores 2016-17, categoría de novela. Actualmente, estudia el Doctorado en Literatura Hispanoamericana en el Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias de la Universidad Veracruzana.

¹ Caraja-ji fue un grupo que surgió por una serie de coincidencias. De acuerdo con una entrevista a Tantanian por parte de María Natacha Koss, el Teatro San Martín convocó a escritores jóvenes para que realizaran textos para actores jóvenes y públicos jóvenes. El taller sería coordinado por Roberto Cossa y Bernardo Carey, pero no hubo continuidad por parte del teatro ni de los responsables, de modo que los autores encontraron otro lugar para reunirse y tallerear sus textos: “el Centro Cultural Ricardo Rojas se muestra interesado en editarlos. [...] Cuando tuvimos que ir a que nos editen nos pusimos un nombre. Ahí nació Caraja-ji” (Tantanian, 2005: 165).

² Las obras que completan el tomo son: *Juegos de damas crueles* (1995), *Sumario de la muerte de Kleist* (1998), *Un cuento alemán* (1997) y *Comedia. Un maestro de Alemania* (1998).

³ La relación entre violencia y poder ha sido estudiada ampliamente. Me parece valiosa la propuesta de Foucault en su artículo “El sujeto y el poder” (1988), donde la violencia es una forma primitiva del poder, pero que no se puede considerar como una estructura básica de éste. La violencia será, para Foucault, un instrumento para llegar al poder o el resultado del accionar del poder, porque para Foucault el poder se define del siguiente modo: “Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones” (Foucault, 1988: 15). Como contraparte, la relación de violencia, en la misma sección del texto “El sujeto y el poder”, se explican de este modo “Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, somete, quiebra, destruye: cierra la puerta a toda posibilidad” (Foucault, 1988: 14).

⁴ Al referirse a “mundo real”, se integra el sentido que ofrece Žižek, donde lo “real” es diferente de la “realidad”, en tanto que el primer término es “la lógica espectral, inexorable y ‘abstracta’ que determina lo que ocurre en la realidad social” (Žižek, 2023: 24), mientras que la “realidad”, sería “la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción y en los procesos productivos” (Žižek, 2023: 23-24). En el campo de la dramaturgia, la realidad es la de los personajes, por lo que se puede dar el salto y llamar a este horizonte la ficción, realidad dada por el dramaturgo a sus personajes ficticios. En Tantanian, especialmente en *Los mansos*, estas relaciones son mucho más complejas que lo que aquí se expone, por lo que más adelante tendrá un desarrollo detallado.

⁵ Para ampliar información sobre este tema, ver el capítulo “La preeminencia de la mano derecha. Estudio sobre la polaridad religiosa” (pp. 151-192), del libro *La muerte y la mano derecha*, de Robert Hertz (1990).

Cuerpos que violentan en *Pelea de gallos* de María Fernanda Ampuero

Bodies that violate in Pelea de gallos by María Fernanda Ampuero

Yessica Berenice López Moreno*

Resumen: María Fernanda Ampuero ha dado voz a la violencia que existe en Latinoamérica, y su cuento “Subasta”, contenido en *Pelea de gallos* (2018), es el ejemplo claro de cómo la brutalidad se expande hasta el grado de la deshumanización o cosificación del ser humano. La historia representa cuerpos que son violentados, pero que también violentan como una forma de supervivencia. En este artículo se explora la idea del cuerpo como un arma en contextos violentos, en los que las corporalidades anómalas o monstruosas se convierten a herramientas para afrontar el mundo.

Palabras clave: Cuerpo, violencia, anormalidad, monstruoso, Ampuero.

Abstract: *María Fernanda Ampuero has given voice to the violence that exists in Latin America, and her short story Subasta, contained in Pelea de gallos (2018), is an example of how brutality expands to the point of dehumanization or objectification of the human being. The story represents bodies that are violated, but that also violate as a form of survival. This paper explores the idea of the body as a weapon in violent contexts, in which anomalous or monstrous corporalities become tools to confront the world*

Keywords: *Body, violence, anomaly, monstrous, Ampuero.*

* Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades, México, ylopezm009@profesor.uaemex.mx

Introducción

*Nos dolarizamos, nos fuimos a la mierda: que
cada familia sacrifique a su mejor cordero.
Ampuero, Sacrificios humanos.*

El tema de la violencia en Latinoamérica parece inherente a la realidad, a lo cotidiano, pues nacer y crecer en este territorio determina la normalización de vidas violentadas. Bajo este contexto, María Fernanda Ampuero, nacida en Guayaquil, Ecuador, escribe relatos que tienen como sus temas principales la brutalidad y violencia humana

Pelea de gallos (2018) está integrado por trece relatos narrados por voces femeninas que destacan no solo una violencia en la cotidianidad, sino, sobre todo, en las mujeres. El cuento “Subasta”, que abre dicho compendio, es un ejemplo que subraya, a través de una protagonista mujer, los ambientes violentos que exponen la crudeza de la deshumanización y de la degradación de un ser humano a otro.

En el cuento, Ampuero utiliza la voz de una mujer adulta que ha sido secuestrada y que se encuentra en medio de una subasta de personas. La personaje narra, en medio de esta situación denigrante, el recuerdo de su infancia, ya que ella creció entre las peleas de gallos a las que la llevaba su padre por no tener con quien dejarla. El ambiente machista del pasado le ayuda a sobrellevar la subasta y la impulsa a violentar ese ambiente furibundo para lograr sobrevivir. En el relato, el cuerpo se transforma en un objeto, en una moneda de cambio que da placer o dominio y, por lo tanto, alguien está dispuesto a pagar por éste.

Así, este artículo tiene por objetivo analizar la importancia y la transformación de los cuerpos violentados y monstruosos en un arma de sobrevivencia en contextos impetuosos y furibundos, como lo es América Latina en la diégesis de “Subasta” y establecer una relación a partir del conocimiento y percepción del mundo de la protagonista.

El presente texto está dividido en tres breves apartados, en el primero se explica la noción de cuerpo en el cuento de la escritora guayaquil, en vinculación con los postulados teóricos de Jean-Luc Nancy; posteriormente, se extiende la idea del cuerpo en conjunto con la violencia y su transformación en un producto de cambio o de pago, dicho de otra manera, la cosificación de lo corpóreo; y, por último, se hablará de lo que el cuerpo necesita violentar para resistir y sobrevivir, ante contextos que supuran crimen. Este análisis busca ejemplificar —a través del cuento de Ampuero— la voz de las escritoras contemporáneas para exponer las problemáticas latinoamericanas, que pueden ser universales.

Sentir el mundo con el cuerpo

“En algún lado hay gallos” (Ampuero, 2018: 11), así versa el inicio del cuento “Subasta”, frase que de inmediato alude a la infancia de la protagonista al recordar, gracias al sonido y al olor, algo que ya conoce e, incluso, siente en su pensamiento. Los sentidos son la herramienta que le permiten identificar a la protagonista la espacialidad; el cuerpo es la vía inicial de conocimiento. La narración de “Subasta” está escrita en primera persona, por lo que el lector sabe, de viva voz, lo que la narradora vive y experimenta tanto en los recuerdos, como con el presente. El cuerpo es la vía de conocimiento, pues es la piedra angular del pasado y el presente, a la niña y a la mujer adulta, ambas en entornos llenos de miseria y violencia.

En este sentido, la primicia de “Subasta” es una apelación inmediata a lo sensorial. El tópico de lo corpóreo está presente en la literatura de María Fernanda Ampuero, por lo que es indispensable evocar el concepto del cuerpo en la terminología de Jean Luc-Nancy (2003) y de Hélène Cixous (1995).

En *Pelea de gallos* (2018) el cuerpo no solo es algo que se expone, sino que es lo vívido, tal como lo asevera Jean Luc-Nancy en su texto *Corpus*: “no tenemos un cuerpo, sino que somos un cuerpo” (2003: 55). De este modo, el texto de Ampuero representa las sensaciones de la protagonista, tal como si la palabra se convirtiera en vía de expresión del cuerpo; es una escritura que no solo habla del cuerpo, sino que se genera desde los límites de la violencia corpórea.

La protagonista, desde la infancia, se enfrenta al entorno con su corporeidad: cuerpo a cuerpo. Es su manera de *ser* frente a lo violento; ella ha crecido entre hombres, machos que emanan violencia y gallos que pelean hasta la muerte; la norma ha sido convivir con cuerpos desmembrados que ella puede tocar, oler y sentir:

Después ya no lloraba al ver las tripas calientes del gallo perdedor mezclándose con el polvo. Yo era quien recogía esa bola de plumas y vísceras y la llevaba al contenedor de la basura. Yo les decía: adiós gallito, sé feliz en el cielo donde hay miles de gusanos y campo y maíz y familias que aman a los gallitos (Ampuero, 2018: 11).

La voz narrativa establece una forma de cercanía y normalización de la violencia aun cuando esa primera experiencia la vive a partir de la inocencia; por ejemplo, cuenta cómo recoge los restos del gallo y, a pesar de ser solo tripas, le desea un buen viaje al cielo. Además, es necesario subrayar la importancia de su cuerpo en la vida cotidiana, ella percibe lo que pasa en las galleras gracias a los sentidos, en particular el tacto, pues su corporalidad conoce otras

formas corpóreas, en este caso los cadáveres de los gallos. De este modo, el cuerpo es un *todo* que se compone de diversas partes, sobre esto Nancy describe:

Corpus: un cuerpo es una colección de piezas, de pedazos, de miembros, de zonas, de estados, de funciones. Cabezas, manos y cartílagos, quemaduras suavidades, chorros, sueño, digestión, horripilación, excitación, respirar, digerir, reproducirse, recuperarse, saliva, sinovia, torsiones, calambres y lunares. Es una colección de colecciones, corpus *corporum*, cuya unidad sigue siendo una pregunta para ella misma (Nancy, 2007: 23).

Nancy define al corpus como una unidad hecha de diferentes elementos, un todo paradójico que está en los límites de la dicha y lo funesto, tal como la protagonista del cuento que está entre la inocencia y la barbarie. En la narración se juntan las cabezas de gallos con la naturalidad para formar un *corpus*. El cuerpo es la representación fragmentada de la vida. Los pedazos que deja la violencia se unen para formar una zona iracunda.

De este modo, la inocencia también arropa comportamientos que violentan no solo a los gallos, sino también a la niña, ya que agrega: “De camino, siempre algún señor gallero me daba un caramelo o una moneda por tocarme o besarme o tocarlo y besarlo. Tenía miedo de que, si se lo decía a papá, volviera a llamarme mujercita” (Ampuero, 2018: 11). La chica se encuentra inmersa en un ambiente que normaliza la violencia, ahí puede degustar un caramelo, pero a cambio de la sexualización y exhibición de su cuerpo. Al mismo tiempo, coincide con un ambiente tradicional masculino en el que se ve obligada a adaptarse y a sobrevivir, pues ser una *mujercita* es sinónimo de debilidad.

La narración de la protagonista también es una manera de enunciar que la violencia parecer ser la norma. Vittorio Bufacchi establece que las narraciones en primera persona son, de manera particular, útiles en la teoría feminista y retoma lo que menciona Brison:

Los teóricos que han trabajado la voz personal reconocen sin excepción una característica fundamental de la teoría feminista, la cual consiste en asumir seriamente la experiencia de las mujeres [...] Precisamos contar nuestras historias, asegurarnos de escuchar las de los demás, especialmente cuando no son la misma que la nuestra (Brison, 2002: 28)

La experiencia de la protagonista proviene de la posibilidad de enunciar la violencia, pues la palabra también es una forma de transgredir el silencio que perpetua la agresión. Asimismo, el cuerpo se complementa con la escritura, ya que la violencia se experimenta con los sentidos y se enuncia con la narración. La relación del cuerpo con la escritura es un vínculo que se encuentra latente en el texto de Ampuero, sobre todo al centrarse en el borde de ésta, tal como lo afirma Nancy:

La escritura tiene su lugar en el límite [...]. A la escritura le corresponde sólo tocar al cuerpo con lo incorpóreo del sentido y de convertir, entonces, lo incorpóreo en tocante y el sentido en un toque [...]. La escritura llega a los cuerpos según el límite absoluto que separa el sentido de ella, de la piel y los nervios de ellos. Nada pasa, y es exactamente allí que se toca (2003: 13).

Con ello se plantea a la escritura como una posibilidad para experimentar con el cuerpo. De esa forma la protagonista inicia el relato en presente e intercala sus recuerdos: “En algún lado hay gallos” (Ampuero, 2018: 11), la primera línea del cuento hace un guiño a la precepción sensorial que se mantendrá a lo largo del texto con la repetición, pues sin poder ver y únicamente con el ambiente identifica una estancia pútrida, hosca, lóbrega y lo refuerza en líneas más adelante dice:

Aquí, de rodillas, con la cabeza gacha y cubierta con un trapo inmundo, me concentro en escuchar a los gallos, cuántos son, si están en jaula o en corral. Papá era gallero y, como no tenía con quien dejarme, me llevaba a las peleas (Ampuero, 2018: 11).

El cuento une la narración de la escritura con la posibilidad de tocar el mundo, tanto en el pasado como en el presente, pues el cuerpo se convierte en un vínculo de conexión entre lo externo y la protagonista como afirman Deleuze y Guattari al decir que: “En él dormimos, velamos, combatimos, vencemos y somos vencidos, buscamos nuestro sitio, conocemos nuestras dichas más inauditas y nuestras más fabulosas caídas, penetramos y somos penetrados, amamos” (2004: 156).

Entonces, si retomamos la idea de Nancy (2007) sobre el cuerpo compuesto por varios elementos, en la narración se unen al cuerpo con el conocimiento del mundo y con su transformación en víctima y, al mismo tiempo, en un arma, semejante a lo que plantea Nancy:

Soy la enfermedad y la medicina, soy la célula cancerosa y el órgano trasplantado, soy los agentes inmunodepresores y sus paliativos, soy los ganchos de hilo de acero que me sostienen el esternón y soy ese sitio de inyección cosido permanentemente bajo la clavícula, así como ya era, por otra parte, esos clavos en la cadera y esa placa en la ingle (2007, 13).

El concepto de lo corpóreo es fundamental para el lector de “Subasta”, pues con él se establece una relación entre el mundo real y el ficticio al contrastar el lenguaje violento de la narración y las sensaciones inmersivas en la que se vive la violencia. Aspecto que se abordará en el siguiente apartado.

Cuerpos anormales, monstruosos y violentados

El cuerpo es un pilar necesario para la percepción de la protagonista de “Subasta”, ya que en éste residen los sentidos que le dan voz a la protagonista y también es donde radica la violencia. Cuestión que se refleja en la tesis: *Cuerpo, imagen y violencia en Jean Luc-Nancy*, en la que se menciona que: “La verdad solo puede ser verdad cuando está cargada de su propia violencia” (Acevedo, 2015: 96), de la que se entiende que la verdad de la protagonista reside en lo corpóreo. Si bien la percepción de la protagonista se realiza en mayor medida por el olfato, también con el cuerpo se aprecia y vive la intimidación.

En el artículo “Dos conceptos de violencia”, Vittorio Bufacchi (2005) menciona que la palabra proviene del latín *violentus*, donde *vis* significa fuerza y *olentus*, abundante, por lo que se entiende como un acto de fuerza, específicamente humano, dirigido hacia otro de manera deliberada e intencional. Regresar a la etimología de la palabra permite demarcar lo agresivo en el cuento de la escritora ecuatoriana, ya que en un primer momento la violencia parece estar en manos de los *otros* y posteriormente en la protagonista cuando transgrede con su cuerpo para salvarse. De esta manera, la violencia será un cúmulo de fuerzas que se recibe, pero también es necesario interiorizarla para sobrevivir.

En el apartado anterior, se mencionó la experiencia de la niña con los galleros, hombres que le dan caramelos a cambio de acariciarla y besarla o viceversa. En ese primer instante, los *otros* la violentan, ejercen una fuerza que la afecta, pero líneas después ella describe cómo encuentra una solución contra los galleros y narra:

Una noche, a un gallo le explotó la barriga mientras lo llevaba en mis brazos como a una muñeca y descubrí que a esos señores tan machos que gritaban y azuzaban para que un gallo abriera en canal a otro, les daba asco la caca y la sangre y las vísceras del gallo muerto, Así que me llenaba las manos, las rodillas y la cara con esa mezcla y ya no me jodían con besos ni pendejadas.

Le decían a mi papá:

Tu hija es una monstrea (Ampuero, 2018: 12).

La violencia se transforma en el límite de lo fétido de la vida. Lo podrido, lo hediondo es un arma que trastoca a los galleros, pues su virilidad se ve mermada frente a la sangre y las vísceras del ave muerta. La niña convierte a la anomalía en un estandarte para no quebrantarse, y al mismo tiempo la usa para hacer frente a los abusos que recibe, ya que ser monstrea es la armadura que le permite sobrevivir. La belleza y lo femenino son rasgos de

vulnerabilidad; en cambio la violencia es la clave de la comunicación. De este modo la protagonista describe:

El olor dentro de una gallera es asqueroso. A veces me quedaba dormida en una esquina, debajo de las graderías y despertaba con algún hombre de esos mirándome la ropa interior por debajo del uniforme del colegio. Por eso antes de quedarme dormida me metía la cabeza de un gallo en medio de las piernas. Una o muchas. Un cinturón de cabezas de gallitos. Levantar una falda y encontrarse cabecitas arrancadas tampoco gustaba a los machos (Ampuero, 2018: 12).

La protagonista conoce el olor pestilente de la gallera, pues para ella es el espacio en el que creció, por lo que el aroma le recuerda a su infancia; los sentidos y la memoria se conjuntan para describir el espacio violento en el que se encuentra. El contexto rompe la inocencia de la niña. La norma de la gallera se convierte en la ley darwinista en la que solo sobrevive el más apto o fuerte. Ella se adapta, se atavía de muerte para confrontar a sus agresores. Usa las cabezas de gallos y sus cuerpos mutilados como una metáfora de la mujer que peleará para poder sobrevivir; la protagonista es un gallo más y el mundo es la gallera.

Los galleros la nombran monstrua porque no se apega a la normatividad femenina. El mundo de esos hombres se rige por la idea de que lo que es *feo* no es aceptable. Sin embargo, para ella es una forma de transformar lo horrible en su defensa. En el mundo clásico, lo feo era aquello que no servía como ejemplo, Platón lo menciona en la *República* cuando dice que

[...] la falta de gracia, de ritmo y de armonía se hermanan con el lenguaje grosero y con el mal carácter, en tanto que las cualidades contrarias se hermanan con el carácter opuesto, que es bueno y sabio, y al cual representan (1998: 401).

Umberto Eco lo aborda de manera diferente en *Historia de la fealdad*, ya que dice que no porque la civilización griega excluyera a lo innoble, dejaba de tener sus propias muestras del horror y de crueldad, pues

Saturno devora a sus hijos; Medea mata a los suyos para vengarse del marido infiel; Tántalo cuece a su hijo Pélope y se lo ofrece en un banquete a los dioses para probar su perspicacia; Agamenón no duda en sacrificar a su hija Ifigenia para aplacar la ira de los dioses [...] (Eco, 2007, 34).

A esta lista de seres demoniacos y aberrantes podría incluirse la protagonista de “Subasta”, aquella que aceptará la violencia o la brutalidad, de manera cruda, como su única opción.

Así como los personajes de las tragedias griegas eran el resultado de sus pasiones, las cuales no están alejadas de los paroxismos humanos, donde

La pasión humana [...] significa una forma de *hybris* en la que, si bien hay una pérdida del dominio sobre sí mismo, también constituye un espacio en el que se recoge, como un todo, una plenitud de sentido, aunque ciertamente, como lo muestran los trágicos griegos, esa plenitud sobrepasa absolutamente la dimensión humana (Ochoa, 2008: 11).

Es decir, en la Antigüedad los cánones de belleza no son puros, pues hay una relación de lo sublime con el frenesí, así como el reconocimiento de aspectos oscuros en las pasiones humanas. Hay una necesidad de exceso, que como en el cuento de Ampuero, expone una condición terriblemente humana que no puede matizarse, sino más bien se cuenta para exponer las atrocidades del mundo.

En la Edad Media, lo feo se relacionaba con lo monstruoso y además con lo demoníaco. El pensamiento medieval instaba a las nociones de religiosidad; se decía que lo bello era cercano a dios, mientras que lo perverso y lo monstruoso se asumía en lo próximo al inframundo, es así que *La divina comedia* de Dante Alighieri, publicada en el año 1337, por ejemplo, representa dos mundos a través de la metáfora del cielo y del infierno: el de lo bueno y el de lo malo. En otras palabras, es la división de lo bello y lo feo, los pecadores se encuentran en medio de atrocidades y seres inhumanos, mientras que los dignos del paraíso son aptos para disfrutar de una belleza magistral.

Durante la Época Medieval y parte del Renacimiento, si bien se pueden encontrar obras donde se expone directamente la belleza como algo ligado a lo celestial, también existen otras como *Gargantúa y Pantagruel*, de François Rabelais, donde la figura de lo grotesco ya no se asocia necesariamente con lo malvado y marginal, sino que los protagonistas son la representación de una nueva estética, es decir:

[Lo grotesco] ilumina la osadía inventiva, permite asociar elementos heterogéneos, aproximar lo que está lejano, ayuda a librarse de ideas convencionales sobre el mundo, y de elementos banales y habituales; permite mirar con nuevos ojos el universo, comprender hasta qué punto lo existente es relativo, y, en consecuencia, permite comprender la posibilidad de un orden distinto del mundo (Bajtín, 1987:37).

Gargantúa y Pantagruel permite concebir una manera diferente de ver a los personajes, ya que estos no siempre tienen que ser buenos y esforzados, sino que además los cuerpos son antiestéticos.

En siglos posteriores, el Romanticismo comienza a manifestar la inclusión de seres oscuros en los textos literarios; Baudelaire, por ejemplo, les da voz y los transforma. Asimismo, los románticos afianzan la idea de que se puede hallar belleza independientemente del espacio,

ser o corporeidad desde el origen. Los poetas rompen los cánones para dedicarle versos a la carroña, a la muerte, o la melancolía.

Las diversas cosmovisiones, así como los estándares establecidos para cada tiempo y momento han configurado la dicotomía entre lo feo y lo bello. Eco señala que la aceptación de lo feo se ha expandido, pues en la actualidad se puede hablar de “Monstruos tal vez feos, pero extraordinariamente encantadores” (2007: 423).

Lo grotesco —en el caso del personaje femenino de “Subasta”— es un modo de vida. La falda de *cabecitas de gallo* es fea a ojos de otros, pero para ella es la embestidura que porta para convertirse en *monstrua*. En el texto de Ampuero, al igual que en la definición de Bajtín, lo grotesco y la fealdad generan un nuevo orden de entendimiento del mundo. El encanto de estos seres llenos de aparente fealdad radica en su fuerza para luchar contra la violencia de un mundo que de igual modo se muestra indolente ante la protagonista; la monstrua que violenta, transgrede y que, además, en el horror da justicia al mundo.

La violencia está implícita en el contexto de la protagonista. Pareciera que la rabia se representa como virus, es como si lo furibundo se contagiara y exigiera a sus habitantes vivir y convivir con ella. Cuando mujer narra el presente, reconoce que el lugar en el que se encuentra alude —mediante los sonidos y los olores a su pasado— al olor a estiércol, vino y hombres, lo que la alerta. El ambiente no solo se sabe violento, sino que se respira la cólera, la rabia compartida que se extiende y aumenta en ese espectáculo doloso: la subasta de los secuestrados.

La violencia se agudiza, no solo en ella, sino en el colectivo de víctimas y victimarios, agresores y agredidos, seres cautivos viven el miedo, así como la incertidumbre de no conocer ante qué acto se encuentran y sobre todo a manos de quién, todos intimidados por un hombre que arguye desde el inicio: “A ver, nos vamos tranquilizando, que el primer *hijueputa* que haga un solo ruido le meto un tiro en la cabeza [...] Siento su panza contra mi cabeza y luego el cañón de la pistola. No, no bromea” (Ampuero, 2018: 13).

En el lugar también se percibe el terror de la cosificación del cuerpo. En la fila de las víctimas, uno de ellos describe:

Se llaman subastas. Los taxistas eligen pasajeros que creen que pueden servir para que den buena plata por ellos y para eso los secuestran. Luego los compradores vienen y pujan por sus preferidos o preferidas. Se los llevan. Se quedan con sus cosas, los obligan a robar, a abrirles sus casas, a darles sus números de tarjeta de crédito. Y a las mujeres. A las mujeres.

—¿Qué?—le digo

Escucha que soy mujer. Se queda callado. (Ampuero, 2018: 14)

El nombre de cuento alude a una venta en la que la dinámica es *ofrecer* objetos al mejor postor, pero en el texto de Ampuero, el lucro es con seres humanos, por lo tanto, es un acto de deshumanización y de cosificación. El cuerpo de las víctimas se ofrece como cualquier objeto, y según sean sus condiciones, se determina su costo. Además, la vendimia se convierte en todo un espectáculo, una especie de circo que expone especies para el entretenimiento:

Bueno, señores, señoras, queda abierta la subasta de esta noche. Bien bonitos, bien portaditos, se me van a poner aquí. Más acá mi reina. Eeso. Sin miedo, mami, que no muerdo. Así me gusta. Para que estos caballeros elijan a cuál de ustedes se van a llevar. Las reglas, caballeros, las de siempre: más plata se lleva la mejor prenda (Ampuero, 2018: 15).

El hombre inicia la subasta, con una breve presentación expone los cuerpos de las personas cautivas y coloca las reglas, tal como cualquier venta, por lo que la narradora agrega: “El gordo nos va presentando como si dirigiera un programa de televisión. No podemos verlos, pero sabemos que hay ladrones mirándonos, eligiéndonos. Y violadores. Seguro hay violadores. Y asesinos. Tal vez hay asesinos. O algo peor” (Ampuero, 2018: 15). Con el comienzo de la venta también principia el espectáculo en el que se ve que los victimarios pueden ser los más despiadados y sangrientos, como lo imagina la protagonista: la violencia está en el aire para envolver la pasarela tanto de atormentados, como de verdugos.

En ese sentido, la fuerza que se manifiesta en el lugar de la subasta es de carácter destructivo y totalmente cosificado. Bufacchi retoma algunos conceptos de Dewey al argumentar que la violencia es una fuerza que se emplea a modo de desgaste, pues:

[...] la energía se convierte en violencia cuando ésta anula o frustra sus propósitos [...] Cuando la dinamita explota seres humanos en lugar de rocas, cuando su resultado es desperdicio en lugar de producción, destrucción en lugar de construcción, no la llamamos energía o poder, sino violencia (Bufacchi, 2005: 16).

Para el autor, la fuerza y la violencia no son sinónimos, pues no toda la fuerza que se realiza debe ser necesariamente insurrecta, así como no todos los actos de violencia requieren el uso de fuerza, pero cuando la fuerza destruye y daña, ésta se convierte en un total acto de violencia, tal como los hechos que acontecen en el cuento de la escritora guayaquil.

Bufacchi complementa la conceptualización de la violencia, a partir de la terminología de otros autores, y establece que hay dos tipos, por un lado, la instrumental y por otro la absoluta. La primera busca el incremento de riquezas por medio de colonizaciones, guerras, saqueos, asaltos; la segunda se identifica porque su finalidad está en sí misma, aunque sí pueda ser premeditada, no tiene ningún otro objetivo más que el

agredir, por lo tanto, es crueldad pura, hay un disfrute casi orgiástico en el que reprime, pues es un acto de supremacía.

En “Subasta” están presentes los dos tipos, por un lado, hay una retribución con la venta de las personas que están subastando, dicho de otro modo, es una colonización del otro, lo que refiere a la violencia instrumentista. También hay violencia absoluta en el presentador y en los espectadores ante cada subastado.

El primero en ser vendido es un joven llamado Ricardo, que vive en una zona urbanizada, que trae consigo una billetera con tarjetas de crédito, del que además se sabe, vive, según el hombre gordo: “Allá donde no podemos ni asomarnos los pobres. Allá vive el amigo Riqui. Si le puedo decir Riqui, ¿no? Como Riqui Ricón” (Ampuero, 2018: 16). El ejercicio de poder en la venta de Ricardo es el ejemplo de la violencia absoluta, ya que no solo es la venta del hombre, sino también el goce de tener poder sobre alguien que en la vida cotidiana tiene una categoría que le permite ejercer el control sobre otros. Al final el costo del hombre es de cinco mil.

Después vende a una mujer, Nancy, que está llena de miedo; la protagonista escucha todo lo que dicen de ella y narra lo que imagina por medio de la descripción del presentador, por lo que afirma:

[...] una chica que habla con un hilito de voz, el gordo la toca. Lo sé porque dice miren qué tetas, qué ricas, qué paraditas, qué pezoncitos y se sorbe la baba y esas cosas no se dicen sin tocar y, además que le impide tocar, quién [...] A Nancy el gordo la desnuda. Escuchamos que abre su cinturón y que abre los botones y que le arranca la ropa interior, aunque ella dice por favor tantas veces y con tanto miedo que todos mojamos nuestros trapos inmundos con lágrimas (Ampuero, 2018: 16).

La venta de Nancy es una apelación a la euforia colectiva y la coacción en mayor grado que con Ricardo, pues hay una violación explícita para el deleite de los espectadores y que el presentador justifica como un control de calidad. La carne de Nancy no solo es expuesta, sino también infringida a vista de todos. Sin embargo, la narradora argumenta lo siguiente: “Debe ser hermosa porque ofrecen, de inmediato, dos mil, tres, tres quinientos. Venden a Nancy en tres quinientos. El sexo es más barato que la plata” (Ampuero, 2018: 17). A diferencia de Ricardo, a Nancy la venden por menos dinero, es por eso por lo que la voz narrativa asegura que el sexo es más barato, aunque la denigración sea mayor.

La mirada está puesta en los cuerpos, la mercancía, y en el divertimento que resulta la transgresión y crueldad; a mayor demerito del cuerpo, más grande es la euforia de los espectadores. El público está ávido de los cuerpos dolientes y la narradora, expectante de los otros. Este punto es interesante en la venta de Nancy, pues el hombre gordo dice: “Y el

afortunado que se lleva este culito rico es el caballero de anillo de oro y crucifijo” (Ampuero, 2018: 17), en donde se representa a los compradores como una crítica a las instituciones; por ejemplo, el crucifijo representa a la iglesia, organización que no queda exenta, a pesar de sus preceptos, de la violencia y de la corrupción.

Uno a uno los va vendiendo, la penúltima venta que describe es la del hijo de un empresario, es por el que más pagan, tal como dice:

La puja empieza en cinco mil. Sube hasta diez, quince mil. Se para en veinte. Alguien con quien nadie se quiere meter ha ofrecido los veinte. Una voz nueva. Ha venido solo para esto. No estaba para perder tiempo en pendejadas (Ampuero, 2018: 17).

La subasta es como el carnaval de máscaras de Venecia. Hombres, mujeres e infantes se reúnen en un mismo sitio en el que los estratos sociales se difuminan aparentemente. La venta en los ojos solo permite escuchar datos de sus agresores, ahí todos conviven en torno a la vendimia; las clases sociales funcionan como un rango que le da jerarquía al cuerpo, pero que, al fin y al cabo, se venderá. La venta puede extenderse, tomar una buena oferta y quizá revender mediante el montaje de un secuestro, obtener el doble por lucrar con un ser humano, ejercer el poder para denigrar y violentar los cuerpos.

El cuerpo cobra una valía conforme a la utilidad que le dé el *otro*, puede ser sexo o dinero, con lo corpóreo como una moneda de cambio. De manera contraria, el momento de la venta de la protagonista llega con un giro narrativo, ya que ella muestra al cuerpo como una herramienta de transgresión y sobrevivencia, tal como se describirá en el siguiente apartado.

Cuerpos violentos, cuerpos que gritan

El cuerpo es la vía de conocimiento de cada uno de los integrantes de la subasta. Tanto los que son vendidos, como los espectadores conocen al *otro* a través de la carne y de los sentidos. La diégesis de la presentación es a través de las reflexiones y pensamientos de la protagonista.

Después de vender al empresario, de manera inmediata sigue ella, y dice: “Cuando me toca a mí, pienso en los gallos. Cierro los ojos y abro mis esfínteres. Es lo más importante que haré en mi vida, así que lo haré bien” (Ampuero, 2018: 17). En este santiamén se unen el pasado y el presente. La infancia y su vida adulta se representan en los gallos, una vez más usa la bestialidad para sobrevivir. Es un acto decisivo —que no puede ser sino mediante la violencia que ha estado a lo largo de su vida— por el que se salvará. Ella decide que la habite la animalidad hasta convertirse en monstrea:

Me baño las piernas, los pies, el suelo. Estoy en el centro de una sala, rodeada por delincuentes, exhibida ante ellos como una res y como una res vacío mi vientre. Como puedo, froto una pierna contra la otra, adopto la posición de una muñeca destripada. Grito como una loca. Agito la cabeza, mascullo obscenidades, palabras inventadas [...] (Ampuero, 2018: 17).

Lo grotesco se hace presente. La monstrea vuelve sin miedo para transgredir el orden establecido en la subasta. La mujer no tiene miedo y gracias a eso puede violentar a sus observadores, tal como lo hacía de niña. Su fétido olor es su arma y su animalidad es el grito que se manifiesta en contra de los voyeristas. Ese acto aberrante también es de liberación.

La representación de la crisis en la escritura del relato, tal como dice Hélène Cixous, es una manifestación del cuerpo, pues:

En cierto modo la escritura femenina no deja de hacer repercutir el desgarramiento que para la mujer es la conquista de la palabra [...] conquista que se realiza como un desgarramiento, un vuelo vertiginoso y un lanzamiento de sí, una inmersión (Cixous, 1995: 55).

El acto de la protagonista es la expresión de su cuerpo con el objetivo de liberarse, se desgarrar y lleva su cuerpo al límite para incomodar y así trasgredir al *otro*. De igual manera, Cixous menciona que lo femenino es un exceso que sirve para desestructurar los binarismos del pensamiento occidental y para ejemplificar su teoría recurre a la figura de Medusa para describir la subversión de la escritura. En la mitología griega, Medusa era una de las tres gorgonas y la única mortal. Tal era su belleza que Poseidón abusa de ella en el templo de Atenea. La diosa, encolerizada y celosa, envía al Perseo a matar a la gorgona a modo de venganza. En esta persecución, la risa de Medusa es inquebrantable e inextinguible, incluso después de que el héroe y semidiós le cortara la cabeza, ella continúa sonriendo. Es así como Cixous ve en Medusa el mismo poder que el de la escritura femenina, pues estos textos corrompen y cuestiona los convencionalismos, así como el sistema falocéntrico en el que está inserta. La escritura transgrede, corrompe y grita su propio discurso, al igual que sucede con la protagonista de “Subasta” quien, por medio de la risa, puede convertirse en un ser que petrifica porque su fortaleza está en la misma transgresión. El grito es el *hybris* de la personaje, no como un vicio de carácter, sino un medio para la protección.

El símbolo de Medusa representa el imperio de lo propio; la risa de Medusa no se puede quebrantar ni coartar. Incluso tras la violencia que ejerce Perseo contra ella, la Gorgona continúa sonriendo. Cixous resalta este episodio cuando dice: “Para ver a la Medusa de frente basta con mirarla: y no es mortal. Es hermosa y ríe” (Cixous, 1995: 21). Medusa no muere. Permanece gracias a su risa. De manera irónica, su expresión es la vía al nuevo mundo en el que hay una perpetuidad a pesar a la decapitación.

Medusa es la mujer subversiva que se desborda en el exceso. Su grito es la necesidad de romper con lo establecido para asumir un *yo*. En este caso, el mito es símbolo de la ruptura y de perpetuidad. No hay silencio, sino exuberancia a través del grito. La protagonista de “Subasta” grita igual que la Gorgona para sobrevivir en ese mundo iracundo y colérico. Para la narradora, la consecuencia de exponerse no es la muerte:

En cambio, me revienta la boca de un manazo, me parto la lengua de un mordisco. La sangre empieza a caer por mi pecho, a bajar por mi estómago, a mezclarse con la mierda y la orina. Empiezo a reír enajenada, a reír, a reír, a reír (Ampuero, 2018: 18).

La risa es el gesto de venganza ante la violencia y muestra de locura.

Ningún espectador ofrecer una moneda por *la monstrua*. Lo diferente es rechazado porque no obtendrán ningún beneficio. El sexo no es atractivo en un cuerpo pestilente, tampoco hay un poder monetario que vengan enfundado en tarjetas de crédito, así que nadie ofrece nada, ni una mínima cantidad. El final es su libertad: “Me tiran a un patio. Me bañan con una manguera de lavar carros y luego me suben a un carro que me deja mojada, descalza, aturdida, en la Vía Perimetral” (Ampuero, 2018: 18). Lo que muestra la última parte del cuento es una explosión de la violencia, ya que a pesar de que no se obtienen un provecho de la mujer, siguen tratándola desde la objetivación, dejándola a deriva en la carretera.

El cuerpo grita por medio de la manifestación de violencia explícita. Se desborda. La pelea de gallos ha terminado y a pesar del daño que se ha cometido en la integridad de la persona, ha salido triunfante, pero ¿será esta la última vez que tenga que usar su cuerpo para violentar y sobrevivir o la carretera marca el inicio de otra pelea?, pues el mundo es violento.

Conclusiones

“Subasta” es un cuento que expone, de una manera cruda, la realidad la vida cotidiana en Latinoamérica, aunque también puede adaptarse a cualquier lugar en el mundo, ya que ejemplifica las relaciones de poder y los abusos que se cometen en torno a los vínculos entre víctimas y victimarios. El texto utiliza la figura del cuerpo para subrayar la deshumanización que existe en el ser humano, el cual es capaz de denigrar, violar y violentar para obtener un beneficio de cualquier índole.

La violencia se manifiesta por medio de las transgresiones que se realizan en el cuerpo a través de los abusos al *otro*. La representación de *la monstrua* es un grito subversivo y necesario para resistirse a los espacios violentos que llenan de desgracia al personaje. Ella toma la rabia del exterior, la interioriza y finalmente la vomita. Violencia en defensa propia.

Su lado iracundo sale a flote cuando es necesario, pues, de manera fatalista, no hay más opciones que las que el contexto le ofrezca para sobrevivir.

El cuento de María Fernanda Ampuero le muestra al lector diferentes situaciones violentas al punto de establecer una relación directa entre el texto y el lector, quien también se convierte en un espectador de la subasta. Este aspecto permite reflexionar y vivir la experiencia con cada sensación que describe la protagonista a lo largo de la narración. La inversión de *mujer a gallo de pelea* es una posibilidad para sobrevivir. La animalidad ya no es un fenómeno aberrante, sino un mecanismo de defensa contra lo violento. El cuerpo debe transformarse, fragmentarse y unirse para violentar y así sobrevivir.

Referencias

- Acevedo Ortega, S. (2015). *Cuerpo, imagen y violencia en Jean Luc-Nancy*. Tesis de licenciatura, México: UNAM,
<https://ru.dgb.unam.mx/bitstream/20.500.14330/TES01000737657/3/0737657.pdf>
- Ampuero, M.F. (2018). *Pelea de gallos*, Madrid: Páginas de espuma.
- Bajtín, M. (1987). *La cultura popular en la Edad media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid: Alianza
- Brison. S.J (2002). *Aftermath: Violence and the Remaking of the Self*, Princeton, N. J. Princeton University Press.
- Bufacchi, V. (2005). "Dos conceptos de violencia" [Trad. Sánchez Sánchez, M. y E. Y. Baez Gil]. En Aguirre. A y A. Nochebuena (comp.) *Estudios para la No-Violencia I. Pensar la fragilidad Humana, la condolencia y el espacio común* (pp. 11- 30). México: Afínita Editorial.
- Bufacchi, V. (2017). "Conocer la violencia: Testimonio, confianza y verdad", [Traducción Aguirre, A.]. En Aguirre Moreno, A. (comp.) *Estudios para la No-Violencia 2. Pensar las espacialidades, el daño y el testimonio* (pp. 129-143). México: 3 Norte Editorial / Afínita Editorial.
<https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Libros%20electr%C3%B3nicos/Estudios%20de%20G%C3%A9nero%20y%20Violencia/EstudiosParalanoviolencia22.pdf>
- Cixous, H. (1995). *La risa de la medusa*. España: Anthropos.
- Deleuze G. y F. Guattari. (2004). *Mil mesetas*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Eco, U. (2007). *Historia de la fealdad*, Barcelona: Lumen.

Ochoa Disselkoen, H. R. (2008). "Pasión y tragedia". *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica* [en línea], vol. XLVI. núm. 117/118, enero-agosto, Costa Rica, UCR. Pp. 11-18. Recuperado el 20 de septiembre de 2024, de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/download/7388/7059/10087>

Platón, (1998). *República*. Madrid: Gredos.

Nancy, J. L. (2003). *Corpus* [Trad. Bulnes. P.]. Madrid: Arena Libros.

Nancy, J. L. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo* [Trad. Alvaro, D.]. Buenos Aires: Ediciones LeCebra.

Nancy, J.L. (2007). *El intruso*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.

Yessica Berenice López Moreno: Docente de la Universidad Autónoma del Estado de México. Maestra en Estudios Literarios con líneas de investigación como literatura femenina, literatura escrita por mujeres y cuerpo y literatura.

La violencia del discurso metafísico y la expulsión de la literatura

Violence of metaphysical discourse and the expulsion from literature

Pablo Lazo Briones*

Resumen: El argumento central de este artículo consiste en exponer la tensión entre el poder del discurso metafísico sobre la literatura, además de la capacidad del lenguaje metafórico y simbólico de ésta última para escapar de esta pretensión de autoridad. Siguiendo principalmente las apuestas de F. Nietzsche, G. Vattimo y M. Foucault, se propone que la metafísica implementa una persistencia sutil de la fuerza del discurso como estrategia, a la que la literatura responde siempre con la creación libre de diversos sentidos de escritura.

Palabras clave: Metafísica, poder, discurso, literatura, diferencia.

Abstract: *Lorem The central argument of this article is to expose the tension between the power of metaphysical discourse over literature, and the capacity of the latter's metaphorical and symbolic language to escape this claim to authority. Following mainly F. Nietzsche, G. Vattimo and M. Foucault, it is proposed that metaphysics implements a subtle persistence of the power of discourse as a strategy, to which literature always responds with the free creation of diverse senses of writing*

Keywords: *Metaphysics, power, discourse, literature, difference*

*Universidad Iberoamericana, Departamento de Filosofía, México, pablolazobriones@gmail.com

RECEPCIÓN: 21/10/2024

ACEPTACIÓN: 06/01/2025

Violencia e insistencia del poder discursivo

Cuando los argumentos se agotan, comienza la fuerza. Los modos más seguros de llegar a un agotado límite de palabras son variados pero reconocibles fácilmente: la violencia, la comunicación indiferente, la displicencia ignorante, el afán de control y el desprecio por lo distinto al que no se pueda someter.

Estos elementos no son ajenos al fenómeno lingüístico ni a la producción de textos, pues, el control de las variantes ayuda a instrumentalizarlos, hacerlos rentables y sistematizar su permanencia. Muchas veces el nombre del texto —su reconocimiento de pertenencia a algún género, escuela, tradición, etc.— se obtiene de mecanismos de legitimación generados y sostenidos en una forzosidad persistente: violencia pura del discurso.

No se trata simplemente de la intensidad de la fuerza aplicada o de la brutalidad momentánea —muy en la tonalidad que Maquiavelo recomendaba como necesaria para el buen gobierno—, sino de la terquedad inteligente y persecutoria que abre la brecha en, cada vez más, extensas áreas geográficas y prolongados períodos.

En este artículo se probará que existe una relación entre la crítica y la creatividad en algunos filósofos que compartieron una misma inspiración combativa. Por ejemplo, la postura crítica de F. Nietzsche y su desconfianza ante toda filosofía dogmática metafísica; la genealógica de Michel Foucault y su escape de todo aspecto punitivo social; la hermenéutica del *pensamiento débil* de Gianni Vattimo; y la deconstrucción metafísica de Jacques Derrida. Los cuatro coinciden en que cuando el pensamiento se cierra sobre sí mismo, este se desarma en un movimiento identitario y sustancialista que desatiende la diferencia de los fenómenos. Tal posición blindada del pensamiento puede identificarse con una *praxis* constante de censura y persecución.

Los mecanismos históricos de censura y persecución de la expresión hablan de la *persistencia de la fuerza* que oprime, margina o anula todo tipo de textos. En toda la historia de la humanidad hay muchos casos de intolerancia que llegan al cinismo; por ejemplo, en el medievo se prohibió eclesiásticamente el libro cátaró titulado *El interrogatorio de Juan* por considerarse como un ejemplo abominable de herejía, rico en imágenes apocalípticas y sexuales. Incluso hubo casos regionales de la Nueva España en los que censuraron una gran cantidad de textos profanos, junto con litografías, pinturas y cánticos por ser *poco piadosos*. En ambos casos hablamos de regímenes en los que el poder persistió y se desarrolló en

sistemas teocéntricos infalibles e incuestionables por un largo tiempo y una enorme extensión territorial.

La eficacia de tales puntos —enfocados a una mirada exterior y violentas hasta los extremos de la monstruosidad más refinada— es lo que llamaré en adelante la *persistencia clínica de la fuerza* sobre los textos. Esto con el propósito de enfatizar los casos en los que los argumentos que giran alrededor del texto (periodístico, académico, de divulgación, literario y filosófico) se agotan y dejan de operar como puentes de comunicación con su entorno o pierden, por así decirlo, su capacidad de figurar como personajes admitidos y funcionales en el gran teatro social.

La *persistencia clínica de la fuerza* se puede encontrar en la represión a autores por medio de sus obras: por ejemplo, operó con éxito en Oscar Wilde cuando la sociedad burguesa de Inglaterra se escandalizó, hipócritamente, con su vida sexual, y algunos de sus textos fueron violentamente marginados. En Franz Kafka con la prohibición brutal y sin sentido de sus textos en la década de los sesenta en Checoslovaquia¹; en este caso, el argumento no fue sexual, sino político: los textos fueron calificados de “contrarrevolucionarios” y, en un gesto paradójicamente retro-revolucionario, fueron extirpados de librerías y bibliotecas.

O con Salman Rushdie, un caso muy sonado apenas hace unos años, quien sufrió este mismo tipo de intolerancia efectiva y contundente, pero ahora la fuerza clínica y persistente tomó la forma de lo híbrido y bizarro del discurso político-religioso musulmán. Su libro *Versos Satánicos* (1988) fue motivo de prohibición y destrucción, además, demostró la obscenidad del poder sin contención, de la persecución al extremo de llegar a amenazar de muerte para al autor.

Un ejemplo más se ve con Karl Marx quien, en su constante peregrinaje activista por los países europeos, sufrió la persistencia de la fuerza acechadora y violenta del discurso persecutorio político-burgués. En este caso, diremos, que no fueron sólo los intereses políticos *per se* los que prohibieron y destruyeron sus obras y amenazaron su vida, sino el funcionamiento mismo del capitalismo que, aún ahora, se usa en nombre de ideales de la pseudo-regulación y la paz cívica que, en realidad, son como lo diría él: máscaras o ideologizaciones de intereses privados.

En los casos que he descrito se ve el efecto de la *persistencia clínica de la fuerza* en varias figuras y su extensión a través del espacio y tiempo con una habilidad camaleónica que resulta en la marginación, la persecución teocráticas, y se impulsa como instrumento de

segregación racial y/o sexual; actualmente como despliegue de la intolerancia político-religiosa o político-burguesa, y en otro momento como radicalización de una sola forma de expresión que se considera la única legítima y desde la que, en su nombre, se descalifica toda otra forma discursiva de manifestarse en el mundo.

Los mecanismos brutales de persecución como lo son el control, el aislamiento y la destrucción de los textos que he descrito en casos tan disímiles como los de Rushdie, Wilde, Marx y Kafka —y que he querido concentrar en la fórmula de la *persistencia cínica de la fuerza*— conforman apenas una parte del complejo de fuerzas que intervienen en el fenómeno de producción y recepción de un texto. Sin embargo, no son los únicos, pues hay elementos con la misma frialdad y rigorismo que cumplen con una eficacia estratégica similar, pero con medios más ocultos, estos suelen tomar figuras caprichosas y variadas para su exhibición. No obstante, pueden ubicarse como parte de una racionalidad oculta que los funda, ya que este funcionamiento no es brutal en su práctica ni se concreta en operaciones de un cinismo intolerable. Es decir, no toma las formas que a primera vista pueden reconocerse y combatirse, sino todo lo contrario, su secreto está en permear, poco a poco, el aspecto lingüístico con un sigilo —entre más silencioso, mayor el efecto que tiene en tradiciones—y, por supuesto, en la elaboración de los textos.

A este conjunto de artificios subterráneos de fuerza que permean, sin hacerse evidentes, una gran cantidad de textos con sus instrumentos de manipulación, sesgo de las ideas, censura y prohibición la llamaré en adelante la *persistencia sutil de la fuerza*. Este concepto se caracteriza por usar medios de control poco ruidosos, pero efectivos que se extiende en tiempo y espacio con facilidad. Es el tipo de funcionamiento que ha dominado la *génesis*, el reconocimiento y la censura de los textos por más siglos que ninguna otra y que se ve legitimada o validada en los espacios geográfico-culturales más disímiles.

Se trata de una articulación textual que tiene una longeva vigencia en Occidente. El efecto que me interesa discutir sobre la *persistencia sutil de la fuerza* radica en la separación del discurso y el resultado. La diferenciación de los discursos encuentra su explicación, según el rubro —literario o filosófico— al que pertenezca; su relación con la legitimación que pretende cada uno y una determinada *raigambre* epistemológico-semántica. Además, hila la esencial de la red y una serie de mecanismos de poder. En el presente apartado veremos más de cerca tal cuestión.

No es sólo decir que la filosofía —por su peculiar tendencia a elaborar síntesis racionales de los acontecimientos— tiene como única pretensión oculta el dominio o control

de su presentación y evolución, mientras que la literatura se enfoca en la libertad del fenómeno sin querer amurallarlo dentro de las fronteras de un discurso restrictivo (y prescriptivo). En todo caso, afirmar esta tesis sería apresurado y se podría cometer el error de juzgar al todo por la parte, pues lo que hemos llamado como *la filosofía* —el proceso racional, logocéntrico occidental de interpretación del mundo— es sólo una manera de cuestionar y tratar de hacer comprensibles ciertos fenómenos. Por otro lado, lo que concebimos como *la literatura* no define las formas del habla literaria. Por lo que pretendo exponer esta problemática sin caer en reduccionismos apresurados.

Comencemos por la ubicación del término poder. Con Foucault no se entiende a una instancia simple o *punto focal simple* como tal, sino que, digamos, una institución o un grupo de personas, como si a la hora de remitirnos a la pregunta por la filosofía o por la literatura pensáramos en una formación académica específica (en el sentido en que se habla, por ejemplo, de la *escuela tomista* o del *Círculo de Viena*, etc.). O en un pensador específico, que visto desde el privilegio de detentación de poder —autoridad incontestable— nos diera la respuesta.

Por ejemplo, pensar que Aristóteles, Kant o Heidegger son autoridades incontestables y absolutamente certeras en la detentación de sus discursos, y por lo tanto pensar que son *emanadores puros* de la verdad del mundo. Esto equivaldría a adoptar una posición dogmática de entrada. Muy al contrario, para Foucault con quien se trata de meditar sobre el ejercicio del poder en un discurso específico —de qué manera se sirve el discurso filosófico o literario de este tipo de relaciones— desde los mecanismos y relaciones de fuerzas que se arma, y no quien lo ejerce o, en su defecto, quien o quienes están facultados para administrarlo (Foucault, 1983).

En primer lugar, se trata de colocarse en la perspectiva del funcionamiento *de facto*, y no de una idea preconcebida, acerca del poder. Tomando en cuenta que en gran medida se trata del análisis de los procedimientos de limitación de los discursos (limitación que tiene en la base por principio de cuentas la distinción entre un discurso verdadero y un discurso falso) el poder se refiere a la “...formación efectiva de los discursos, ya sea en el interior de los límites del control, o bien en el exterior, o más a menudo de uno y otro lado de la delimitación” (Foucault, 1983: 127).

Desde esta perspectiva, es necesario buscar los mecanismos, “los azares y peripecias”, por los que el poder comienza a tomar como parte de su estrategia la utilización de los distintos saberes (Foucault 1983, 180). El trabajo de *La verdad y las formas jurídicas*, en el que Foucault realiza un profundo análisis del proceso del nacimiento de manifestaciones

culturales en el pueblo griego a partir de *la gran conquista de la democracia*: oponer la verdad al poder, y así tener la posibilidad de juzgar a los gobernantes.

Estas manifestaciones culturales son sucintamente dichas: primero, la confección de recursos racionales (prueba y demostración, reglas y principios) para producir la verdad: la filosofía y la ciencia; segundo, la evolución del arte de la persuasión para el convencimiento de lo que se dice verdadero: la retórica; y tercero, la evolución de una forma de conocimiento adquirido por testimonios, indagaciones y recuerdos la historia. Por ejemplo, la imagen de Edipo Rey le sirve al pensador francés para simbolizar el espacio en el que el discurso filosófico y el científico se articulan en el poder, o sea, “saber epistemológico y poder político regulan en un encuentro estratégico los distintos recortes (taxonomías, clasificaciones, códigos ordenadores, interdicciones a todos los niveles) del discurso” (Foucault 1988, p. 37-88).

La conformación del orden en el sistema de los elementos es la supeditación (dinámica, cambiante, colmada de variantes) a un criterio de funcionamiento y a la atención a un *a priori* histórico en una condición de posibilidad. Esta perspectiva arqueológica sirve para reconocer la operatividad de un sistema penal y como un conjunto de prácticas y discursos prescriptivos que se enfocarían a la instauración de una filosofía como pretensión de la explicación global del hombre y su mundo. Así pues, hay una parte crítica en la arqueología y otra en la genealógica, ambas dirigidas a desenmascarar el funcionamiento de una red de registros de poder-saber (Foucault, 1988).

El desarrollo y la formación efectiva de un discurso responden a una instancia de poder que nunca tiene que ser entendido en su pura localización central (como poder de sujeción de los individuos a una regla del Estado) ni como un bien que se posee atendido a una operatividad de modelo mercantil simple y unívoco. Tampoco es un sistema de dominación de un grupo sobre otro, sistema que tendría por resultado afectar a todo el cuerpo social. Estas son formas terminales del poder. Primariamente hay que entender por tal, como ya habíamos dicho unas páginas más arriba, una multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes (por esto ningún saber le es exterior al poder) al dominio en que se ejercen y que son parte esencial del orden u organización particular del que se habla. Estas relaciones de fuerza se ejercen en un juego complejo:

[...] el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras de modo que formen cadena o sistema; o al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las

estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales (Foucault 1988, p.174-175).

Si describimos el proceso de las transformaciones de las relaciones de fuerza en su encarnación en una institución o hegemonía social y en un discurso particular, constatamos que no hay estabilidad total o simplicidad en estas relaciones. Pareciera a primera vista que en la investigación genealógica de ellas reinara el caos más caprichoso. “No es así” dice Foucault (1988) al respecto a seguir cuatro reglas (que, si bien no son imperativos metodológicos, sí son prescripciones de prudencia) para desenmascarar su orden particular:

- 1) Regla de la inmanencia: entre las técnicas de saber y las estrategias de poder no hay ninguna exterioridad, ambas constituyen focos locales entre el poder y el saber, que siempre se administran desde distintas formas de discurso.
- 2) Regla de las variaciones continuas: la dimensión profunda del poder no es enterarse de *quién* lo posee, sino saber que *las distribuciones de poder* son cortes de procesos siempre en transformación.
- 3) Regla del doble condicionamiento: toda táctica posible en un foco local determinado está limitada por una estrategia de funcionamiento y viceversa. Ninguna estrategia global tendría efectos si no encontrara apoyo en relaciones de fuerza precisas.
- 4) Regla de la polivalencia táctica de los discursos: poder y saber se articulan siempre en el discurso. No es una relación unívoca, uniforme o estable. El mismo discurso es una serie de segmentos discontinuos que se amarran en una multiplicidad de estrategias diferentes (tanto así que el discurso puede ser unas veces instrumento de poder y otras veces su obstáculo): los discursos son *bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza*.

Estas cuatro reglas sitúan el concepto del poder fuera de fetichismos apresurados y de las ópticas reverenciadoras e ingenuas que lo conciben como un lugar, institución o persona intocables, endiosados en una supuesta superioridad. Son quienes destronan el privilegio que estos fetiches cristalizan en operaciones hechas costumbre en los ámbitos academicistas, politizados o burocratizados.

No se trata de pensar al poder como *algo* o *alguien* ajeno a las jugadas locales de los eventos del mundo lingüístico, y que precisamente por este carácter podría dirigir y planear desde un plano superior los acontecimientos que ocurren en el plano inferior. Esta imagen pueril del poder es reemplazada en la descripción genealógica de Michel Foucault por un

concepto mucho más rico y complejo que admite las variaciones y tácticas diversas en las que se da siempre un traslado de la clásica explicación de los *privilegios* a la descripción de las *perspectivas* (Foucault, 1988:179-182).

Muchas veces la postura clásica del poder es parte de la estrategia del discurso que se presenta como una máscara para que opere con un alto grado de eficacia la enajenación o ignorancia tácticas provocadas por otro discurso mucho más sutil, que defiende su propia impostura delimitándose o aislándose de otros discursos, y que en tal encierro o autoenclaustramiento se autopropone como discurso privilegiado frente a otros (privilegiado en su legitimación o validez, y en su mismo funcionamiento práctico). La crítica consiste, entonces, en quitar la atención de los privilegios y ponerla sobre las perspectivas.

Las características de las relaciones saber-poder y su articulación con las distintas formas de discurso en general son correlaciones de fuerza que nunca son unívocas ni simples, sino pertenecientes a una red (de significados y de acciones) mucho más amplia, son las que de entrada se observan en una forma de discurso filosófico privilegiado en la historia de occidente: la metafísica.

La *tendencia* a concebir a la filosofía como un discurso privilegiado frente a la realidad o como un discurso exclusivo en el tratamiento de la Verdad, y a la literatura como un símil de simple recreación o una serie de ficciones lúdicas está amparada por el uso de la palabra *metafísica* como último reducto de privilegio. Este tratamiento de la metafísica es hacer, como dice Derrida (2010), violencia sobre otros tipos de discurso, olvidando el límite que le es propio.

La estrategia metafísica de expulsión de la literatura y su límite

Se ubicará la noción de la metafísica en el sentido de una tarea discursiva que busque la sustentación de los fenómenos del mundo a través de principios universales y necesarios, que los regule y explique (Weissmar, 1989: 20). Además, es necesario considerar que la metafísica es el discurso dirigido al hallazgo de las causas que explican al ser como la unidad que explica la actuación humana desde fuera de su finitud y su contingencia. Por lo que se puede encontrar una buena descripción de ella en Eugenio Trías, quien dice que es por excelencia la “determinación de un lugar externo” (1990: 284) que da la posibilidad de decidir y reconducir de antemano el surgimiento del sentido y destino de una forma de pensar fuera de lo físico, con un fin presumiblemente violento de moldearlo a voluntad, que pasa por la voluntad del

logos por el lugar de la verdad incontrovertible, paradójicamente una exterioridad que hace previsible y amolda su objeto de verdad (Trías, 1990).

Este pensar de la exterioridad justifica desde fuera al objeto del que se habla, quiere fundamentarlo y regularlo sin tomar en cuenta el mismo fenómeno que busca explicar. Es este pensar del *afuera* se presenta como violencia sobre el conocimiento y la realidad que da por resultado una ficción demasiado creída, una versión del acercamiento al acontecimiento que no tiene por qué ser exclusiva. En el trasfondo de este pensamiento está Nietzsche (1985c). Según él, es por una tendencia de *dominio* y no de *verdad* que se habla de primeros principios ordenadores de la realidad; de causas últimas; y de un afán metafísico (Nietzsche, 1985c: 21-46).

Antes de preguntarse por una *verdad*, detrás del problema epistemológico de encontrar criterios suficientes, universales, de toda acción y fenómeno, Nietzsche piensa que hay que cuestionarse por la necesidad de afanarse en esa verdad y esos criterios. Remite así una cuestión pretendidamente objetiva (la pregunta por el Ser en general) a un plano enteramente subjetivo: ¿qué es lo que nos obliga a querer encontrar el fundamento racional de todo lo existente, la *cosa en sí*? El filósofo argumenta que la verdadera razón de ese afán por la verdad en el fondo es irracional: un valorar por medio de la lógica, un *deseo íntimo* vuelto abstracto, un crearse *ficciones lógicas* que hacen del conocimiento un instrumento. En este sentido, el pensamiento sistemático o la filosofía dogmática, como la llama Nietzsche, se ha creado ficciones como la *causa sui* como último fundamento de la naturaleza, y el *Yo* como último reducto que niega el perspectivismo del conocimiento y el peligroso *quizás* que indica que nadie tiene una última palabra.

Ya Nietzsche insinúa desde este punto de vista (aunque no lo desarrolla plenamente) el hecho de que ciertos nexos lingüísticos están íntimamente relacionados con la búsqueda de causas absolutas y principios universales, que aquí se evidencia como un discurso restrictivo, incapaz de tomar en cuenta la polivalencia de los fenómenos:

Justo allí donde existe un parentesco lingüístico resulta imposible en absoluto evitar que, en virtud de la común filosofía de la gramática -quiero decir, en virtud del dominio y la dirección inconscientes ejercidos por funciones gramaticales idénticas-, todo se halle predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de los sistemas filosóficos: lo mismo que parece estar cerrado el camino para ciertas posibilidades distintas de interpretación del mundo (Nietzsche, 1985c: 42).

Quizá Nietzsche es el primero en darse cuenta de que ciertos conglomerados lingüísticos condicionan y predeterminan unívocamente el entendimiento de los fenómenos. Es en este

pensador del desenmascaramiento en quien aparecen por primera vez reunidos los términos voluntad de dominio, afán de verdad y predisposición lingüística. El hecho de que se hayan inventado esas ficciones convencionales y conceptos puros de substancia del *Yo* como causa de sí mismo y no de contradicción; o para hablar de la armazón metafísica como una construcción de designaciones que se remiten entre sí para formar un discurso cerrado (violento), tiene que ver por primera vez en Nietzsche con causas ajenas a ese mismo razonamiento, por lo que es necesario investigar o desenmascarar.

La metafísica se presenta como un discurso hecho desde de la exterioridad con fines de ordenación unívoca del mundo y de orientación moral de los sujetos, además, por otra razón que ya Schopenhauer había advertido y que Nietzsche lleva hasta sus últimas consecuencias: nuestra incapacidad para soportar el sufrimiento. El mundo concreto, el mundo de la vida (de los entes particulares y finitos, mortales, como quería Schopenhauer) es un mundo de fragmentación; de experiencia poliforme que se puede controlar tan fácilmente como a veces quisiéramos y que por lo mismo nos amieda y confunde. Abrirse a toda la experiencia quiere decir vivir en el riesgo y permanecer, en palabras de Nietzsche (1985a: 57-58), en un *abismo sin fundamento*. El devenir, azaroso y, en ocasiones, inconmensurable provoca un afán impostergable de huida, un afán por erradicar todo lo que causa dolor. Surge así un impulso por ordenar y controlar el mundo de la experiencia para ir más allá de él, confiando en las invenciones conceptuales y gramaticales que Nietzsche representa con la conocida metáfora del trasmundo.

El resultado de este intento de evasión de la violencia del mundo de la experiencia y de sus consecuencias de sufrimiento para el hombre es contrario al que se esperaba, pues, al convertirse el esfuerzo metafísico de ordenación absoluta en una especie de orden moral al mismo tiempo (en la medida en que toda metafísica se trata, para Nietzsche, de una valoración amañada del mundo) se comete a mucha más violencia de la que se quería evitar. En cierto modo, el método de reducción sintética de la metafísica consigue simular la complejidad del mundo, evitar sus peligros y conducirnos supuestamente a lo seguro; en esa medida, sirve de fundamento para el baremo de reglas morales con las que equilibramos la vida. Este equilibrio se ha conseguido a costa de la marginación de la experiencia; de su idealización y de su violentación. Al respecto, afirma Vattimo:

Metafísica y moral son la puesta en funcionamiento de un complejo sistema que, nacido de la necesidad de seguridad, perpetúa en cambio la inseguridad y la violencia de la situación de partida transformándolas y reproduciéndolas de varios modos (Vattimo 1990a: 115).

En la medida en que la metafísica es una “moral disfrazada”, puede decirse que es una cuasi-soteriología, una doctrina de la salvación, en una palabra, una ontología moralizante (Conill, 1991: 15). En cierto modo, este tipo de metafísica dominante, totalizante, es una forma de afirmación del sujeto sobre el mundo, una absoluta racionalidad (en el sentido de razón instrumental, no de razón dialógica o argumental) que rompe con todo lo que no se atenga a sus mismos principios, y en esa medida avanza más allá de sus límites y por lo mismo olvida la presencia de las cosas.

De este modo, la metafísica como discurso se autoprivilegia en un aislamiento demarcado respecto a otros discursos y no es precisamente el habla del *ser en sí* o la *coseidad de la cosa* en su pureza u originariedad primera. No es el discurso de la objetividad de un seguimiento platonista, pues la pura presencia del ser —parámetro y fin de la metafísica— se convierte en su contrario, en lo ausente o lo que está más allá, pero que, en su sutil insistencia y violenta persistencia elimina toda posibilidad de hacer valer los fenómenos que se presentan en lo más cercano, en cada entorno histórico-cultural (Vattimo, 1990b).

Cuando la metafísica afirma que la presencia *verdaderamente real* y el Ser *causa sui* se encuentran más allá del mundo de significaciones asequible a nosotros, curiosamente, se logra una suerte de dominación sobre los acontecimientos del mundo a través de la exposición de lo ausente. El Ser ha ocupado el sitio de los seres contingentes, azarosos, fenoménicos, los ha marginado y silenciado (Heidegger, 1990:13).

Al hacer esto, la metafísica totalizante ha olvidado, como decía Nietzsche, que existen otras versiones del mundo —el mito, de la religión, de la literatura—, las ha menospreciado y tachado de *doxa* tentativa y superable. Esto en nombre del sujeto y la verdad, pero en un antropomorfismo de sospechosa confección. La invención de un mundo *verdadero* que, más allá de la transitoriedad de lo existente e intemporal, responde, al afán del poder que suprime y niega; o bien, que recorta los discursos, como dijo Foucault. El antropocentrismo que propone se olvida de los hombres concretos en acontecimiento, en palabras de Gilles Deleuze (1994), para hablar en nombre de la humanidad en sentido abstracto y universal. Para esto, se utilizan ciertos términos con los que insistimos en nombrar y delimitar un hecho.

Interpretar es en gran medida hacer una metáfora, pues se comparan dos fenómenos (dos cosas frente a un sujeto, o bien la realidad de la conciencia del sujeto y el fenómeno que se le enfrenta) y se dice uno por otro (Aristóteles, 1989: 65). Cuando la metafísica en su olvido del límite deja fuera la capacidad de interpretar excluye la otra versión de las cosas

(lo que, como hemos visto, ya es violento de por sí), y al mismo desprende la conciencia del lenguaje, sin tomar en cuenta que el concepto generaliza y abstrae. Para Gadamer, la expresión de una cosa por otra, la manera de trabajar alguien en una transposición de significados, sólo es posible al establecer una semejanza metafórica indispensable:

En esto consiste precisamente la genialidad de la conciencia lingüística, en que está capacitada para dar expresión a estas semejanzas. Esto puede denominarse su metaforismo fundamental, e importa reconocer que no es sino el prejuicio de una teoría lógica ajena al lenguaje lo que ha inducido a considerar el uso transpositivo o figurado de una palabra como un uso inauténtico (Gadamer, 1991: 515).

Gadamer explica que, aunque este tipo de lenguaje metafórico no aspire a la generalidad abstractiva (sino que refleja una experiencia personal), no deja de incorporar el conocimiento de lo común. Conocimiento que es sistemáticamente negado por el pensamiento metafísico al ser tachado de subjetivo, arbitrario o no riguroso. La *physis*, así, sería accesible sólo a una subjetividad sin límite y abstracta que no interpreta, sino que define lapidariamente para alcanzar la objetividad deseada. Es decir, un pensamiento con límite o crítico se trata de un pensamiento que expone una perspectiva distinta a cada situación, lo que enriquece el conocimiento sin volverlo enteramente abstracto (Nietzsche, 1985b: 175).

El tratamiento que hace la metafísica totalizante de las verdades es el del enmascaramiento de un sujeto débil e indeciso en el fondo, el sujeto moderno que se refugia en la razón (hegemónica) con los propósitos de invención que ya hemos revisado. Desde Nietzsche se propone, como es sabido, una *psicología de desenmascaramiento*. Gianni Vattimo retoma este precepto nietzscheano y lo expresa como un rechazo al pensamiento metafísico en general.

Para Vattimo el desenmascaramiento se aplica sobre la noción de ser, y da como primer resultado la posibilidad de describir la *producción de mentiras* que se esconde detrás de su idea, esto permite ver que detrás de la idea de un encuentro con el ser que se esconde la idea de una correspondencia de algún género con la esencia de la cosa, se esconde tras la violencia de un discurso que margina o desecha sistemáticamente la multiplicidad del fenómeno para quedarse con una sobrevaluada y abstracta unidad (Vattimo, 1989: 37).

Una de las caras del problema esencial de la metafísica como violencia, y con ello de la marginación o devaluación de otros discursos es el de la constitución del sujeto como plataforma única de definición del mundo. La idea nos es heredada de la modernidad, desde la idea cartesiana de que la certeza absoluta no se encuentra en un dato del mundo sino en

una operación radical del sujeto: *cogito, ergo sum*, la máxima reflexividad que culmina en el problema del solipsismo.

El *cogito* se encuentra a sí mismo en una tautología que tiene como resultado de la duda metódica un principio lógico-metafísico que carece de relaciones con algo más allá de sí mismo. El idealismo hará derivar esta teoría en una fundamentación que expone como centro ontológico único al *ego* (como *apercepción sintética de la percepción* en Kant, y luego como subjetividad que se encuentra a sí misma en la historia, en Hegel). El rompimiento con la idea de que existe este centro de fundamentación único, presentar al sujeto como descentrado, o bien, como quieren algunos, hablar de la destrucción del *Yo* como único dador de sentido, es lo que, en nuestro contexto, abrirá el campo de legitimación al discurso de la literatura (lo mismo que al del mito, la religión, el arte y de otros discursos violentados por la metafísica totalizante). Según Vattimo, la palabra sujeto puede ser entendida en dos formas: como lo que está por debajo de las manifestaciones contingentes e históricas en forma substancial, en el sentido griego rescatado por la escolástica de *hypokeimenon*; y como principio determinante que condiciona el mundo y las acciones del sujeto (Vattimo 1990b. p.41).

El idealismo hipostasió estas nociones en un abuso tan grande que llegó al grado de igualar la realidad pensada con el sujeto pensante. En este momento se sacrifica a los sujetos particulares, y sobre todo a las versiones mudables y contingentes de ellas, por buscar una absolutización del saber (Foucault, 1980: 27). Lo que simplifica, al hacer taxonomías, al conceptualizar abstractamente el mundo de la experiencia fenoménica en la que se construyen palabras —alma, yo, razón, sujeto— que no expresan, precisamente, experiencias originarias, sino artificios. Romper con estos artificios tiene el mismo significado que el de una actitud moral o de un cambio profundo en las categorías epistemológicas, y quizá lo primero sea condición de posibilidad de lo segundo.

Lo anterior lo aborda, una vez más, Nietzsche. La fractura del sujeto metafísico se ve desde la perspectiva del nihilismo reactivo y su superación mediante un nihilismo activo. El nihilista reactivo es, para Nietzsche (1985a), ese individuo que no puede alcanzar la seguridad absoluta en un mundo, llámese a la representación de este mundo *Dios, Idea Absoluta, Historia o Destino*, este se resiente ante la nada que se le presenta, se vuelve melancólico respecto a la seguridad que ansía y no es capaz de crearse nuevos valores que lo impulsen a vivir en el mundo de la contingencia y de la provisionalidad por una melancolía resentida. Se resiente ante un mundo en el que no hay una orientación definida (no hay teleologías predictivas). En cambio, el nihilista activo representa una imagen heroica que se

rebela ante toda orientación rectilínea de la historia y del sentido de su vida, como el campesino con una serpiente prendida de su garganta que se encuentra Zaratustra en aquel famoso pasaje (Nietzsche, 1985a: 227-228), y entonces afirma que es lo mismo el sufrimiento que el placer y por esa aseveración radical se transforma moral y epistemológicamente; lo que afirma el eterno retorno de las mismas cosas y supera por completo al sujeto metafísico (Vattimo, 1990a: 191).

Fuera de la discusión de si el planteamiento del eterno retorno es o no una teoría equivocada sobre la temporalidad (cosa que no repercute directamente en este artículo), lo que hay que subrayar de esta idea nietzscheana es el hecho de que un cambio de actitud moral —el atreverse a poner en un mismo plano lo que sucede, la existencia, y su valoración o sentido— es la afirmación de todo — del sufrimiento lo mismo que del placer— y esto lleva necesariamente a la apertura gnoseológica de no contraponer al sujeto y al mundo para no aceptar la exterioridad como el sentido último:

Toda la actitud del hombre contra el mundo, el hombre como principio negador del mundo, el hombre como la medida del valor de las cosas, como juez del mundo, que termina por poner la existencia misma en la balanza y la encuentra demasiado ligera -el monstruoso absurdo de tal actitud ha entrado en nuestra conciencia y nos disgusta- ¡reímos sin más, cuando encontramos el hombre y el mundo puestos uno al lado del otro, separados a través de la sublime pretensión de la palabrita y! (Nietzsche, 1990: 209).

Por otra parte, el conflicto de concebir mundo y hombre por separado se puede ver en el problema del cuerpo, también desde la abstracción del espíritu respecto al cuerpo en el que el primero es capaz de alcanzar la objetividad plena y logra ser autónomo y único. En este sentido, el espíritu inmortal carece de los elementos fenoménicos del cuerpo —sexualidad, error, caída moral en el pecado— y es la base de toda visión de trascendencia.

Cuando al *Yo* se le otorgan las categorías del cuerpo y se le ve como algo transitorio, mundano y corruptible, el discurso de la metafísica pierde autarquía y se convierte en un discurso privilegiado. Es aquí donde la literatura puede empezar a tener el mismo peso por su capacidad de expresión adaptable a la situación, pues describe a los cuerpos en su multiplicidad; en su divergencia entre las vicisitudes del mundo; en sus accidentes; y en sus posibilidades. De este modo, puede sostenerse que el sujeto no metafísico es producido por un horizonte de sentido que le permite *ser* socialmente; el otro, el que siempre ha fungido como gozne entre la trascendencia absoluta y el mundo, se revela en una ficción. El sujeto no puede significar una especie de profundidad esencial que no sea el objetivo de llegada en el que todo un camino por recorrer represente un esfuerzo dialéctico de superación de la

condición terrenal, pues él mismo es un “efecto de superficie”, como lo llama Vattimo (1989: 30), o sea, una construcción ficcional que ampara ciertos mecanismos de discurso cerrado como en una fábula o en un juego de palabras.

Esta ficción tiene el mismo valor de credibilidad que cualquier otro discurso, aun cuando en algún momento fue demasiado creída y desplazó a otras. Vattimo (1990a) dice que si dejamos de pensar que se trata de un *primum* metafísico-gnoseológico y nos centramos en la noción de un sujeto perteneciente a un mundo propio —con cuerpo y temporalidad— entonces se abandona la necesidad neurótica (o maniacodepresiva, como dice Gilles Deleuze) de retornar a un origen de todo devenir que lo justifique y dé seguridad. Deleuze, por ejemplo, nos ofrece este tipo de explicación lógico-psicoanalítica acerca de la metafísica de corte platónico-idealista (1994: 139).

El postulado causalista que exige remontarse a un origen para hacerlo responsable del devenir, que desde lo infinito justificaría la posición y vocación esencial del hombre que cuando se rompe se piensa como parte del mundo, de la historia, del lenguaje y de la mortalidad. Esto hará que el concepto de hombre que lo asuma en su finitud hable de su muerte como la dadora de sentido de la existencia, esto es, por ejemplo, el *Da Sein* heideggeriano o el ultrahombre nietzscheano.

La posibilidad de ver en la literatura, lo mismo que en la filosofía, una versión valiosa del acontecimiento o la posibilidad de no restringir el concepto de realidad y de verdad a un discurso privilegiado (el que se presenta en un afán totalizante con un único centro de fundamentación) depende de si seguimos la argumentación de hablar de un proceso de *desfundamentación*, de una *ontología del declinar*, como la llama Vattimo (1990b). El problema se sitúa sobre todo en la modernidad. La modernidad se remonta al fundamento-origen como la única forma de darle sentido a los acontecimientos para dar legitimidad a un discurso. Desde Lyotard, el juego de aspiración a lo preciso y totalmente certero de la razón absoluta de la modernidad se revela como un metarrelato que funciona como paradigma de legitimación de relatos. Al culminar el proyecto moderno, el metarrelato deja de ser un paradigma y los pequeños relatos históricos y subterráneos obtienen mayor vigencia. La expresión de lo posmoderno está en la desconfianza hacia los metarrelatos como garantía única de verdad. La posmodernidad, en este sentido, no puede ser entendida como una crítica a la puesta de un fundamento único que a su vez busque otro fundamento único.

En una nueva filosofía no se aspirará a una nueva fundamentación, pues no existen pretensiones de hegemonía, más bien se abre la racionalidad hacia la diferencia y la actitud

moral a la tolerancia. *Ontología del declinar* no quiere decir que se tenga la pretensión de una *verdad última* ya que no hay una actitud de dominio sobre el pensamiento prelógico ni identificación del pensamiento y acontecimiento, sino provisionalidad y apertura dialógica (Althusser, 1989: 11).

Sólo desde una ontología como la que propone el pensamiento del declinar, se puede pensar en las otras versiones del acontecimiento de manera abierta y madura. Entre estas versiones está, subrayo, la literatura ya que se trata de una ontología hermenéutica que parte de la premisa de que el acontecer sólo puede ser pensado como lenguaje (el *logos* se piensa como palabra y no como conciencia) y por ello proviene de un pensamiento que reconoce la disolución de la línea recta de la historia y admite la imagen del rizoma y del relato para explicar la situación concreta. Como lo menciona Vattimo: “La ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está de modo alguno fuera de su evento, el cual sucede en el historizarse suyo y nuestro” (Vattimo 1990b, p.56).

Este tipo de ontología se constituye como pensamiento *débil* (no sobre la debilidad o la reactividad denunciadas por Nietzsche) ya es la opción frente al pensamiento de la metafísica totalizante. No es que quiera ser fuerte en ese sentido (no pretende la eternidad, ni la estabilidad, ni la absolutez), sino que se centra en lo que deviene, en la temporalidad y corporalidad.

Se trata de pensar fuera de la necesidad de remitirse a un suelo firme que nos hablara del ser como *razón*, armazón u orden de “mediaciones y concatenaciones dialécticas” y que tenga como misión ampararnos de la diversidad amputándola de la forma fidedigna y universal, esto es, de la metafísica como sistema ordenador y dador de sentido (Vattimo, 1990b: 63).

Abandonar la pretensión metafísica de explicación significa comprender las diversas interpretaciones y aceptar los discursos menos seguros, pero siempre ubicados en la multiplicidad y riesgo que pueden traer consigo las nuevas lecturas. Esta apertura, según Vattimo, no va a encontrar un fundamento sólido sobre el cual desarrollarse, sino sólo una serie de oscilaciones de sentido en los que los “conceptos se hacen fluidos e inasibles” y en los que no hay nada que sea absolutamente permanente. No hay aquí anclaje a ninguna tradición, por añeja que sea, sino precisamente su constante cuestionamiento en el modo de la oscilación de uno a otro o de un principio-origen (la Unidad, la Verdad, la Razón, el Sujeto) que en otro contexto fuera considerado como único.

Si la modernidad, según esto, se detuvo en la epistemología como su momento clave; la posmodernidad habla más bien de hermenéutica. La epistemología aspira a la absoluta traductibilidad de los discursos y, en su reducción, a un solo lenguaje común que permita la traducción. La hermenéutica, en cambio, no quiere traducir sobre el fundamento de una verdad única, ya que admite que no hay un código unificador de lo variable e intenta apropiarse de lo otro sin querer reducirlo a una serie de categorías únicas, ya sea de conciencia (*subjectum*) o de naturaleza metafísica (*physis*).

Es en este sentido que posiciones de corte contextualista adquieren cada vez mayor relevancia frente a posiciones centralizadas en la insistencia sutil de la fuerza del discurso metafísico. Así, por ejemplo, Richard Rorty (1990) aboga por la superación de una explicación de las cosas epistemológica y metafísica, lo que tiende a reducir la variabilidad y riqueza de los fenómenos a codificaciones fundacionales, tanto de comprensión como de enseñanza.

Las explicaciones que quieren comprender absolutamente todo en sí mismas se superan adoptando un punto de vista hermenéutico que admita que frente a un fenómeno se pueden tener obscuridades de incompreensión, en lugar de un punto de vista epistemológico liado con la metafísica, que nunca admitiría tal obscuridad parcial de comprensión (Rorty, 1990: 321).

En el fondo se trata de un cambio de actitud. Para Nietzsche se trata de la transformación de una forma de pensar (interpretar y argumentar, no definir y sistematizar) que busque la emergencia del pensamiento en lo no dicho a partir de lo que no presenta fundamento, es decir, hacer genealogía en lugar de metafísica y no de un principio *a priori* al modo esencialista de hacer filosofía (buscando causas últimas y rigurosidad lógica absoluta).

La genealogía, por ejemplo, en el modo que la presenta Foucault (1983), no busca un fundamento u origen como lo hace la metafísica. Nietzsche, en cambio, habla de genealogía en dos sentidos:

- Como emergencia o punto de surgimiento (*Entstehung*) que es el encuentro azaroso de fuerzas que chocan y que se abren a la multiplicidad de interpretaciones. A la historia de tales interpretaciones la llamamos genealogía. No es el seguimiento de un destino o cualquier teleología que pudiera dar sucesión lineal a la significación de los fenómenos (metafísica).
- De procedencia (*Herkunft*), aspecto que percibe “marcas sutiles y singulares” diferentes cada una de ellas y no las semejanzas (por esto hacer genealogía es en

gran medida hacer la historia de lo otro y no de lo mismo). Este último sentido de la genealogía tiene su raíz en el mismo cuerpo, lugar de articulación en la historia (Foucault: 1983).

El viraje del cuerpo como lugar de reconcentración de los sentidos tiene una relación directa con el rescate de textos marginados o descalificados por el discurso fuerte de la metafísica, e incluso, se puede suponer que pasa a ser uno de estos textos marginados y negados. En cuanto a la *inscripción de los sucesos pasados* como resultante de la conformación histórica de significados, el cuerpo es texto dinámico y vivo que niega la noción metafísica del *Yo* absoluto y, con ello, la quimera una unidad substancial, por lo que se presenta como *volumen en perpetuo derrumbamiento*. Esto visto como la apertura a las posibilidades de interpretación y como el derrumbamiento de toda idea de permanencia, continuidad segura o racionalidad absolutamente transparente, sin errores ni contingencias (Foucault, 1983:14).

A la genealogía no le interesa encontrar *lo que ya estaba dado* o lo que es *en sí*. No se entretiene en considerar lo que no sea histórico y contingente, por ello, hacer genealogía es ocuparse de *las meticulosidades y en los azares*, y esto va de la manos con el atrevimiento de hablar en nuestro contexto sobre hacer literatura para producir diversidad, no unicidad idéntica a sí misma y anterior a cualquier historia o como lo menciona Foucault “Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen es la discordia de las otras cosas, es el disparate” (1983: 137). Y poco más adelante complementa:

La tarea de la genealogía consiste en percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos ahí donde menos se espera (...) captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de ausencia, el momento en el que no han tenido lugar (Foucault 1983, p.139).

Lo que queda excluido del discurso metafísico es la singularidad y diversidad en las formas de habla y de los sentidos variables de los que la genealogía sí da cuenta. A partir de la crítica de Foucault se pueden exhumar estos sentidos variables y resucitarlos en encarnaciones de palabra con una idéntica oportunidad de alcanzar la vigencia y el interés que, en otro momento, fueron exclusivos de la metafísica. Incluso, desde la perspectiva genealógica, la literatura no aparece como una forma de hablar devaluada como instrumento para llegar a la verdad (ya no se diga como su misma manifestación) o, lo que quizá es peor, de plano reducida a una mera forma de entretenimiento, fuga o lejanía ficcional del mundo real.

La diversidad de sentidos así exhumada, la variedad del habla, y la escritura se ponen en juego, lo que significa un peligro constante para el autoprivilegio que se posiciona como único centro de atención. La metafísica es y fue por mucho tiempo autoposicionada y autoprivilegiada aunque actualmente esté en riesgo, pues la atención se reparte, se hace fractal y es cada vez más difícil concentrarla en un solo sistema insuficiente de ideas.

Esta falta de suficiencia total del discurso metafísico que subraya y delata la genealogía equivale a la insistencia de que la escritura tiene consecuencias prácticas cuando reorganiza un pensamiento con la intención de abstraer la esencia del *Yo* y del mundo aun si pasa a la intención de hacer algo en la concreción del *Yo* y del mundo. Dicho de otro modo, este pensamiento no tiene intención explicativa ni definitoria, sino interpretativa.

En el transcurso de este artículo he querido sostener que en la línea que va de Nietzsche a Foucault se encuentra este pasaje de la crítica a la metafísica a una genealogía de la diversidad de sentidos de las distintas formas de habla y escritura. Tal pasaje también se puede describir como el movimiento de la atención de la exclusividad exigida por la metafísica a la diversidad de la hermenéutica, entendida como el pensamiento de la diferencia; por ejemplo, al modo en que Gianni Vattimo la presenta. En este sentido amplio, la hermenéutica y la genealogía comparten la misma preocupación y la misma crítica, más allá de sus diferencias de lenguaje y de sus finalidades particulares

Referencias

- Althusser, L. (1989). "La transformación de la filosofía", en Althusser, L. *Filosofía y lucha de clases*, pp. 137. España: Akal.
- Aristóteles (1989). *El arte poética*. México: Austral.
- Conill, J. (1991). *La crisis de la metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. México: Planeta-Agostini.
- Derrida, J. (2010). *Márgenes de la filosofía*. Barcelona: Cátedra.
- Gadamer, H.G. (1991). *Verdad y Método*. España: 1991.
- Heidegger, M. (1990). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. México: Folios.

- Foucault, M. (1983). *El discurso del poder*. México: Folios.
- Foucault, M. (1988). *La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa.
- Nietzsche, F. (1985a). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. España: Alianza.
- Nietzsche, F. (1985b). *Genealogía de la moral*. España: Alianza.
- Nietzsche, F. (1985c). *Más allá del bien y del mal*. España: Alianza.
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial*. Venezuela: Monte Ávila.
- Rorty, R. (1990). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. España: Gedisa.
- Trías, E. (1990). "La superación de la metafísica y el pensamiento del límite", en G. Vattimo (ed.), *La secularización de la filosofía*, pp. 283-296. España: Gedisa.
- Vattimo, G. (1990a). *El sujeto y la máscara*. Argentina: 1990.
- Vattimo, G. (1990b). *El fin de la modernidad*. España: Gedisa.
- Vattimo, G. (1989). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. España: Paidós.
- Weissmar, B. (1989). *Ontología*. España: Herder

Pablo Lazo Briones: Actualmente desarrolla su investigación y docencia en el Departamento de Filosofía en la Universidad Iberoamericana, México. Se doctoró en filosofía por la Universidad de Deusto, Bilbao. Sus áreas de investigación son la filosofía de la cultura y el pensamiento de F. Nietzsche. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 2. Es autor de los ensayos: *Lucha en las Fracturas. Por una resistencia intersticial* (Gedisa, 2021); J.M. Coetzee. *Los Imaginarios de la Resistencia* (Akal, 2017); Charles Taylor. *Hermenéutica, ética y política* (Gedisa, 2016); *Crítica del multiculturalismo* (Plaza y Valdés, 2010); *La frágil frontera de las palabras. Ensayo sobre los débiles márgenes entre filosofía y literatura* (Siglo XXI Editores, 2006). También escribió las novelas *El Hombre de la Torre* (Grijalbo, 2018); *El club del juego de libros* (Diván Negro, 2023) y *Los Moches* (Libros del Marqués/Textofilia, 2024).

¹ Actualmente Checoslovaquia no existe como nación, pues se divide en dos países independientes: la República Checa y la República Eslovaca.

No ser escuchada: silenciamiento, cosificación y derivación en el abordaje del Trastorno Límite de la Personalidad

Not being heard: silencing, objectification and derivatization in the approach to borderline personality disorder

Biani Paola Sánchez López*

Resumen: A partir de una investigación colaborativa con mujeres mexicanas diagnosticadas con trastorno límite de la personalidad, que buscaba hacer explícitos los desafíos enfrentados en sus trayectos de vida para cuidar de su salud mental, este artículo explora la pertinencia y sensibilidad de tres categorías de análisis: silenciamiento, cosificación y derivación, como mecanismos específicos de injusticia testimonial relacionada a prejuicios de género, para explicar el ejercicio y los efectos más sutiles, sistemáticos e incluso bienintencionados de violencia que afectan a las personas con discapacidad psicosocial

Palabras clave: Injusticia testimonial, cosificación, prejuicios de género, trastorno límite de la personalidad, discapacidad psicosocial

Abstract: *Based on a collaborative research with Mexican women diagnosed with borderline personality disorder, which sought to make explicit the challenges faced in their life journeys to care for their mental health, this article explores the relevance and sensitivity of three categories of analysis: silencing, objectification, and derivatization, as specific mechanisms of testimonial injustice related to gender bias, to explain the exercise and the most subtle, systematic, and even well-intentioned effects of violence that affect people with psychosocial disabilities*

Keywords: *Testimonial injustice, objectification, gender bias, borderline personality disorder, psychosocial disability*

* Miembro de la Asociación Filosófica de México, de la Red Mexicana de Mujeres Filósofas y del colectivo Orgullo Loco Mx, México, bianipaola@outlook.com

Introducción

La epistemología social contemporánea ha desarrollado un conjunto de herramientas conceptuales que permiten aproximarnos a experiencias silenciosas (y silenciadas) de violencia. Captan dinámicas que producen agravios en una capacidad esencial de la condición humana: la agencia epistémica, es decir, aquella por la cual somos capaces de *aportar conocimiento* en los intercambios sociales de información y *dar sentido* a nuestras experiencias.

Investigadoras e investigadores en México, como Ángeles Eraña, se han apropiado críticamente de la noción de injusticia epistémica (*epistemic injustice*) para develar dinámicas sociales que conducen a excluir a ciertos grupos de la participación pública. Iván Gómez Aguilar (2022), por ejemplo, establece un diálogo entre la epistemología social y la filosofía de la salud mental, para desarrollar una mirada comprometida con la restitución de pacientes y supervivientes. Con distintos matices teóricos, compromisos prácticos y realidades geopolíticas, en la investigación sobre la injusticia desde la epistemología social, yace una idea de fondo: conocer y comprender son dimensiones de la acción sobre las cuales se ejerce el poder.

La investigación que respalda este artículo se llevó a cabo con una metodología biográfica-narrativa. En ella se identifica que los relatos en primera persona otorgan una perspectiva privilegiada para comprender los rasgos agenciales y fenomenológicos de las dinámicas de poder sobre el conocimiento, así como entre los sujetos. Por tal razón, este artículo toma como fuentes principales las historias de vida documentadas en la tesis de maestría *Mujeres diagnosticadas con Trastorno Límite de la Personalidad* (Sánchez-López, 2024b). En dicho estudio participaron dos mujeres, bajo los alias Lucía y Verónica, quienes colaboraron en la reconstrucción de sus experiencias frente al diagnóstico psiquiátrico.

A lo largo de este ensayo, se ofrece una panorámica de la cuestión sobre las dinámicas de poder que afectan el conocimiento y la agencia epistémica de mujeres diagnosticadas con trastorno límite de la personalidad (en adelante, TLP). Se analizan algunos mecanismos de injusticia testimonial, a la luz de experiencias situadas.

El silenciamiento se concibe como la negación de la voz de una persona. Puede llevarse a cabo de manera literal, al bloquear sus capacidades para *hacerse escuchar*, o bien, puede tener lugar cuando se desestima su capacidad para construir conocimiento relevante. En los casos de mujeres diagnosticadas con TLP, esta práctica se fundamenta en prejuicios identitarios, ya que su credibilidad se presupone disminuida por su condición psiquiátrica.

No ser escuchada: silenciamiento, cosificación y derivación en el abordaje del Trastorno...

La cosificación y la derivación, por su parte, nombran los posibles daños epistémicos que inflige la injusticia testimonial. La primera categoría refiere a la exclusión de ciertas personas de la comunidad de informantes confiables y su sometimiento a una condición de *objeto* de conocimiento, lo cual les impide participar plenamente en la construcción de entendimiento. Mientras, la segunda categoría describe el proceso de subordinación a semisujetos, cuyo papel en los intercambios comunicativos no se reduce a la de un *objeto* de conocimiento, pero se limita al reconocimiento no recíproco de la perspectiva del sujeto dominante. Identificar los efectos tan amplios y profundos del silenciamiento, la cosificación y la derivación sugieren que no deben tratarse exclusivamente desde las dinámicas interpersonales, sino desde la comprensión de su lugar en el engranaje de la violencia epistémica y la violencia psiquiátrica.

Violencia en el contexto de la salud mental

Imagina que estás reposando en tu casa un domingo por la mañana. Tu mamá aparece en la entrada de tu cuarto; la escoltan tres desconocidos: dos están uniformados; el tercero viste de blanco. Se dirigen hacia ti. Sorpresa. Miedo. Confusión. El último en entrar es el primero en perder la distancia: sientes una punzada. Agitación; después, letargo. Te sujetan varias manos que rápidamente se convierten en nudos blancos que no permiten que te muevas. Ya estás en una ambulancia. Un grito de auxilio ahogado. Imágenes borrosas en repetición. Despiertas sobre una cama, las esposas te enfrían la piel. Entra un sujeto con bata blanca: “Dice que en unos días te vuelve a ver”. Se azota una puerta. Se escucha un candado (Rabasa, 2022).

El testimonio citado arriba se atribuye a una persona que pasó por un internamiento involuntario¹ en un hospital psiquiátrico. Ilustra una realidad cotidiana que atemoriza a las personas con discapacidad psicosocial, como a Verónica, quien comentó:

Llevaba meses sintiéndome mal y valorando qué iba a hacer [...] No quería ir a otro psiquiátrico porque me iban a internar. Eran como dos fuerzas, ¿sabes? Mi cuerpo y mi cabeza diciéndome “ya no podemos más, busca ayuda”. Y por otro lado era: “No, porque me van a internar. No, porque no quiero que me internen” (Sánchez López, 2024b: 102-103).

Los internamientos forzosos son una expresión violenta y nítida del desequilibrio de poder entre los especialistas, las familias y los usuarios de los servicios de salud mental. Este atraviesa a todo el sistema sanitario y rebasa sus fronteras, se disemina a través de las dinámicas laborales, medios de comunicación y redes sociales, la educación, los libros de autoayuda, etc. Crea un entorno

social en el que se *normaliza* que a algunos individuos se les restrinja su capacidad jurídica,² se les prive de la libertad y de la toma de decisiones.

En México, desde la publicación de la reforma a la Ley General de Salud, en mayo del 2022, se estableció que el internamiento solo puede ser voluntario y debe operar bajo el principio del consentimiento informado. Este plantea que la persona afectada o interesada debe estar informada con claridad y, en caso de que tenga dificultades para la comprensión, se deben hacer los ajustes razonables y necesarios para que entienda el diagnóstico, el tratamiento propuesto, sus riesgos, beneficios y alternativas; para facilitarle tomar una decisión autónoma y no coaccionada sobre la atención a su salud. Sin embargo, la efectividad de este acontecimiento legislativo se diluye por la falta de armonización con artículos transitorios y documentos normativos, por la falta de mecanismos claros para su aplicación y las debilidades operativas.

A finales de ese año hubo un fenómeno que involucró a una *influencer*, quien expuso públicamente el violento proceso de internamiento que vivió contra su voluntad. Forcejeó con el grupo de personas que la sacaron de su domicilio, la golpearon durante el traslado a un hospital psiquiátrico, donde la sedaron y le prohibieron comunicarse con su esposo. Ella expresó que ni siquiera contar con un título en Medicina la libró de los abusos en el hospital, que incluyeron el tratamiento forzoso con sesiones de estimulación electromagnética, bajo amenazas constantes de prolongar su estancia varias semanas más (Poulain, 2023). La afectada compartió videos grabados durante su internamiento, con evidencias de golpes y en un estado de aislamiento. Este caso fue muy mediático debido a la exposición de las personas involucradas; los medios convencionales hicieron titulares de su historia y las redes sociales siguieron cada actualización del proceso.

Ese no es un acontecimiento aislado, sino apenas la punta del iceberg. Pese a la ley, las relaciones de poder que se establecen en torno a la salud mental muestran resistencia al cambio. De acuerdo con el primer ejercicio de monitoreo sobre internamientos involuntarios (Documenta, 2024) —publicado dos años después de la aprobación de la reforma que se mencionó— se consultó a los treinta y tres hospitales psiquiátricos que existen en territorio mexicano, los cuales brindaron información parcial sobre la población que atienden. Los datos mostraron que, de 2169 personas internadas en esas instituciones, el 50% está ahí de manera involuntaria.

El poder y la injusticia testimonial

El poder social se concibe como la capacidad práctica y socialmente situada de controlar las acciones de otras personas. Esta definición de Miranda Fricker (2017) subraya que el poder existe incluso cuando no se refleja en una acción, y hacerla efectiva requiere de cierto contexto social, una coordinación colectiva de significados, instituciones, expectativas, etc.

Este poder se ejerce de manera activa o pasiva, a través de agentes específicos, o como una fuerza estructural. En el contexto de la salud mental, los internamientos forzados ilustran el ejercicio activo del poder, mediante prácticas coordinadas de coerción. Esta es una forma agencial de poder ya que un agente social concreto —como la familia, el médico o el hospital— actúa directamente sobre otro.

Por otro lado, el poder estructural se refiere a formas de control que no ejerce un agente específico, sino que resultan de dinámicas sociales más amplias. El incumplimiento de la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CDPD) puede ser un ejemplo. Debido a factores sociales complejos, los derechos de estas personas se vulneran de manera sistémica, sin que se identifique a una persona o entidad concreta que sea directamente responsable.

La diferenciación entre lo normal y lo patológico ha sido analizada como una manifestación cultural y política ligada al ejercicio de poder. Por ejemplo, la *Historia de la locura* de Michel Foucault (2016b), publicada por primera vez en 1961, reconstruye los procesos culturales con los que se dotó a la enfermedad de un sentido de desviación; y al enfermo, de una condición que lo excluye de la vida social. En *Enfermedad mental y psicología*, reescrito un año después de su tesis, Foucault (2016a: 118) expresa:

La enfermedad solo tiene su realidad y su valor de enfermedad dentro de una cultura que la reconoce como tal. La paciente de Janet que tenía visiones y que presentaba estigmas, bajo otros cielos habría sido una visionaria mística y taumaturga.

Al establecer una relación con la obra de Foucault, se comprende con más claridad el carácter situado y las formas del poder social. La perspectiva de Foucault contribuye a dismantelar la idea de que hay perfiles universalmente categorizados como patologías. Incita a considerar que la locura requiere una *producción* de configuraciones sociales, y que ilusoriamente se toma como un descubrimiento progresivo de su naturaleza, cuando debe entenderse como la sedimentación del poder social de la cultura Occidental.

El poder agencial se expresa en la relación que estableció Pierre Janet —sobresaliente filósofo y psicólogo francés al que se refiere Foucault en la cita anterior— con su paciente Léonie —la mujer que tenía visiones y estigmas, sobre quien Janet practicó técnicas experimentales como la sugestión hipnótica, asegurando que lograba que la paciente siguiera cualquier instrucción que le diera (Walusinski y Bogousslavsky, 2020)—. Para que fuera posible la intervención clínica de Janet, era necesario que el poder social en su forma estructural operara de fondo, que articulara el significado de la locura y sus espacios sociales, perfeccionando los sistemas asistenciales y manicomiales con regímenes morales únicos. Así la enfermedad mental “queda circunscrita dentro de un sistema punitivo en el que el loco, reducido a la condición de un menor, se encuentra asimilado de pleno derecho a un niño” (Foucault, 2016a: 141).

Los argumentos de Foucault ilustran cómo el poder agencial y estructural moldean la experiencia humana al regular los cuerpos y las mentes a través de sujetos concretos, instituciones y normas. Ahora bien, la imagen del poder social adquiere otra dimensión al considerar el concepto de poder identitario (Fricker, 2017). Este último no solo se ejerce a través de instituciones o agentes específicos, sino que también opera de forma estructural, configurando las percepciones sociales sobre lo que significa ser un *individuo de cierto tipo* —por ejemplo, alguien diagnosticado con una enfermedad mental—. Es más sutil, se refleja en el consenso social, a menudo tácito, que establece quién tiene la autoridad epistémica para hablar sobre determinados temas y cómo se le reconoce o desestima en función de su identidad social.

La injusticia testimonial ocurre cuando se niega la credibilidad con base en un prejuicio sobre la identidad. Se presenta de tres formas. Cuando algunas personas quieren compartir sus opiniones, suelen toparse con la incredulidad como única respuesta, ya que un prejuicio identitario distorsiona la percepción del oyente; a esto se le llama *déficit de credibilidad*.³ Existen grupos sociales a los cuales ni siquiera se les tiene en cuenta para pedir información, sus opiniones no son requeridas y de manera anticipada se les priva de la oportunidad de aportar al entendimiento colectivo; este es el *silenciamiento*.⁴ A otros sujetos se les toma como meras fuentes de información y no como informantes, es decir, los consideran como algo de lo que se puede obtener conocimiento, pero no capaces de participar en la puesta en común; a esto se le llama *cosificación*, en terminología de Fricker (2017).

El déficit de credibilidad⁵ se refiere al tipo de injusticia testimonial que afecta a las personas que sistemáticamente se toman como menos creíbles o menos confiables. Este

ensayo se enfocará en el silenciamiento, la cosificación y la derivación, cuyos efectos se relacionan estrechamente con la deshumanización y la violencia que afectan a las personas con discapacidad psicosocial.

Silenciamiento, cosificación y derivación

Históricamente, ser percibida como mujer ha ido de la mano con la proyección de estereotipos de inferioridad y patología (emociones incontrolables, debilidad de carácter, irracionalidad, sobre-reacción), que socavan la presunción de racionalidad y alimentan dudas sobre la fiabilidad perceptiva. Además, el estigma de *loca* es una forma común de descartar el testimonio de una mujer, de invalidar su capacidad de ver las cosas como son.

Nuestra sociedad concibe la locura como algo esencialmente femenino que, incluso cuando es experimentada por los hombres, se representa metafóricamente y simbólicamente en forma de mujer; a los hombres locos se les otorgan atributos relacionados tradicionalmente con nosotras, como la irracionalidad o la visceralidad, y los lleva a terrenos ocupados históricamente por mujeres: el silenciamiento o la sumisión (Millet, 2019: 15-16).

Décadas atrás, las mujeres, y sus aliados expertos, han señalado sesgos en la investigación y en la atención a su salud mental. Franca Basaglia, por ejemplo, denunció que las restricciones impuestas al rol y a las obligaciones sociales de las mujeres tenían un peso significativo en las infracciones que son etiquetadas como condiciones psiquiátricas: “la relación entre el disturbio psíquico —y su consiguiente codificación y sanción— y la rigidez de las reglas de comportamiento es más evidente en el caso de la mujer que en el del hombre” (Basaglia, 1985: 31).

El espacio vital de las mujeres, a decir de Franca, se conforma de una limitada gama de experiencias consideradas normales:

[...] pasividad, desdoblamiento, disponibilidad, son parte de su naturaleza y corresponden al ideal de salud mental para una mujer. Ideal que se transforma en realidad al ser aceptado por las mismas mujeres como algo que satisface sus exigencias y tendencias naturales (Basaglia, 1985: 44).

Las transgresiones sociales a estas obligaciones y expectativas de género, por mínimas que sean, sancionan a las mujeres como agresivas, impulsivas, manipuladoras, sarcásticas y fuera de sí, en un grado que no experimentan los hombres. Con esta carga prejuiciosa, es más probable que la injusticia testimonial en su variante de silenciamiento afecte a una mujer que experimenta alguna forma de malestar subjetivo.

De acuerdo con las definiciones antes anunciadas, el silenciamiento tiene lugar cuando, de manera anticipada, se les priva a las personas de la oportunidad de aportar

información. Una variante de este tipo de injusticia es el *gaslighting*, frecuentemente traducido como *luz de gas*. Se entiende popularmente como un tipo de abuso psicológico que procura desorientar a alguien; aquí se retoma la conceptualización de Rachel McKinnon, quien presenta un mecanismo epistémico con el que opera la luz de gas: “el oyente del testimonio plantea dudas sobre la fiabilidad del orador a la hora de percibir los hechos con exactitud” (McKinnon, 2017: 168). Los ataques a la versión de la realidad son indicadores de esta injusticia testimonial, que consiste básicamente en la duda *prejuiciosa* acerca de si las cosas realmente sucedieron como afirma el hablante. Es importante precisar que se trata de una duda *prejuiciosa* porque, para tomarse como una injusticia testimonial tendría que haber un prejuicio identitario de por medio.

Lucía vivió esta forma de luz de gas de parte de familiares y profesionales, cuando hablaba de los casos de pedofilia en su entorno cercano. Le hacían sentir que ella recordaba lo que *quería* recordar y no lo que ocurrió en verdad, la forzaban a creer que deliraba. Es posible que sus oyentes dieran mayor peso a sus conocimientos de fondo; por ejemplo, pudieron pensar que como ellos nunca actuarían en contra del bienestar de una niña, y menos si fuera su familiar, tampoco alguien de su círculo cercano sería capaz de hacerlo.

En otros casos, la luz de gas se realiza de manera maliciosa. En su adultez, Lucía acudió a terapia con un psiquiatra:

[...] sentí que estaba trabajando el terreno para ver si me podía hacer algo me veía lascivamente en sesiones y mientras me estaba viendo las piernas, me decía ‘todo está en tu imaginación, acuérdate que las personas con borderline se imaginan cosas’ (Sánchez López, 2024b: 51).

En sus interacciones con ese psiquiatra, ella notaba esfuerzos deliberados por hacerla dudar de que era capaz de pensar clara y racionalmente, le repetía que el TLP la hacía especialmente sensible como para suscitar una percepción alterada de lo que estaba viviendo; el diagnóstico, en este ejemplo, fue producto del prejuicio identitario. “En términos de Dotson (2011), esto constituye el silenciamiento testimonial: la hablante sufre un déficit de credibilidad tan grave que es como si nunca hubiera hablado” (McKinnon, 2017: 169).

La luz de gas llega a ser tan efectiva que logra silenciar, literalmente, a quienes la sufren. Un caso que lo ejemplifica es el sistema jurídico mexicano que brindó los mecanismos para silenciar a una mujer con discapacidad psicosocial en *su* juicio de interdicción.⁶ El exceso de credibilidad otorgado a los médicos —que declaraban unánimemente que la afectada padecía de un trastorno delirante paranoide y trastorno límite de la personalidad y la consideraban incapacitada de forma permanente— que la ley estipula,

autorizó al juez a dar por verdadera la preexistencia de *incapacidad natural y jurídica* de la afectada, sin haber tenido un trato personal con ella.⁷ El silenciamiento, en este caso, debe tomarse literal: se impidió que una persona escuchara y expusiera su caso, por razón de un prejuicio identitario (ser una mujer con diagnóstico psiquiátrico).

Este prejuicio no solo anuló su voz, sino que además produjo un daño epistémico significativo que radicó en la negación de la capacidad de ser tomada como un sujeto válido; ya que de antemano se descartó que pudiera aportar información fiable y relevante sobre su experiencia y sobre los hechos relacionados con el proceso judicial. Al desestimar su voz, por considerarla incompetente debido a su diagnóstico, se le privó del derecho a participar en la construcción del conocimiento en torno a su caso. Al mismo tiempo, la exclusión de la toma de decisiones sobre el curso de su vida acentúa su subordinación frente al testimonio de las autoridades médicas y legales. El caso analizado deja una lección desoladora: el daño epistémico que produce el silenciamiento refuerza la vulnerabilidad de la afectada. Frente a un sistema que ya marginaba su testimonio, la coloca en un estado de indefensión total y menoscaba sus derechos civiles y su condición humana.

Esto último conecta al silenciamiento con la *cosificación*, que para Miranda Fricker constituye el daño primario de la injusticia testimonial y se define del siguiente modo:

El sujeto queda injustamente excluido de la comunidad de informantes en los que se confía, lo que significa que es incapaz de ser un participante en la puesta en común de conocimiento (salvo en la medida en que otros puedan hacer uso de él como objeto de conocimiento, como fuente de información) (Fricker, 2017: 141).

Sin embargo, esta tesis de la degradación a un estado de *cosa*, de pasividad absoluta, es inexacta porque borra la resistencia de las personas sujetas a esta forma de opresión. En algunos casos, como en el juicio de interdicción mencionado, la violencia estructural es tal que anula radicalmente la subjetividad de la persona, declarándola incapaz de participar en las decisiones que la afectan y cuyo testimonio solo era requerido para ratificar su insuficiencia. Pero en otros casos, como los de Lucía y Verónica, aun cuando se les silenciaba química —los psicofármacos las mantenían desorientadas, adormecidas y mareadas— y epistémicamente, describir las injusticias que vivieron como *cosificación* les atribuye una pasividad no problemática —como la de un objeto que simplemente está ahí a disposición del sujeto— que anula una historia de esfuerzos por resistir los daños.

Gaile Pohlhaus (2014) critica esta forma de explicar el daño primario de la injusticia testimonial. La relación entre oyente y hablante en un intercambio injusto no es como la que

hay entre un sujeto y un objeto; aunque sí hay una percepción devaluadora, por lo que sería más apropiado hablar de una relación sujeto/semisujeto o sujeto/otro. Hay que entender al semisujeto o al otro, términos aquí intercambiables,⁸ no como una *cosa* pasiva, sino como una posición devaluada en las interacciones socioepistémicas.

En esta relación, las personas tratadas como “otros” sirven para reconocer y mantener prácticas epistémicas que dan sentido al mundo tal y como se experimenta desde las subjetividades dominantes, pero no reciben el mismo apoyo epistémico con respecto a sus distintas experiencias vividas del mundo (Pohlhaus, 2014: 105).

Por esta razón, en lugar de hablar de cosificación, es más adecuado usar el concepto *derivación*, de acuerdo con Pohlhaus (2014). Se refiere al proceso mediante el cual el perpetrador de la injusticia testimonial desprecia los elementos de la subjetividad del hablante que no coinciden con la suya, no lo reconoce, es subalternizado, como si no aportara al intercambio de información.

Ahondando en la derivación como daño principal de la injusticia epistémica, se revisaron los registros de las entrevistas realizadas y sobresale que Lucía muchas veces llama *alienación* a un estado mental en el que pierde su sentido de identidad y pertenencia a la sociedad. Tanto Lucía como Verónica experimentan ese estado, al que también llaman disociación, en momentos en que se sienten desconectadas de la realidad y de sí mismas, frecuentemente a consecuencia de reflexionar sobre la violencia y la desigualdad social.

Pienso cómo le voy a explicar ciertas cosas a mi hijo, o sea, cuando vea a una persona comer de la basura, cuando le tenga que contar que en Latinoamérica protestas y te agarran a balazos... No sé cómo te lo voy a contar... Estamos en el borde de la esquizofrenia con las cosas que pasan en la calle todo el tiempo, con la tortura y la muerte. Y contarle eso a mí psiquiatra es de: “pues tienes que ir a terapia cognitiva conductual”. Pero si todos normalizamos... sí nos seguimos enfocando en esta tendencia individualista como “sanar el yo”, sanar como individuos para “estar bien” ... ¿Quién se va a quedar a ver el horror? ¿Quién va a seguir diciendo “esto es el horror”? Ya nadie quiere hablar de esto. No quiero ser cómplice de la normalización de cosas espantosas [...] A veces de verdad me pregunto: ¿vivo con gente insensible? ¿cómo es posible que patologicen estas cosas y se vuelva vergonzoso sentir? ¿estamos viendo las mismas cosas? De pronto sí, me siento muy alienada del mundo [...] Como que siento que volteo y veo una cosa y las personas ven otra (Sánchez López, 2024b: 115-116).

El daño epistémico que sufre Lucía es la derivación a una condición de semisujeto, cuando su comprensión de la *alienación* es desestimada o reconfigurada desde una perspectiva dominante. En lugar de reconocer el sentido profundo y político que tiene para ella este concepto, su experiencia se reduce o reinterpreta según criterios de patología que derivan del oyente.

En un consultorio de psiquiatría, el médico no espera recibir a una paciente como Lucía, ya que el complejo entramado de violencia que ella denuncia excede los límites de la subjetividad moldeada por la formación profesional. Las relaciones de poder entre pacientes y especialistas nunca han sido horizontales; para que el intercambio sea fructífero según los estándares de la disciplina, el médico se ve conducido a silenciar la voz de Lucía; invalida su vivencia, como si no aportara algo valioso al entendimiento de su malestar. De esta manera, al borrar el significado personal que ella asigna a la alienación, se efectúa un daño epistémico, subordina su experiencia a las categorías acreditadas por sujetos que no comparten su experiencia del mundo. No es necesario suponer que lo hacen intencionalmente, incluso se explica como resultado de la socialización profesional de los médicos, en la que los estudiantes aprenden a percibir a otras personas como inferiores. Marcia Villanueva (2019) realizó un trabajo etnográfico que llegó a esta conclusión.

A una mujer alterada en el consultorio se le degrada a una condición de semisujeto. El psiquiatra todavía la escucha, ambos participan en una práctica de puesta en común de información, pero los aportes de Lucía no penetran en los recursos del médico para comprender el sufrimiento. Él, como un sujeto situado dominante, “no está dispuesto a ver el mundo desde los ojos de sujetos situados no dominantes” (Pohlhaus, 2014: 109), por eso las declaraciones de Lucía se escuchan como un síntoma más, una derivación del saber psiquiátrico.

La experiencia habitual de la alienación, dependiendo del enfoque, se interpreta como un rasgo de patología subyacente. Pero también se entiende como resultado de la enajenación en el mundo contemporáneo, por la reducción del sentido de la vida a la lucha por la supervivencia en una sociedad con profundas desigualdades y violencia; además se le suma la presión que ejerce la psicoeducación en el individuo, que lo responsabiliza por problemas y contradicciones sociales. Para dar este paso en el entendimiento colectivo es necesario el diálogo entre sujetos que se reconocen recíprocamente y esto difícilmente se logra en espacios sociales con estructuras jerárquicas rígidas.

Por su parte, Verónica compartió otra situación que amerita abordarse. Cuando ella fue canalizada desde su universidad para recibir atención psiquiátrica, se presentó al consultorio con vestimenta tradicional de luto:

Me preguntó el doctor por qué iba vestida así, como si fuera una cosa a la que tenía que darle demasiada importancia. No tengo explicaciones de esto, así me visto le dije, vengo a una consulta... Insistió en mi vestimenta y le dije que iba así porque ese día era el aniversario luctuoso del hermano de mi papá. Y la

primera cita versó sobre mi tipo y hablamos de la muerte. El doctor dijo “es que lo que tú tienes es duelo patológico” [...] ¿Como puede una patologizar el dolor? A una le duele y ya. En mi tierra el duelo se lleva así, es prolongado, se le da tiempo, es comunitario. Una llora y hace ruido y tan sencillo como eso [...] Cuando fui al primer funeral fuera de mi tierra me preguntaba: ¿a qué hora lloran? (Sánchez López, 2024b: 117).

Varias naciones indígenas, incluyendo a la que pertenece Verónica, practican ritos asociados con la muerte que preservan elementos de la cosmovisión prehispánica y otros de carácter religioso. En su comunidad no se despide al difunto en un velatorio; el luto se prolonga por siete años obligatorios, con conmemoraciones mensuales y anuales en las que la vida suspende su tiempo coloquial para dar lugar al tiempo sagrado. Existen estudios sobre la pluralidad de formas de vivir el duelo y expresar el luto. Alejandro Vázquez del Mercado argumenta, desde un paradigma de la continuación de vínculos, que en la formación terapéutica hace falta mejorar la comprensión de su valor epistémico y menciona que “existen reportes frecuentes de problemas para llevar esto al ejercicio profesional entre quienes no comparten o sienten rechazo hacia las creencias religiosas y/o espirituales de la persona doliente, especialmente cuando pertenece a otra cultura” (Vázquez del Mercado, 2022: 5).

Las representaciones de la muerte y el duelo en el consultorio de psiquiatría, que atiende principalmente a personas de alta escolaridad y provenientes de contextos urbanos, se distancian de las experiencias de estudiantes que emigran de pueblos indígenas. En su forma hegemónica, se asocian con normas culturales que tienden a ver el duelo como un proceso que pasa por determinados estadios y que debería culminar en la superación; es decir, cortar los lazos afectivos con los fallecidos para seguir adelante. Cualquier desvío de este régimen del duelo tiende a verse como una forma disfuncional de enfrentar la muerte o como signo de un problema psicológico. En contraste, en algunas culturas indígenas, el duelo y la muerte se entienden no como una ruptura definitiva, sino como una relación continua con encuentros esporádicos a través de rituales y recuerdos.

El desconcierto de Verónica en el consultorio de psiquiatría se explica porque ella intuye que interpretan su forma de vivir el duelo como una variante de las representaciones hegemónicas, lo que resultó en una explicación patológica de sus experiencias. Se puede decir que el daño epistémico fue la derivación a una posición de semisujeto. Si el intercambio hubiera sido horizontal —de sujeto a sujeto—, el médico habría reconocido la necesidad de reconfigurar su subjetividad en relación con costumbres culturalmente distintas acerca de los vínculos con los muertos.

Conclusiones

El argumento por casos abona a considerar la *derivación* como una categoría más sensible a las desigualdades de poder que el de *cosificación*, ya que introduce conceptos útiles para comprender las dinámicas de intercambio entre sujetos situados dominantes y no dominantes. Asimismo, da cuenta de que se obstaculiza la agencia epistémica de los sujetos no dominantes sin asumir que experimentan el daño con total pasividad, sin oponer resistencia.

Los casos estudiados reclaman un abordaje que no se limite a explicar las relaciones interpersonales de quienes enfrentan desafíos para *hacerse escuchar* en lo concerniente a su salud mental, ya que se remiten a violencias estructurales, desde las coordinadas institucionales que les otorgan legitimidad social.

En el contexto de la salud mental, la violencia se expresa de forma nítida y drástica en ejercicios agenciales como las contenciones químicas, mecánicas, y los internamientos forzosos. Pero también hay una violencia lenta y sutil que se ejerce de manera sistemática, cuyo daño afecta primordialmente la capacidad de producir y legitimar conocimiento sobre sí y el mundo; incrementa las probabilidades de vulnerar otros derechos civiles sin poder siquiera *alzar la voz*.

Esta es la violencia epistémica, explicada por Kristie Dotson como el conjunto de acciones y disposiciones que contribuyen a deslegitimar las experiencias y saberes de ciertos grupos, inflige un daño en su capacidad para *hacerse escuchar*. Al no aceptar a las mujeres diagnosticadas con TLP como conscientes de su propia realidad, capaces de hacer aportaciones significativas al entendimiento social de su condición psiquiátrica, se silencian sus voces, se refuerza su vulnerabilidad social e incrementa el riesgo de muerte civil. Esta ocurre cuando las consecuencias del silenciamiento se extienden a la negación de la capacidad jurídica de las personas, es decir, cuando se les priva de sus derechos y obligaciones fundamentales como en el juicio de interdicción que se analizó en el artículo.

El silenciamiento, la cosificación y la derivación son categorías filosóficas que ayudan a hacer explícitos los mecanismos de retroalimentación de la violencia epistémica que se ejerce contra las personas con discapacidad psicosocial. En este sentido, pueden ser un punto de encuentro entre disciplinas humanísticas, las ciencias sociales y el activismo, para hacer diagnósticos más precisos sobre las diversas dimensiones de la violencia en contextos relacionados con la salud mental.

Referencias

- Amparo en revisión 1368/2015 (2019). *Suprema Corte de Justicia de la Nación* (en línea). Recuperado el 10 de agosto de 2023, de: <https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/sites/default/files/sentencias-emblematicas/sentencia/2020-01/AR%201368-2015%20p%C3%BAblica.pdf>.
- Basaglia, F. (1985). *Mujer, locura y sociedad*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Beauvoir, S. (2017). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Documenta (2024). *¿Qué ha pasado con su implementación? A 2 años de la reforma en salud mental y adicciones* (en línea). Recuperado el 23 de octubre 2024, de: <https://www.documenta.org.mx/wp-content/uploads/2024/07/salud-mental-adicciones.pdf>.
- Eraña, Á. (2022). “¿Es posible la justicia epistémica sin un lugar común? (Hacia una reconceptualización del espacio público y las relaciones sociales)”. *Estudios de Filosofía*, núm. 66, pp. 9-31.
- Foucault, M. (2016a). *Enfermedad mental y psicología*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2016b). *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fricke, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder.
- Gómez Aguilar, I. (2022). “Dinámicas de la exclusión testimonial. Sobre injusticia epistémica, atención a la salud mental y cuidado emocional”. *Resistances: Journal of the Philosophy of History*, vol. 3, núm. 6, julio-diciembre, pp. 1-22.
- McKinnon, R. (2017). “Allies behaving badly. Gaslighting as epistemic injustice”. En J. Kidd, J. Medina, y G. Pohlhaus (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 167-174). Londres: Routledge.
- Medina, J. (2018). “Epistemic injustice and epistemologies of ignorance”. En P. Taylor, L. Alcoff, y L. Anderson (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Race* (pp. 247-260). Londres: Routledge.
- Millet, K. (2019). *Viaje al manicomio*. Barcelona: Seix Barral.
- Pohlhaus, G. Jr. (2014). “Discerning the Primary Epistemic Harm in Cases of Testimonial Injustice”. *Social Epistemology*, vol. 28, núm. 2, pp. 99-114.

- Pohlhaus, G. Jr. (2017). "Varieties of epistemic injustice". En I. Kidd, J. Medina, y G. Pohlhaus (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 13–26). Londres: Routledge.
- Poulain, P. (2023). *Mi tiempo en el psiquiátrico *toda la verdad** (video en línea). 5 de febrero. Recuperado el 10 de enero 2024, de: https://www.youtube.com/watch?v=-Sff5q5_XW8.
- Rabasa, L. (2022). "2022: ¿Se acabaron los internamientos involuntarios en México?". *Nexos*, 30 de junio.
- Sánchez López, B. (2024a). *Injusticia epistémica en el abordaje del Trastorno Límite de la Personalidad* (video en línea). 15 de agosto. Recuperado el 18 de agosto 2024, de: <https://www.youtube.com/watch?v=Ch1du5SilYE>.
- Sánchez-López, B. (2024b). *Mujeres diagnosticadas con Trastorno Límite de la Personalidad: Injusticias y resistencias epistémicas* (Tesis de maestría). México: Universidad Nacional Autónoma de México. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.17421.51681/1>.
- Sánchez-López, B. (2024c). "Injusticia hermenéutica en el abordaje del Trastorno Límite de la Personalidad (TLP): Cómo acomodamos el trauma". En R. López (coord.), *Discapacidad psicosocial: Dis-Cursos, afectos y encuentros* (pp. 191-213). Ciudad de México: Instituto de las Personas con Discapacidad.
- Vázquez del Mercado, A. (2022). "Epistemología del duelo: reflexiones sobre la continuidad de vínculos". *Resistances: Journal of the Philosophy of History*, vol.3, núm. 6, julio-diciembre, pp. 1-22.
- Villanueva, M. (2019). *Somos médicos, no dioses. Una etnografía filosófica de la deshumanización de la medicina* (Tesis de doctorado). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Walusinski, O. y J. Bogousslavsky (2020). "Charcot, Janet, and French Models of Psychopathology". *European Neurology*, vol. 83, núm. 3, agosto, pp. 333-340

Biani Paola Sánchez López: Maestra en Filosofía de la Ciencia por la UNAM. Miembro de la Asociación Filosófica de México, de la Red Mexicana de Mujeres Filósofas y del colectivo Orgullo Loco Mx. A través de los lentes de la epistemología social ha estudiado cómo poblaciones silenciadas producen saberes colectivos y capacidades para el cambio social; por un lado, documentando variedades de injusticias epistémicas que afectan a mujeres, indígenas y personas con discapacidad psicosocial; por otro, acompañando sus acciones para mitigar los efectos de este tipo de injusticias, diseñando metodologías para fortalecer sus capacidades expresivas. Actualmente, su investigación doctoral se enfoca en experiencias de maternidad de mujeres psiquiatrizadas. Página web: <https://bianipaola4.wixsite.com/injusticiaepistemica>

1 Los internamientos involuntarios o forzosos consisten en la disposición médica, legal o familiar que se hace sobre una persona, a quien se le declara discapacitada y peligrosa para sí misma o para otros, para ser ingresada en contra de su voluntad en instituciones de servicios de salud mental, incluyendo hospitales, clínicas de rehabilitación, granjas y anexos.

2 Rabasa (2022) compara el procedimiento del internamiento involuntario o forzoso con el orden penal aplicable al de un enemigo de la sociedad, que se caracteriza por 1) basarse en concepciones estigmatizantes de los sujetos, como asociar a las personas con discapacidad psicosocial con el peligro; 2) tomar como suficiente el señalamiento de terceros (y especialistas) para decidir que una persona debe ser retirada de la sociedad con urgencia, suprimiendo así su estatus de ciudadano; 3) recluir a la persona por tiempo indefinido; 4) no reconocer a la persona como sujeto de derechos y obligaciones, es decir, se anula su capacidad jurídica.

3 Es debatible si este fenómeno debe caracterizarse como un déficit de credibilidad o como un problema de audibilidad. Si se toma de la segunda manera, ¿entonces se trataría de una injusticia hermenéutica y no de una injusticia testimonial? La desambiguación es una tarea compleja y probablemente no haya sido zanjada, sin embargo, aquí no se adopta una definición problemática. En este contexto, un caso paradigmático del déficit de credibilidad es un registro de Campbell (2008); una paciente con TLP informa a su médico que tuvo un accidente que le provocó quemaduras graves, pero el doctor no cree que haya sido un accidente, no toma el relato de los hechos como creíble con base en un estereotipo: los pacientes con TLP tienden a la autolesión. En ese caso, “el sujeto es juzgado como menos creíble de lo que lo serían otros sujetos en la misma situación epistémica” (Medina, 2018: 248); por lo tanto, encaja con la clasificación de injusticia testimonial, en su forma de déficit de credibilidad.

4 Esta afirmación también es debatible. Medina (2018: 249) diría que cuando “el sujeto es juzgado como ininteligible o menos inteligible que otros sujetos” estamos frente a una injusticia hermenéutica. De acuerdo con los planteamientos de Pohlhaus (2017), dependiendo de la perspectiva desde la que se observen las prácticas sociales de puesta en común de información, se notan distintas variedades de injusticia. El silenciamiento, desde el lente de las interacciones lingüísticas directas entre hablantes y oyentes, aparece bajo la forma de injusticia testimonial. En cambio, desde el lente de las estructuras de opresión y las injusticias sociohistóricas más allá de las interacciones concretas, aparece bajo la forma de injusticia hermenéutica; una perspectiva al respecto se explora en el capítulo “Injusticia hermenéutica en el abordaje del Trastorno Límite de la Personalidad (TLP): Cómo acomodamos el trauma” (Sánchez-López, 2024c).

5 Se describe con mayor detalle en Injusticia epistémica en el abordaje del Trastorno Límite de la Personalidad (Sánchez López, 2024a) y Mujeres diagnosticadas con Trastorno Límite de la Personalidad: Injusticias y resistencias epistémicas (Sánchez López, 2024b).

6 En el año 2004, en el estado de Nuevo León, una ciudadana promovió una diligencia ante el juez, para que declarara el estado de incapacidad mental de su hermana y suspendiera la patria potestad sobre su hija de diecisiete años. El juez decretó el estado de interdicción y la suspensión, asignó a la hermana como tutora de la afectada, de su hija y responsable de sus bienes. Siete años después, en el 2011, la hija de la afectada solicitó al juez que la nombrara a ella como responsable, ya que su tía había declarado falsedades ante la autoridad judicial sobre los bienes de su madre, no cumplió con la obligación de presentar cada año un certificado médico sobre la afectada y, sin el consentimiento de ella, internó de manera involuntaria a su madre en clínicas de rehabilitación que no le permitían verla. Además de las irregularidades, se promovió un amparo, para revisar los artículos 916 y 917 del Código de Procedimientos Civiles para el Estado de Nuevo León, porque no establecen la obligación del juez de garantizar el derecho de audiencia para las personas sujetas a procedimientos de interdicción. La afectada no fue notificada cuando se inició el procedimiento, sino hasta tiempo después de que se dictó la sentencia y nunca tuvo oportunidad de ofrecer pruebas o alegar en su defensa; su derecho de audiencia fue suspendido de antemano, porque la ley permitía que se decidiera sobre su vida sin requerir de su intervención en el proceso.

7 El juez respondió al recurso de revisión, que: “Resultaría paradójico e impráctico pretender que en las diligencias respectivas se otorgue audiencia directa a una persona que tiene incapacidad física y legal, ya sea porque no puede gobernarse a sí mismo o no puede manifestar su voluntad por algún medio” (Amparo en revisión 1368/2015, 2019: 16). El amparo se turnó a la Suprema Corte de Justicia de la Nación, que aclaró que no se pronunciaría sobre el proceso de interdicción en general, sino únicamente revisaría la regularidad constitucional de la legislación de Nuevo León. La Primera Sala desestimó los argumentos del juez, haciendo énfasis en que se sostenía de prejuicios discriminatorios que contravienen a la Convención y, aunque la ley no dijera expresamente que se debía garantizar el derecho de audiencia, el juez estaba obligado a realizar ajustes razonables para llevarlo a cabo. Así, en el 2015, se resolvió el amparo a favor de la afectada y la Suprema Corte se pronunció del siguiente modo: “La condición de discapacidad de ninguna manera releva a las autoridades de la obligación de cumplir con las formalidades del procedimiento y, en particular, de soslayar el derecho de audiencia [...] Es obligación dar audiencia a la persona cuyos derechos están en juego y, con mayor razón, si estos derechos involucran la libertad, la autonomía en las decisiones, el libre desarrollo de la personalidad, además de otros derechos de proyección patrimonial. No puede aceptarse de manera alguna que al estar involucrada una persona con discapacidad, so pretexto precisamente de su discapacidad, ni siquiera se contemple la posibilidad de oírlos, vulnerando con ello las formalidades esenciales del procedimiento, el derecho de acceso a la justicia y el principio de igualdad y no discriminación” (Amparo en revisión 1368/2015, 2019: pp. 37-38, énfasis añadido).

8 Gilles Pohlhaus hace eco de Simone de Beauvoir para construir las categorías intercambiables de semisujeto y otro. En *El segundo sexo*, Beauvoir (2017) señala que en la relación entre el hombre y la mujer, el hombre es considerado el sujeto principal, mientras que la mujer se define como el otro. La filósofa plantea que el hombre se sitúa entre dos extremos: por un lado, está la naturaleza, ajena al sujeto y que aparece ante él como un objeto silencioso y misterioso; por otro, están sus semejantes, otros hombres con los que se relaciona mediante la exigencia del reconocimiento mutuo. La mujer, dentro de ese esquema, no es un objeto de naturaleza indiferente, pero tampoco plantea al sujeto masculino la “dura exigencia del reconocimiento recíproco” (Pohlhaus, 2014: 105) como su semejante; más bien se sitúa como un semisujeto o un otro, cuyo único propósito es reafirmar al sujeto masculino.

Sabiduría y exclusión: una mirada desde la filosofía a la situación de las personas mayores

Wisdom and exclusion: A look from philosophy to the situation of older adults

Verónica Medina Rendón*

Resumen: El presente trabajo ofrece una comparativa entre la experiencia de la vejez de los adultos mayores de la antigua Grecia y las sociedades contemporáneas a la luz del concepto de “muerte social”. La tesis que se sostiene es que la muerte social, entendida como la pérdida de vínculos intergeneracionales y una paulatina marginación, ha estado presente en la Grecia antigua y hasta la actualidad, afectando a los adultos mayores menos favorecidos social y económicamente. La narrativa de la vejez en las ciudades-estado griega se reconstruye a través de la revisión de textos de los filósofos Platón y Aristóteles, mientras que en el abordaje de la situación de los adultos mayores en la actualidad se alude a trabajos de los filósofos Jean Améry y Robert Redeker

Palabras clave: Vejez, muerte social, marginación, aislamiento, adultos mayores

Abstract: *This paper offers a comparison between the experience of older adults in ancient Greece and contemporary societies in the light of the concept of "social death." The thesis argued is that social death, understood as the loss of intergenerational ties and a gradual marginalization, has been present in ancient Greece and up to the present day, affecting the less socially and economically favored older adults. The narrative of old age in the Greek city-states is reconstructed through the review of texts by philosophers Plato and Aristotle, while in the approach to the situation of older adults today alludes to the works of philosophers Jean Améry and Robert Redeker*

Keywords: *Old age, social death, marginalization, isolation, older adults*

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad De Filosofía y Letras, México, veronica.medina@alumno.buap.mx

Planteamiento de la cuestión

El interés por la vejez —y el envejecimiento—, como tema de estudio con un alto grado de especialización por parte de la medicina, es bastante reciente y responde al aumento en la esperanza de vida de nuestras sociedades contemporáneas. Las ciencias sociales y las humanidades no han sido indiferentes al tema, pues es un fenómeno al cual se enfrenta la mayoría de las personas y cuya experiencia se ve afectada por el entorno.

Históricamente, las reflexiones sobre el envejecimiento se remontan a los primeros siglos después de Cristo; en tanto que la vejez toma un significado diferente en cada contexto social, pues, como señala la filósofa chilena Diana Aurenque (2022), a las personas mayores se les confieren dos atributos esenciales: son consideradas sabias o son relegadas de la comunidad al dejar de ser productivas.

Esta distinción no es temporal; en una retrospectiva histórica, los hombres sabios, como filósofos, gobernadores y líderes de grupos religiosos, ganaban respeto mientras más años tuvieran, debido a su gran experiencia; en contraposición, en algunos sectores poblacionales de adultos mayores, son excluidos por sexo o clase social; cuya situación perdurando.

En la actualidad, cuando alcanzan determinada edad, se jubilan, sin importar si aún son capaces de llevar a cabo sus actividades de manera eficaz, aunque también existen estadísticas que señalan un aumento en el porcentaje de este sector en situación de pobreza y/o abandono. En las sociedades contemporáneas, donde preponderan valores como la productividad, la juventud y la belleza, solo algunas personas mayores reproducen costumbres y tradiciones, mientras que el resto vive una paulatina marginación e invisibilización que es susceptible de ser pensada desde el concepto de *muerte social*.

En las páginas siguientes se ofrece una reflexión sobre el panorama actual de la vejez desde el concepto de *muerte social*; se compara la situación de marginación y exclusión que vive parte de esta población con la sociedad griega, la cual se reconstruye a través de textos de filosofía y literatura de aquella época, como Platón y Aristóteles, para identificar la dicotomía expuesta por la filósofa Diana Aurenque y analizar el valor que los adultos mayores pueden sumar a la vida en comunidad; para ello, se retoma a Jean Améry y a Robert Redeker. .

Además, la intención del texto es mostrar que el aislamiento, la invisibilización y la estigmatización son una forma de violencia; marginar socialmente acarrea consecuencias en la percepción que las personas mayores tienen de sí mismos y de su entorno afectando su identidad, dignidad y sentido de pertenencia.

I

El término *muerte social* se remonta al siglo XIX en el ámbito médico (Králová, 2015) y se utiliza para referirse a las experiencias y a los procesos del paciente que no ha muerto biológicamente, pero cuyo padecimiento clínico le impide integrarse en la sociedad de manera normal, como el estado de coma y enfermedades mentales, por ejemplo, la esquizofrenia.

Sin embargo, a partir de 1960, su uso se extendió a las ciencias sociales y a las humanidades, principalmente a la sociología y a la filosofía. En ésta se ha usado para estudiar diferentes fenómenos, como el esclavismo, los refugiados de guerra y las personas que se ven forzadas a migrar; en estas circunstancias, a pesar de que los seres humanos mantienen intactas sus capacidades sociales, se les ha negado una identidad social, acceso a recursos económicos y protección legal; situaciones que atentan contra los derechos humanos.

Respecto a la filosofía, algunos atributos del concepto de *muerte social* —desde la óptica de la filosofía política— han sido estudiados por Giorgio Agamben, quien, a través del término *homo sacer*, aborda la pérdida de derechos jurídicos y el acceso a la vida social y cultural de algunos miembros de la Antigua Roma. Las personas mencionadas como *homo sacer* pueden ser arrebatadas de su vida en cualquier momento sin generar ninguna repercusión jurídica para quien lleve a cabo el asesinato, pues dichos seres humanos son reducidos a su existencia biológica, sin injerencia en los ámbitos legales o religiosos de la comunidad. Además de ser relegado del ámbito legal, también es excluido de la esfera religiosa; se le niega una función ritual a su muerte y queda reducido a una facticidad biológica, como “El *homo sacer* es, en efecto, insacristificable, y, sin embargo, cualquiera puede matarle” (Agamben, 2006: 146).

Si bien los conceptos de *muerte social* y *homo sacer* emergen en diferentes contextos y no deben entenderse como sinónimos, nos interesa resaltar las similitudes en algunos de sus atributos: la exclusión social, así como la pérdida de derechos y protección por parte del Estado. El *homo sacer* es objeto de violencia física que resulta en la privación de la vida, a diferencia de la *muerte social* en la que es posible reconocer elementos de violencia estructural y simbólica.

Una lectura más contemporánea sobre la *muerte social* se encuentra en el trabajo de la filósofa Claudia Card (2005), quien la ha empleado para pensar el fenómeno del genocidio desde los efectos que tienen la violencia y el aislamiento. Este concepto se puede caracterizar como la pérdida paulatina de vínculos sociales y culturales cuando el ser humano se encuentra vivo aún; no ocurre a la par de la muerte orgánica, sino que la antecede. Con la *muerte social*, la personalidad del sujeto se diluye en la medida que desaparece el sentido de pertenencia, así como los vínculos intergeneracionales.

En *50 Concepts for a critical phenomenology*, Perry Zurn (2020: 309) señala que

[...] el uso del término se ha expandido para referirse de manera amplia a la pérdida estructural de la función social del ser humano, ya sea a nivel macro (la guerra, el imperialismo o el encarcelamiento) o a nivel micro (embarazo adolescente, viudez o enfermedades crónicas y terminales, así como en el caso del VIH/SIDA).

En el contexto de la vejez y el envejecimiento, la *muerte social* permite reflexionar sobre la marginación de los adultos mayores, pues, debido a la disminución de sus capacidades físicas o enfermedades, se les ha arrebatado de manera paulatina su valor como miembros funcionales de la sociedad.

II

En la sociedad de la Antigua Grecia se exaltaban valores como la belleza, la vitalidad y la fuerza física, lo cual se constata en *La Ilíada* y *La Odisea*, donde Homero (1996) resalta los atributos físicos de los dioses y de los héroes, y se refiere a estos últimos como poseedores de una gran estatura y fuerza, además de notables habilidades para el combate; a diferencia de las personas mayores que suelen ser ridiculizadas en las comedias griegas, como puede verse en *Las avispas*, de Aristófanes (2007), por mencionar solo un ejemplo.

En la vida cotidiana, si bien la relación entre los jóvenes y los viejos no era de contraposición, sí desempeñaban roles diferentes; los primeros realizaban labores que demandaban un gran trabajo físico, como los viajes o el combate; mientras que los adultos mayores —particularmente aristócratas— se desempeñaban en la política como consejeros, pues se valoraba su experiencia:

En Atenas, la edad mínima para ser miembro del Consejo, de los tribunales del jurado y para ocupar cargos públicos era de treinta años; para ser miembro de la junta de árbitros a la que se referían en primera instancia la mayoría de las disputas legales, era sesenta años (Finley, 1982:162).

Aunque no existe un consenso sobre cuando se iniciaba la vejez entre la población de la Grecia Antigua, se considera que ocurría alrededor de los 60 años, pues a esta edad se hacía más evidente el deterioro físico (De Beauvoir, 2016: 125).

Tal como menciona el historiador francés Georges Minois (1989), dentro de la aristocracia era común que a los adultos mayores les fuera confiada la educación de los jóvenes; por lo tanto, los hombres mayores ostentaban una conducta prudente, digna de seguirse. Estas funciones solo podían ser desempeñadas por el sector que tenía poder económico y poseía propiedades, es decir, una parte pequeña de la población griega. En general, la vejez aparece como un estado de decadencia frente a la vigorosidad que representa la juventud, y, claramente, la vejez privilegiada era disfrutada por las personas mayores pertenecientes a un estrato social alto.

Por otra parte, en las obras de Platón, específicamente en el Libro I de la *República*, se relata una escena donde Sócrates cuestiona a su interlocutor Céfalo sobre su sentir respecto a la vejez, quien se encuentra en dicho periodo. Céfalo menciona que suele reunirse con otros hombres de su edad a dialogar sobre el tema y que el común denominador es la añoranza por los placeres del cuerpo que van ligados a la juventud, como el goce sexual y el consumo excesivo del alcohol; de la misma manera, coinciden en recibir malos tratos por parte de sus familiares, lo cual lo imputan a la vejez.

No obstante, Céfalo comparte con Sócrates su experiencia, y es completamente diferente, pues considera un error situar en la vejez el origen de sus desafortunadas vivencias:

[...] en la vejez se produce mucha paz y libertad. Cuando los apetitos cesan en su vehemencia y aflojan en su tensión [...] nos desembarazamos de multitudes de amos enloquecidos. Pero respecto de tales quejas y de lo que concierne al trato de los familiares, hay una sola causa, Sócrates, y que no es la vejez, sino el carácter de los hombres. En efecto, si son moderados, también la vejez es una molestia mesurada; es caso contrario, [...] tanto la vejez como la juventud resultarían difíciles a quien sea (Platón, 1988: 60).

El discurso de Céfalo puede entenderse como un elogio a la vejez; señala la virtud de poseer un ánimo sereno que permitirá al hombre sobrellevar los cambios del cuerpo mientras envejece. Esta etapa de la vida, que antecede a la muerte, brinda al hombre la oportunidad de reflexionar y examinar en retrospectiva la propia existencia con la intención de tomar conciencia sobre comportamientos inadecuados hacia otros hombres o, por lo contrario, reconocer una conducta justa:

En esos momentos uno se llena de temores y desconfianzas, y se aboca a reflexionar y examinar si se ha cometido alguna injusticia contra alguien. Así, el que descubre en sí mismo muchos actos injustos, frecuentemente se despierta de los sueños asustado, como los niños, y vive en una desdichada expectativa. En cambio, al que sabe que no ha hecho nada injusto le acompaña siempre una agradable esperanza (Platón, 1988: 62).

Dicho ejercicio, en el contexto de la mitología griega, servía al hombre para anticipar su viaje al Hades, en donde las almas de los justos iban a los Campos Elíseos o a las islas de los Bienaventurados; y, por el contrario, si había tenido un comportamiento poco decoroso, su alma iba al tártaro.

En la conversación entre Sócrates y Céfalo se toca el tema de las posesiones materiales; Sócrates argumenta que el bienestar y la forma grata en que Céfalo sobrelleva la vejez es gracias a sus bienes y fortuna, pero éste responde que se encuentra errado, pues el hombre que posee un temple de ánimo razonable es capaz de sobrellevar cualquier dificultad, así sea el vivir los últimos años en la pobreza.

Si hacia el final de la vida un hombre reflexiona sobre su propia existencia y se da cuenta de que no ha ofendido a otro, puede decirse que es virtuoso; característica que debe ser reconocida por la comunidad de la que forma parte y debe incluirse en actividades del gobierno de su ciudad. Esta atribución es retomada por Platón en sus *Leyes* (1999: 320: “[...] los más viejos deben regir y los más jóvenes ser regidos”. Tanto Georges Minois (1989) como Simone de Beauvoir (2016) coinciden en que en la obra platónica la edad es un criterio que otorga valor al hombre mayor, pues, en la ciudad ideal del filósofo griego, se les otorgan obligaciones a los hijos para con sus padres.

A su vez, los griegos, al ser la cuna de muchas ciencias, también expresaron su preocupación por la vejez desde la perspectiva médica. Para Hipócrates no es una enfermedad en sí misma, pero durante esta etapa tienen lugar muchas más afecciones, las cuales afectan de forma diferente que si fuera padecida por un individuo de menor edad; por lo tanto, los años vividos resultan un dato relevante para el diagnóstico y el tratamiento; por ejemplo: enfermedades respiratorias, dolor de articulaciones y degradación paulatina de los sentidos de la vista y el oído; por ello, sugiere implementar cuidados paliativos, como baños calientes, para disminuir algunas incomodidades propias de la edad.

En consonancia con el espíritu médico de su época, Aristóteles hace valiosas aportaciones al estudio científico de la vejez; particularmente, en sus obras: *A cerca de la longevidad y de la brevedad de la vida*, y *Acerca de la juventud y la vejez, de la vida, de la muerte, y de la respiración*¹ recupera algunas consideraciones de la obra de Hipócrates, ya que describe el proceso de envejecimiento del cuerpo humano en la línea de la biología y la filosofía de la naturaleza.

En *Acerca de la longevidad y la brevedad de la vida*, el filósofo estagirita plantea la dificultad de investigar sobre la supervivencia en las plantas y los animales; menciona que las primeras son más longevas que los segundos, y, respecto a los animales, introduce las variables de salud y enfermedad, pues un cuerpo tiende a ser más longevo en la medida en que posee un mayor grado de salud. El hombre pertenece a este grupo: “Hay, en efecto, hombres longevos y otros de vida corta, distribuidos según los lugares —pues los pueblos que viven en lugares cálidos son más longevos, y los que viven en lugares fríos, de vida más corta— Incluso viviendo en el mismo lugar, unos se diferencian de otros, igualmente, en este particular” (Aristóteles: 1987: 306-307).

En primera instancia, Aristóteles hace referencia a las condiciones exteriores o ambientales que repercuten en la calidad de vida de los hombres, pues la ubicación geográfica determina el clima, el tipo de alimentación y, por ende, la expectativa de vida de sus habitantes. La siguiente diferenciación que hace el filósofo es entre machos y hembras; adjudicando a aquella mayor longevidad, pues —adhiriéndose a los postulados de Hipócrates— contienen en sí mismos más calor que las hembras. En este breve tratado, señala que los cuerpos de los animales están conformados por cuatro elementos: lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo, e identifica a la vejez con lo seco; en esta contraposición, la vigorosidad es identificada con lo caliente y lo húmedo, lo que esclarece la lógica del argumento anterior: los machos, al conservar mayor calor, tienden a ser más longevos.

En *Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración*, el autor identifica al corazón como la fuente del calor que propicia la vida y el lugar donde residen las sensaciones en los seres vivos que tienen sangre, incluidos los humanos. Es natural que los seres vivos —tanto plantas como animales— perezcan y Aristóteles identifica dos causas: las internas y las externas. Las primeras obedecen al cese natural de las funciones de los órganos y están vinculada con la aparición de enfermedades y con la vejez que, en este contexto, es entendida como un proceso natural de deterioro del cuerpo. Las segundas, como su nombre lo indica, engloban sucesos ajenos al propio ser vivo; es decir, van contra la naturaleza, como la violencia:

Así pues, el nacimiento es la primera participación en el alma nutritiva, que tiene lugar en el calor, y la vida, la perduración de ésta. La juventud es el crecimiento del principal órgano refrigerador, y la vejez, la consunción. La madurez es el estado intermedio entre ambos. La muerte y la destrucción violenta son la extinción y la consunción de lo caliente —pues la destrucción puede producirse por ambas causas—. La muerte natural es la consunción del calor que sobreviene por un largo espacio de tiempo y por el término de la vida. En las plantas se llama “marchitamiento”, en los animales, “muerte”. La muerte en la vejez es la consunción del calor por la incapacidad del órgano para refrigerar debido a la propia vejez. Queda dicho, pues, que son el nacimiento, la vida, la muerte y porque causas se dan en los seres vivos (Aristóteles: 1897: 358-359).

En las líneas citadas se condensa de manera breve la doctrina aristotélica sobre la vida y la muerte en el contexto de las investigaciones biológicas. Si se sigue el orden de la naturaleza, la vejez es la etapa de la vida que antecede a la muerte y con este acontecimiento culmina el ciclo de la vida de los seres vivos.

En lo concerniente exclusivamente a la especie humana, en el Libro II de su *Retórica*, Aristóteles mantiene la distinción de tres edades en la vida del hombre: la juventud, la madurez y la vejez, y enumera sus principales cualidades del carácter en cada una. Sobre la vejez señala que cambia respecto del observado en la juventud, pues influyen las experiencias que se tienen a través de los años. Las personas mayores tienden a tener un mal carácter y a esperar siempre los peores resultados; suelen ser desconfiados y no aman ni odian con intensidad. Además, a diferencia de los jóvenes, el deseo sexual se ve disminuido y se quejan constantemente.

Son de espíritu pequeño por haber sido ya maltratados por la vida y, por ello, no desean cosas grandes ni extraordinarias, sino lo imprescindible para vivir. Son también mezquinos porque la hacienda es una de las cosas necesarias y por experiencia sabes que es difícil adquirirla y fácil perderla. Son cobardes y propensos a sentir miedo de todo, por cuanto se hallan en el estado contrario al de los jóvenes: ellos son, en efecto, fríos en vez de calientes, de manera que la vejez prepara el camino a la cobardía, dado que el miedo es una suerte de enfriamiento. Son además amantes de la vida, y sobre todo en sus últimos días, porque el deseo se dirige a lo que falta y aquello de lo que se carece es lo que principalmente se desea. Y son más egoístas de lo que es debido, lo cual es también desde luego, una suerte de pequeñez de espíritu. Viven, asimismo, más de lo que se debe, mirando la conveniencia en vez de lo bello a causa de que son egoístas, pues la conveniencia es un bien para uno mismo, mientras que lo bello lo es en absoluto. Y son desvergonzados más que pudorosos, porque, como no tienen lo bello en la misma consideración que lo conveniente, desprecian la opinión pública. Son pesimistas por causa de su experiencia (ya que la mayoría de las cosas que suceden carecen de valor, puesto que las más de las veces van a peor), así como también por causa de su cobardía. Y viven más para el recuerdo que para la esperanza, pues es poco lo que les queda de vida y, en cambio, mucho lo vivido y, por su parte, la

esperanza reside en el futuro, mientras que el futuro, mientras que el recuerdo se asienta en el pasado. Lo cual es también la causa de su charlatanería, pues se la pasan hablando de sucesos pasados, porque gozan recordando (Aristóteles, 1990:382-38).

La caracterización sobre la vejez desarrollada por Aristóteles es notablemente negativa; también sugiere que las personas mayores no conciben más hijos, pues no cuentan con las cualidades físicas óptimas ni con la energía suficiente para procrear.

En los ámbitos político y social, y relacionado al gobierno de los pueblos, Aristóteles manifiesta su desacuerdo en la intervención de personas mayores como consejeros. En su *Política*, asevera que la vejez no solo afecta al cuerpo, sino también perturba la mente. Tomando como ejemplo la organización del gobierno de diversas regiones de Grecia, el filósofo estagirita refuerza su argumento. Refiriéndose a Laconia, Aristóteles (1985) sostiene que los criterios para seleccionar a los adultos que ocupan un lugar en el consejo no son los adecuados, pues la mayoría de las veces obedecen a intereses personales de los legisladores y eligen a hombres ambiciosos, quienes, en la toma de decisiones, perjudican a la comunidad al anteponer su avaricia sobre el bien común; por consiguiente, los vínculos amistosos tienden a disolverse cuando se tiene una edad avanzada.

Por su parte, cuando critica la organización y la conformación de la Asamblea de Creta, menciona que los jóvenes tienen poca injerencia en la toma de decisiones; así, su función se limita a validar las disposiciones de las personas mayores; esta organización puede ser poco beneficiosa, ya que las decisiones tomadas —al venir de personas con un intelecto disminuido por el paso del tiempo— pueden suponer un riesgo. Respecto a al gobierno de los pueblos, Aristóteles advierte que se centra en un sector específico de la población mayor: aquel que posee riqueza, pues únicamente quienes cuentan con suficientes recursos materiales pueden tener tiempo libre y gobernar bien.

Con lo expuesto hasta el momento sobre la concepción de la vejez y el rol de las personas mayores en la Grecia Antigua, se corrobora la afirmación de Simone de Beauvoir sobre los filósofos griegos: “Platón y Aristóteles reflexionaron sobre la vejez y llegaron a conclusiones opuestas” (Beauvoir, 2016: 133). Por una parte, Platón se aboca a demostrar que la vejez puede ser vivida de manera digna, que las personas mayores pueden continuar sirviendo a la ciudad, que la experiencia adquirida a lo largo de la vida puede ponerse al servicio de la comunidad y que un comportamiento decoroso y virtuoso puede ser tomado como ejemplo para las generaciones más jóvenes.

En las antípodas de esos planteamientos, Aristóteles se separa de su maestro; elabora argumentos más allá de lo estrictamente filosófico; muestra que el deterioro de los hombres durante la vejez no se limita al cuerpo, sino también a las facultades mentales, lo cual supone un riesgo para la ciudad.

III

En las sociedades contemporáneas y por el consenso de diversas entidades, como la Organización Mundial de la Salud y el Banco Mundial, la vejez inicia a los 60 años. Un fenómeno asociado es el incremento constante en la esperanza de vida, ya que plantea grandes desafíos en los ámbitos económicos y médicos para proveer a la población mayor de las condiciones necesarias para gozar de una vejez digna.

Las personas mayores se convierten en un sector vulnerable en la medida que se les estigmatiza como poco productivas, restando valor a su experiencia y sabiduría. En un contexto donde se exalta la juventud, la salud y la capacidad de producción, el filósofo francés Robert Redeker (2019), en su obra *Egobody. La fábrica del hombre nuevo*, acuña el concepto de *egobody* para referirse al hombre contemporáneo que se encuentra profundamente influenciado por las tecnologías y la publicidad, lo cual deriva en un culto al cuerpo. Esta tendencia hacia el excesivo autocuidado sitúa a la vejez como una etapa de la vida en la que las personas se vuelven obsoletas a causa de los cambios físicos por el paso del tiempo.

No es de extrañar que los valores promovidos por el hombre contemporáneo lo orillen a tener un cuidado extremo de su cuerpo; la misma industria que produce los estándares de belleza se enriquece con las ventas de productos y servicios cosméticos que comercializan tratamientos para retrasar los signos visibles del envejecimiento. Pero ¿qué ocurre con las personas mayores que no pueden pagar todos estos servicios para modificar su apariencia y encajar en el ideal actual de envejecimiento cuya premisa es la de imitar a la juventud? Tal pareciera que están destinados a ser marginados si no se adaptan a los nuevos estándares corporales.

Por lo tanto, se puede establecer una correspondencia entre esta exclusión como *muerte social* de los adultos mayores y la *edad social*, descrita por el escritor austriaco Jean Améry en *Revolución y resignación*, a través de la cual se les atribuye un valor a las personas por las miradas y juicio de sus semejantes, sin tomar en cuenta sus capacidades y potencialidades: “en la imagen que de él se hace, la sociedad ya no incluye las posibilidades que él creía que todavía se le ofrecían” (Améry: 2011: 71); en el caso de este sector, el mundo y sus relaciones sociales les son arrebatadas por las limitaciones impuestas por la población de menor edad.

Así, de las personas mayores se espera que, “acorde a su edad”, se retiren de sus labores remuneradas a ciertos años, se vistan de determinada manera, no asistan a algunos lugares ni realicen actividades específicas, pero ¿quiénes deciden esto y por qué? La sociedad es quien determina tanto los códigos de vestimenta como los sitios que visitan, los cuales deben “ajustarse” a sus necesidades.

Cuando tienen un empleo, lo deseable es que se jubilen alrededor de los 60 años dejando su lugar a una persona de menor edad; este retiro supone acceso a una pensión y mayor tiempo libre, sin embargo, también significa un cambio drástico en su rutina y la separación de un espacio y de personas con quienes mantenía ciertos lazos. En algunas ocasiones, esta separación y modificaciones no son voluntarios. Si bien, el adulto mayor tiene conciencia de los cambios en su cuerpo y en sus capacidades, en muy pocos casos son tan drásticos que les impida llevar a cabo sus actividades de manera autónoma.

Socialmente, se busca que compartan tiempo con otras personas retiradas para disfrutar tiempo de esparcimiento; pueden permanecer en casas de retiro, en donde reciben cuidados pertinentes, o acudir de manera constante a clubs para convivir con contemporáneos; esta situación disminuye el contacto con su familia más próxima y sus vínculos intergeneracionales.

Para Améry, el aislamiento está vinculado con el concepto de normalidad, es decir, se aparta lo diferente; la norma es el cuerpo joven —en coincidencia con Redeker—, lleno de energía, sin limitaciones físicas; el cuerpo creado por la mirada social asocia al envejecimiento con la decadencia. No es gratuito buscar que las personas mayores frecuenten los mismos lugares, ubicarlos en un mismo lugar geográfico, pues la *muerte social* en tanto pérdida de vínculos no solo afecta las relaciones con los espacios y personas en el entorno inmediato, sino también su percepción y participación en el desarrollo de la cultura.

Las sociedades miden el progreso en tanto producción y consumo desmedido, pero la población de adultos mayores no se adapta por completo a ese nuevo estilo de vida, tal es el caso de los avances en la tecnología, los cambios en la moda, las múltiples ofertas de música y literatura, que se alejan cada vez más de su cotidianidad. Para conceptualizar este último punto, se acude al término “envejecimiento cultural” del escritor austriaco, el cual “es el decaimiento de la capacidad de recepción y de la voluntad receptiva, el cansancio y la resignación ante las exigencias de cada nuevo día” Améry (2011: 107); el autor toma como ejemplo los cambios en la moda femenina; crea en el lector la imagen de una mujer mayor que se adapta y se viste con las nuevas tendencias en ropa de los aparadores, pero añora en su memoria los anteriores modelos que —señala Améry—, además de gustarle, le favorecían.

Conclusiones

Hasta el momento se han enunciado algunas formas en las que el proclamado declive que acompaña al envejecimiento separa a las personas mayores de los entornos que les eran cotidianos; sin embargo, esta situación únicamente se ha planteado en un contexto favorable para el adulto mayor, es decir, con recursos económicos; pero, si se toma la *muerte social* como hilo conductor, se pueden explorar las condiciones adversas de la vejez si no se poseen las condiciones materiales para conservar sus roles sociales; por ejemplo, los casos en que los adultos mayores son confinados en casas de retiro o son marginados a causa de la pobreza; o también la negación social para comprender esta etapa de la vida en la que las capacidades físicas y mentales se ven disminuidas y su imagen corporal cambia, en contraste con el impulso contemporáneo por perpetuarlas: “nuestro tiempo se niega a pensar la vejez social y la vejez de una sociedad como declive y decrepitud” (Redeker, 2019: 99).

La revisión ofrecida sobre la situación de los adultos mayores en la sociedad de la Grecia clásica permite contextualizar actitudes y prácticas contemporáneas; la historia muestra cómo únicamente aquellos adultos mayores con recursos económicos suficientes pueden tener una buena calidad de vida y proveerse de servicios médicos para enfrentar los malestares propios de la edad. En las antiguas ciudades-estado, los hombres con poder económico accedían a cuidados paliativos; en cambio, quienes no contaban con una buena posición social ni económica, estaban destinados a la marginación y al desamparo, además de ser objetos de burlas a causa del declive físico, como se constata en las comedias griegas.

Asimismo, perdura un dualismo en la valoración que se le otorga a las personas mayores; por un lado, se evidencian las consideraciones y el reconocimiento social cuando se retiran de la vida activa, como funcionarios o consejeros de los gobiernos; y, por otro, hoy en día, se menosprecia su experiencia y sabiduría, aunque sirvan para conservar costumbres y tradiciones.

En la Grecia antigua, la *muerte social* se presentaba en una parte de la población, la menos afortunada, pues un grupo de personas mayores gozaba de un mejor estatus al ostentar cierto poder político gracias a su experiencia; por ejemplo, los guerreros, al alcanzar la vejez, eran retirados del combate, pero tomaban el rol de estrategas, conservaban un *status* social y ganaban respeto; caso contrario a los esclavos, quienes no eran tomados en cuenta.

Por su parte, en las sociedades contemporáneas, la vejez asociada a la jubilación y, por lo tanto, al cese de las capacidades productivas, manifiesta la *muerte social* como un alejamiento de los círculos laborales, pues cuando se deja de ser un agente productivo, se deja de ser

influyente de esa esfera. Si no se cuenta con los recursos económicos para seguir participando en la vida social, la *muerte social* es mucho más pronunciada, ya que muchos adultos mayores pierden un rol activo en su vida familiar y comunitaria y son segregados; esto se asocia a la rapidez del avance en las tecnologías y a la resistencia al cambio y adaptación por parte de este grupo poblacional.

En conclusión, la *muerte social* se entiende como la pérdida de identidad y vínculos sociales, así como una consecuente marginación dentro de un contexto social cuando la persona aún sigue físicamente viva. En su relación con la vejez, en la Grecia antigua algunos adultos mayores experimentaban esta forma de muerte una vez que se retiraban de la vida pública o eran separados de sus actividades a causa de la pérdida de las habilidades necesarias para llevarlas a cabo, y solo una minoría conservaba su influencia en los ámbitos político y social. A diferencia de las sociedades contemporáneas en las que la *muerte social* tiende a ser más común para este sector, especialmente en los contextos en donde su contribución a la vida laboral y comunitaria pierde su valor, actualmente la vejez es un símbolo de obsolescencia y cada vez menos se asocia a la sabiduría.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida* I. PRE-TEXTOS.
- Améry, J. (2011). *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer*. Valencia, PRE-TEXTOS.
- Aristófanes. (2007). *Comedias* II. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1987). *Acerca de la generación y de la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1990). *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aurenque Stephan, D. (2022). *Animales enfermos. Filosofía como terapéutica*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Card, C. (2005). "Genocide and Social Death". En: Roth, J.K. (eds.), *Genocide and Human Rights* (pp. 238-254). London: Palgrave Macmillan.

- De Beauvoir, Simone. (2016). *La vejez*. México: Editorial Debolsillo.
- Finley, M.I. (1982). "The Elderly in Classical Antiquity", [en línea] *Greece & Rome*, vol. 28, no. 2. Recuperado el 10 de julio de 2024 de: <https://www.jstor.org/stable/642863162>.
- Gilleard, C. (2007). "Old Age in ancient Greece: Narratives of desire, narratives of disgust", [en línea] en *Journal of Aging Studies*, no. 21. Recuperado el 10 de julio de 2024 de: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0890406506000557>.
- Homero. (1996). *La Ilíada*. Madrid: Editorial Gredos.
- Králová, J. (2015). What is social death? *Contemporary Social Science: Journal of the Academy of Social Science*, 10 (3), 235-248. <https://doi.org/10.1080/21582041.2015.1114407>
- Minois, G. (1989). *Historia de la vejez. De la Antigüedad al Renacimiento*. Madrid: Editorial NEREA.
- Platón. (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1999). *Diálogos VIII. Leyes (Libros I-VI)*. Madrid: Editorial Gredos.
- Redeker, R. (2014). *Egobody. La fábrica del hombre nuevo*. Bogotá: Luna Libros-Fondo de Cultura Económica.
- Redeker, R. (2017). *Bienaventurada vejez*. Bogotá: Luna Libros-Fondo de Cultura Económica.
- Zurn, P., (2020). "Social death". En Gais Weiss *et al.*, eds., *50 Concepts for a Critical Phenomenology* (pp. 309-314). Illinois: Northwestern University Press

Verónica Medina Rendón: Licenciada en Filosofía y Maestra en Humanidades: Filosofía contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de México. Actualmente, es estudiante del programa de doctorado en Filosofía Contemporánea de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Realizó una estancia de investigación en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Cuenta con publicaciones en las revistas *Reflexiones marginales* (México) y *Konvergencias* (Argentina). Ha participado como ponente en diversos coloquios nacionales e internacionales.

¹ Los textos a los que se hará referencia en lo sucesivo han sido publicados como parte de un conjunto de trabajos bajo el título de *Tratados breves de historia natural*; responde a la organización realizada por un discípulo de Tomás de Aquino y abordan temas relacionados con la biología y la psicología moderna, como los sueños y la memoria.

RESEÑAS, DOCUMENTOS Y TRADUCCIONES

El libro y la lectura en el Estado de México, un repertorio de saberes

Book and reading in the State of Mexico, a repertoire of knowledge

José Fernando Benítez Mondragón*

El estudio integral del libro conlleva entenderlo como un objeto cuyas implicaciones en un mundo social van más allá de su materialidad y contenido. Por eso es necesario reconocerlo, comprenderlo y analizarlo a través de sus múltiples y cambiantes actores, espacios y contextos. A este conjunto de factores se le conoce como *ecosistema del libro*, el cual es un ambiente vivo en el que coexisten e intervienen agentes de diversa índole, como escritores, editores, impresores, artistas, libreros, comerciantes, lectores, promotores de la lectura e investigadores. La obra coordinada por Sofía O. Laines y Roberto Urrea se enfoca en este ecosistema aplicado a un espacio en concreto: El Estado de México.

En *El libro y la lectura en el Estado de México. Un repertorio de saberes* la diversidad narrativa se refleja de varias formas: desde la investigación formal hasta anécdotas que se enfocan en la presencia del libro en la vida cotidiana. Es así como se ofrecen múltiples puntos de vista en donde los saberes se presentan desde la horizontalidad, la cual se entiende como la convergencia entre diversas disciplinas del conocimiento y contextos. En esta obra, la divulgación y la investigación especializada se entrelazan en torno al mundo libresco mexiquense.

Un aspecto que no resulta ajeno a los retos emprendidos en esta compilación es la complejidad geográfica y social de la entidad mexiquense, pues reúne veintidós textos escritos por diferentes agentes de ese ecosistema. Esta pluralidad temática radica en la procedencia y diversidad de intereses de autoras y autores, entre ellos, artistas, impresores, libreros, promotores de la lectura, e investigadores. La obra también cuenta con grabados originales que ilustran cada sección.

* Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de filosofía y letras, México, jfbenitez99@gmail.com

El conjunto de saberes se divide en siete apartados, que se corresponden a los actos de escribir, editar, imprimir, circular, leer, promover e investigar. Estos verbos evocan al proceso de vida de los libros, presentan un crisol de perspectivas con el objetivo de buscar un diálogo integral y actualizado.

En la primera sección, dedicada a la escritura, se cuestiona principalmente la necesidad de espacios apropiados para la creación literaria y los problemas que genera la falta de apoyo estatal. También se aborda el tema de la autopublicación como una ruta editorial.

La segunda parte, sobre la edición, concentra investigaciones en torno a la historia de la promoción cultural en Toluca durante la primera mitad del siglo xx, así como propuestas y noticias de relaciones públicas entre editoriales independientes y el Estado.

El tercer apartado se refiere al arte de imprimir, en el que conviven dos momentos históricos: el pasado novohispano —a través de un estudio sobre la imprenta de la viuda de Pedro Ocharte, que operó a finales del siglo xvi, en Texcoco— y el presente —por medio de una investigación sobre el Taller de Gráfica Rinoceronte Magenta y el Taller-Biblioteca La Chispa—.

La complejidad de un fenómeno que implica un movimiento como la circulación de textos tiene ejemplos importantes en la cuarta sección. Presenta ejemplos de la venta de libros en dos periferias mexiquenses, Nezahualcóyotl y Tejupilco, pero también en redes sociales, como en los grupos de subastas en Facebook.

En la quinta parte se aborda la lectura. Presenta estudios de caso sobre obras infantiles, bibliotecas públicas y su acercamiento con los lectores. También se encuentran testimonios sobre el aprendizaje de la lectura a mediados del siglo xx.

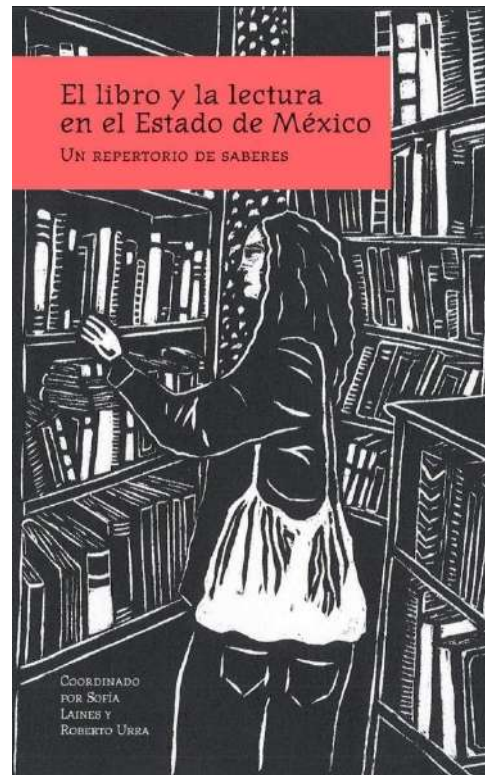
Con respecto al rubro de la promoción, en el apartado seis, se presentan dos textos que reflejan las maneras en que la lectura llega a distintos puntos del Estado de México; para poblaciones con discapacidad visual en Nezahualcóyotl y el Espacio Odisea en Valle de Bravo. Ambos ofrecen un ejemplo de la variedad de la geografía cultural mexiquense y su cultura escrita.

La obra cierra con el ámbito de la investigación. Ofrece propuestas metodológicas para acercarse a conceptos relativos al ecosistema del libro, como las periferias, la idea del lector y las múltiples apropiaciones del texto.

El libro y la lectura en el Estado de México presenta una importante muestra de casos destinados a comprender el ecosistema del libro en la entidad mexiquense. El texto solo es un pequeño acercamiento si se compara con la extensión del Estado de México, sin embargo, su limitante puede ser un parteaguas para futuros estudios que aborden los municipios faltantes desde sus diferentes vertientes.

Ficha técnica

Laines, Sofía O. y R. Urrea (coords.) (2023). *El libro y la lectura en el Estado de México. Un repertorio de saberes*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense. Pp.194



José Fernando Benítez Mondragón: Egresado de la licenciatura en historia por la facultad de filosofía y letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su principal línea de investigación es la historia de la cultura escrita. Ha presentado ponencias en coloquios en la Ciudad de México y en el Estado de México.