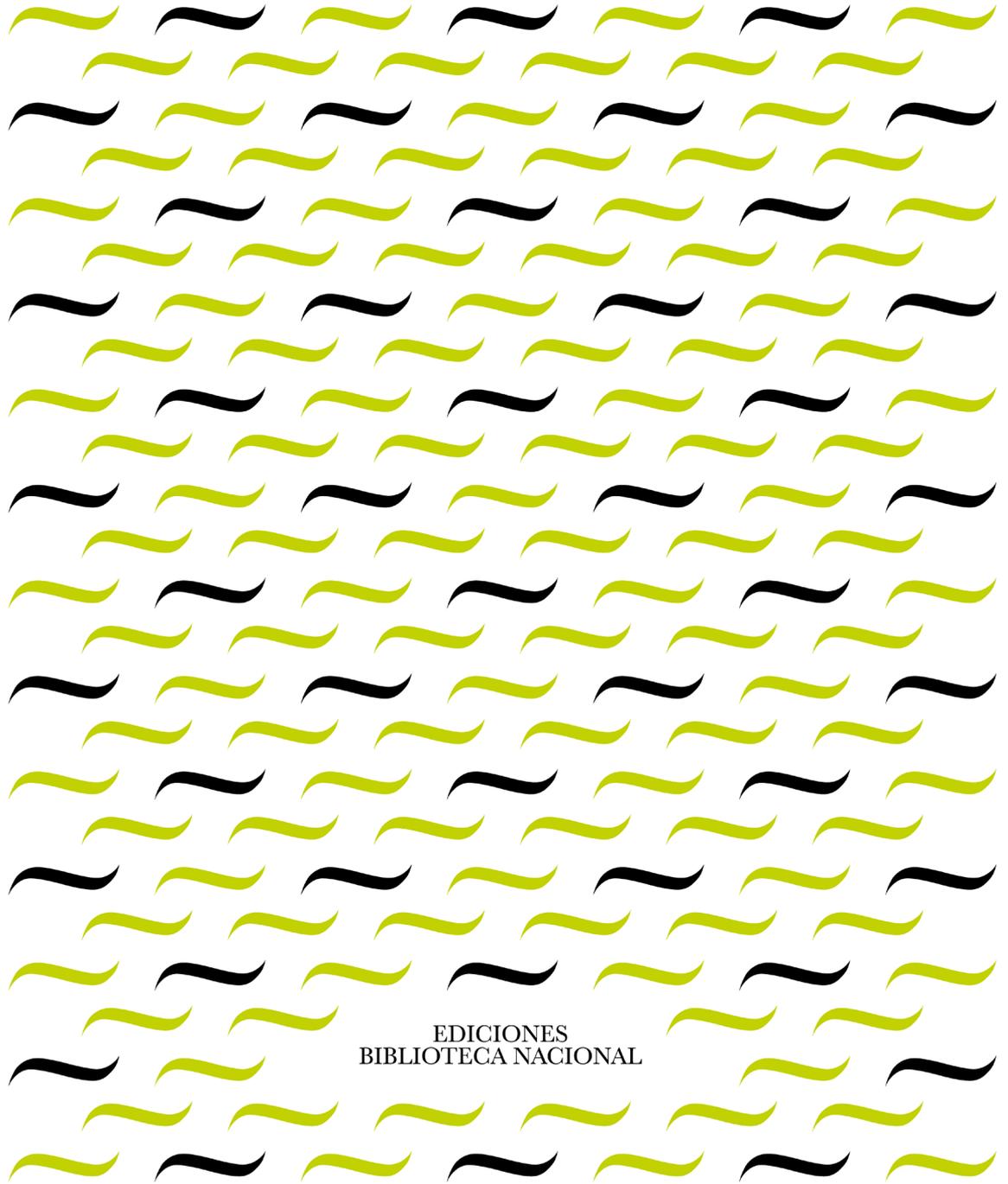


МАРОСНО

1ER SEMESTRE

REVISTA DE HUMANIDADES

Nº89 / 2021



EDICIONES
BIBLIOTECA NACIONAL

МАРОСНО

REVISTA DE HUMANIDADES



BIBLIOTECA
NACIONAL
DE CHILE

MAPOCHO
REVISTA DE HUMANIDADES

© Ediciones Biblioteca Nacional, 2021

© Revista *Mapocho*, 2021

Nº 89 / Primer semestre de 2021

ISSN: 0716-2510

Derechos exclusivos reservados para todos los países

Biblioteca Nacional de Chile
Av. Libertador Bernardo O'Higgins 651 / Santiago de Chile
Teléfono: +562 2360 5232 / www.bibliotecanacional.cl

Ministra de las Culturas, las Artes y el Patrimonio

Consuelo Valdés Chadwick

Subsecretario del Patrimonio Cultural

Emilio de la Cerda Errázuriz

Director del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural

Carlos Maillat Aránguiz

Director de la Biblioteca Nacional de Chile

Pedro Pablo Zegers Blachet

Director Revista *Mapocho*

Carlos Ossandón Buljevic

Consejo editorial

Santiago Aránguiz Pinto / Soledad Falabella Luco
Marcos García de la Huerta Izquierdo
Eduardo Godoy Gallardo / Thomas Harris Espinosa
Pedro Lastra Salazar / Manuel Loyola Tapia
(†) José Ricardo Morales Malva / Carlos Ossandón Buljevic
Jaime Rosenblitt Berdichesky / José Promis Ojeda
Macarena Urzúa Opazo / Pedro Pablo Zegers Blachet

Dirección editorial

Thomas Harris Espinosa

Diseño editorial

Felipe Leal Troncoso

Asistente editorial

Javiera Mariman Retamal

Periodista editorial

Juan Pablo Rojas Schweitzer

Distribución

Nora Carreño Cepeda

Preparación de archivos

Ricardo Acuña Díaz

Impreso en Chile por Salesianos Impresores S.A.

МАРОСНО

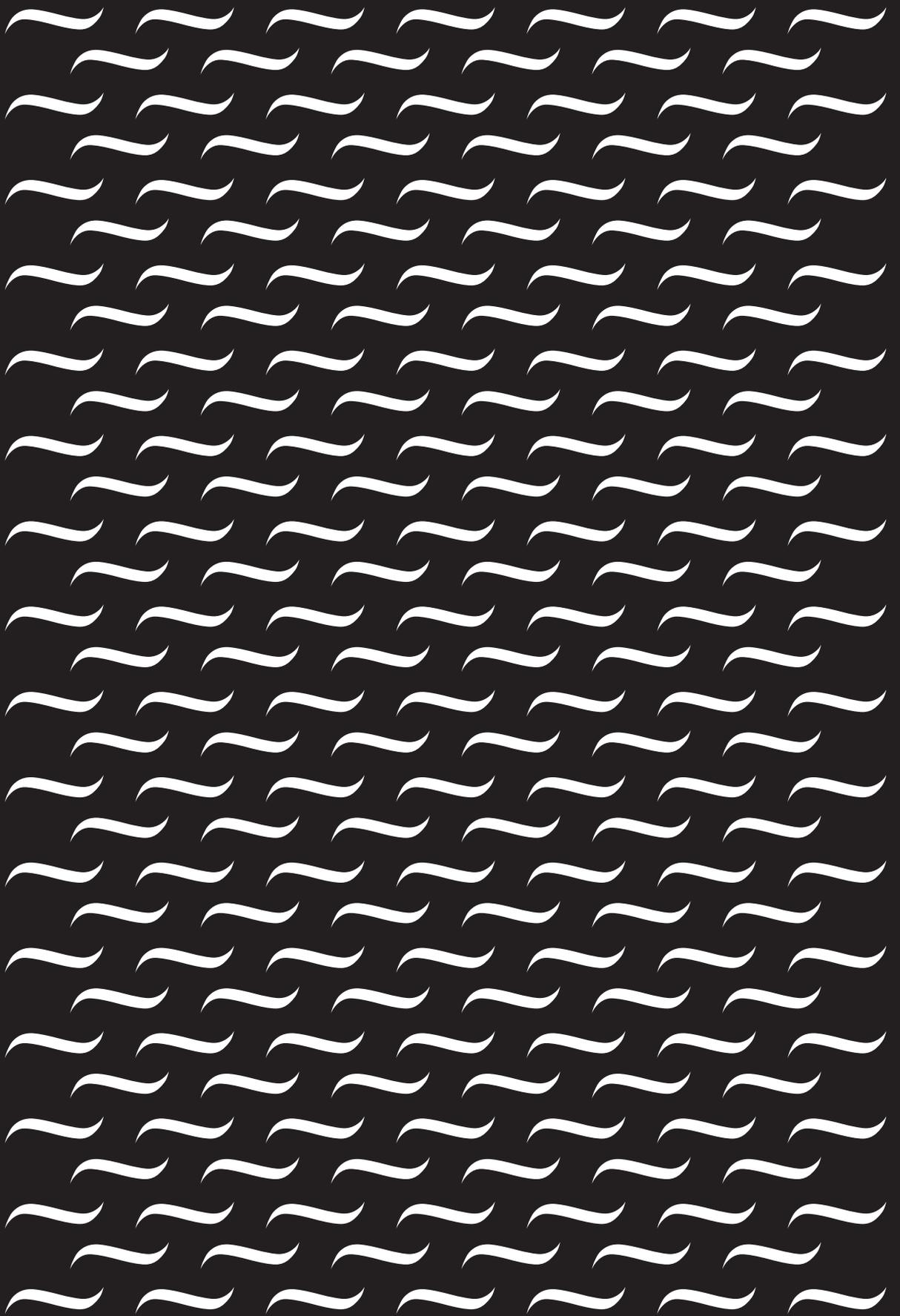
REVISTA DE HUMANIDADES

EDICIONES
BIBLIOTECA NACIONAL

ÍNDICE

- 9 **DOSSIER**
- 10 **De trenzas, escrituras mudas y deseos maquínicos: Relecturas de María Luisa Bombal, María Elena Gertner y Elena Aldunate**
Macarena Urzúa Opazo (compiladora)
- 16 **Sentimientos enredados: emociones y estereotipos expresados a través del cabello en *Trenzas* de María Luisa Bombal**
Javiera Jara Baracatt
- 30 **La solterona chilena: un arquetipo en *La mujer de sal* (1967) de María Elena Gertner**
Constanza Valderrama
- 40 **El *cyborg* latinoamericano: distopía, deseo y máquina en la selección de cuentos *Juana y la Cibernética* de Elena Aldunate**
Daniela Páez Rueda
- 55 **HUMANIDADES**
- 56 **La medicina, los cuerpos de los seres humanos y el coronavirus: un ensayo para pensar las implicancias éticas, políticas y económicas de una pandemia y el futuro de los servicios sanitarios**
Reinaldo Bustos Domínguez
- 92 **La corporalidad política**
Alejandro Recio Sastre
- 116 **Insomnio: La noche definitiva**
Constanza Michelson
- 124 **Misterio y revelación de la muerte en *Eslabones* (2020) de Teresa Calderón**
Pedro Aldunate Flores
- 138 **“Y mi alma es una mujer en tu presencia...”**
Rainer Maria Rilke: *El libro de horas II*
María Eugenia Góngora

- 148 **Entre el mosto y el vino: la experiencia de la maternidad en *Lagar***
Rafaela Gómez
- 167 **TESTIMONIOS**
- 168 **La 'lucha' como ideal cultural en las lenguas occidentales modernas. Una reflexión
ética desde el pensamiento de Humberto Maturana**
Maximiliano Salinas Campos
- 182 **Eliana Navarro, *El canto del silencio*. Ediciones Biblioteca Nacional**
Breve nota para su presentación
Miguel Vicuña Navarro
- 189 **RESEÑAS**
- 190 **Adicta imagen. Alejandra Castillo**
Luis Ignacio García
- 197 **POLÍTICAS Y NORMAS EDITORIALES**



DOSSIER

**DE TRENZAS, ESCRITURAS MUDAS
Y DESEOS MAQUÍNICOS: RELECTURAS
DE MARÍA LUISA BOMBAL, MARÍA
ELENA GERTNER Y ELENA ALDUNATE**

*Macarena Urzúa Opazo**
(compiladora)

* Profesora e investigadora cidoc-Escuela de Literatura, Universidad Finis Terrae.

Por muchos años las escritoras mujeres en Chile tuvieron un lugar poco protagonista en la historia de la crítica literaria chilena, muchas veces reducido, olvidado o relegado a la adjetivación a veces reduccionista de llamarla “literatura femenina”, como señalan Kottow y Traverso en el prólogo a *Escribir & tachar. Narrativas escritas por mujeres en Chile (1920-1970)*.

Tras muchos años de publicarse las obras aquí trabajadas -*Trenzas* (1940), de María Luisa Bombal; *La mujer de sal* (1967), de María Elena Gertner; y *Juana y la cibernética* (1967), de María Elena Aldunate-, tres estudiantes llevaron a cabo una propuesta de lectura en torno a sus obras. Esto en el contexto de su Seminario de grado, el que tuve la fortuna de dirigir, en 2019, en la Escuela de Literatura de la Universidad Finis Terrae. Durante ese año, investigamos diversos textos escritos por autoras chilenas, analizando no solo narrativas poco exploradas -y encontrando algunas totalmente desconocidas, para muchas ellas-, sino que, además, echando mano de novedosas perspectivas en torno al estudio de estas obras. De esta manera, más allá de proponer una lectura histórica o desde el contexto particular de producción, otros temas fueron apareciendo para acompañar estas investigaciones: los afectos, la materialidad del cuerpo, el lugar de la solterona en Chile, los estereotipos femeninos, la relación entre *cyborg*, máquina y deseo femenino. Son algunos de los temas explorados por estas, ahora, licenciadas en Literatura.

Javiera Jara, en “Sentimientos enredados: emociones y estereotipos expresados a través del cabello en *Trenzas* (1940) de María Luisa Bombal”, propone leer este cuento de Bombal a partir de una exploración de la historia cultural del pelo, acercándose así a la historia de la corporalidad femenina. En su artículo, Jara explora la relevancia que esta *matria*, tiene a lo largo de esta narración:

el cabello pasa a formar parte de un código corporal que se presenta constantemente en la obra de María Luisa Bombal, donde logra entrelazar los sentimientos de sus personajes junto con sus cabellos, para así, desplegar grandes metáforas sobre el cuidado o la destrucción. Por esto decidí utilizar el cuento *Trenzas* (1940). (Jara).

Por su parte, Constanza Valderrama en su trabajo titulado “La solterona chilena: un arquetipo en *La mujer de sal* (1967) de María Elena Gertner”, propone releer el estereotipo de la “solterona” chilena no solo a partir del contexto de producción de la obra, sino que relacionando este salirse de la norma con el acto de escribir de la protagonista, además ninfómana: Amalia. Cito un fragmento de su artículo:

Por otro lado, ¿cómo se vincula esto con la novela de Amalia y la metatextualidad de la obra? La escritura para ella es una caja fuerte donde guarda cuidadosamente sus recuerdos, solo ella puede acceder a su propia novela y, por lo

tanto, es ella quien posee la verdad de su propia historia. Lo importante de la escritura de Amalia es, para ella, una forma de entenderse a sí misma y a su condición de ninfómana, en este sentido, el único lugar donde Amalia puede expresar y experimentar su sexualidad y su liberación sexual es por medio de la novela que escribe.

En tercer lugar, Daniela Páez investiga la figura del *cyborg* desde la óptica del feminismo, explora el deseo femenina y su relación con las máquinas, a partir de dos cuentos de Elena Aldunate, en la colección *Juana y la cibernética*. En su trabajo “El *cyborg* latinoamericano: distopía, deseo y máquina en la selección de cuentos *Juana y la Cibernética* de Elena Aldunate”, Paez -siguiendo un enfoque teórico desde Donna Haraway- explora esta narrativa, distinguiendo principalmente tres figuras: máquinas deseantes, metáforas acuáticas y *cyborgs*.

Juana y la Cibernética en donde el personaje “femenino” se encuentra encerrada en una fábrica presa de las malas condiciones laborales en donde su mayor contacto “físico” se da con una máquina. (Paez).

Asimismo, este trabajo se refiere al relevante campo de la ciencia ficción, atendiendo particularmente a aquellas obras producidas por mujeres, las que han entregado otra óptica al género.

Sin duda, llama la atención la fecha en que estos tres textos fueron publicados, 1967 para las novelas de Gertner y Aldunate, y 1940 en el caso del cuento de Bombal. Las dos primeras, han tenido poca presencia en la historia literaria, (exceptuando a Bombal), así como también en la historia de la crítica chilena. En este sentido, las estudiantes partieron por investigar la sección de Referencias Críticas de la Biblioteca Nacional, estudiando la presencia y reseñas de los contextos de producción en la época de estos textos, para luego proceder a leer estas obras, atendiendo a sus exploraciones e inquietudes críticas y teóricas. En consecuencia, creo que sus trabajos exhiben lecturas renovadas ante estas autoras, explorando el cuerpo, sexualidad, la importancia y el rol del género en la escritura hecha por mujeres, en una época donde, si bien ya han ingresado al campo cultural, aún difícilmente son categorizadas como escritoras profesionales.

Quisiera, por último, llamar la atención sobre el concepto de recobrar y traer al presente con lecturas frescas, novedosas, entusiastas, donde las voces jóvenes se entremezclan y generan una nueva escucha de esta producción, que no solo es releída, sino que pone en un nuevo lugar y otorga un nuevo valor a la literatura chilena de varios años atrás. Literatura, sin embargo, de temáticas tan contemporáneas como modernas, en donde son protagonistas mujeres, sí, pero también sus cuerpos. Y, con ellos, la preocupación por la norma ante la corporalidad fe-

menina, así como el mandato de la belleza. La escritura surgirá entonces, para Amalia de *La mujer de sal*, como un ejercicio a la par de esta resistencia de su cuerpo normado: ser ninfómana y escritora a la vez. O para Juana en *Juana y la cibernética*, explorando la relación entre máquina y deseo femenino. Mujeres que, al establecerse fuera de un marco legalista heteronormativo, se configuran como mujeres a las que no solo no se las puede encasillar, sino que tampoco se las puede leer.

Virginia Woolf en *Un cuarto propio*, señalaba:

Cada vez que una lee de una bruja tirada al agua, de una mujer poseída por los demonios, de una curandera vendiendo hierbas y aun de la madre de un hombre célebre pienso que estamos en la pista de un novelista, un poeta abortado, o una Jane Austen muda y sin gloria... (77).

Todas estas mujeres en el libro y fuera de libro, pensando en sus autoras y personajes, salen de marcos, normas, letras. Así, los personajes creados proponen otros modos de ser, más allá del cuarto propio, exhibiendo diversos modos de escritura, de estereotipos de mujeres y mundos por donde estas transitan: abren mundos - imaginarios, reales- desde la escritura. Universos lectores que, sin duda, atrajeron a estas tres jóvenes licenciadas a crear perspectivas no solo originales, sino también productivas en la tarea de releer y recobrar, volver a darles vida, a estos personajes. En vez de brujas o curanderas, reemplacemos por una mujer de sal, una solterona, una peinada con trenzas y una de pelo corto tipo amazona. Y a una deseosa de ser una con la máquina. De algún modo es resistirse a no mirar atrás, no soltarse las trenzas, no ser la solterona, entregarse a ser la autora. La invitación es a releer estos estudios en sintonía con algunas de las premisas feministas, y quizás pensar cuántos de estos estereotipos persisten aún hoy, más allá de la literatura.

Me parece urgente dejar de pensar a la literatura en términos binarios, como señaló Diamela Eltit en una reciente entrevista:

La tarea política es restaurar la letra, desbiologizarla y llevarla a habitar la precisión del sentido. Pienso que la obligación de democratizar la literatura ampliaría el sistema literario. Desde esa perspectiva, me parece urgente romper el binarismo: literatura de mujeres y literatura (de hombres, la verdadera)¹.

1 Silivina Frieria, "Entrevista a la escritora chilena, ganadora del premio Carlos Fuentes". Diamela Eltit: "Hay que romper el binarismo en la literatura", p. 12. Recuperado el 17 de mayo de 2021 desde: https://www.pagina12.com.ar/341984-diamela-eltit-hay-que-romper-el-binarismo-en-la-literatura?utm_source=FB&fbclid=IwAR0h9rXrV5CEk4uthcHsbxcpXWcfmrqr78M-Ap_UdBB8j3uVnbbdx2YCiA

Sin embargo, hasta no releer a tantas autoras y desempolvarlas, sacarlas de su traje formateado o despojarlas de la idea del rescate o del tesoro escondido, como si su lectura estuviera entregada a un juego casi dejado al azar: “encontré” este texto, o no “encontré” mucho dicho sobre esta.

El llamado que en cierto sentido propone este *dossier*, es entonces a volver a leer, desde hoy, materialidades, fragmentos del cuerpo, deseos junto a una máquina. Recobrar, recuperar, restaurar un lugar y posicionar, rellenando algunos espacios en blancos de la historia literaria chilena. Aquí, en textos que abren, más que se encierran en cajones, forros o cuadernos añejándose por ahí.

Por último, quisiera agradecer la labor de digitalización de sitios como Memoria Chilena, Biblioteca Nacional Digital, y el archivo de Referencias Críticas, sin los cuales habría sido imposible para mis estudiantes realizar estos trabajos durante el 18 O, y luego, al comienzo de la pandemia en 2020. Hay que notar también la labor relevante de las ediciones independientes, en cuando a reeditar la obra de Aldunate, como la de editorial Imbunche en 2016. Y también, la labor llevada a cabo por la editorial Cuarto Propio para la obra de Elena Aldunate, y, hoy en día, de la colección Biblioteca recobrada – Narradoras chilenas de Editorial Alberto Hurtado, dirigida por Lorena Amaro. Podemos decir que se van abriendo lecturas, así como lectores y lectoras nuevas y nuevos. En este sentido, estos caminos los han abierto –como notan estos trabajos– críticas como María Ester Martínez, Lucía Guerra, Raquel Olea, y, más recientemente, Rubí Carreño, Natalia Cisterna, Claudia Montero, Andrea Kottow, Ana Traverso, Claudia Cabello, María Inés Zaldívar, Joyce Contreras, Damaris Landeros, y la nombrada Amaro, entre muchísimas otras. Ellas han extendido el campo para leer a nuestras autoras muchísimo más allá de llamarlas “literatura femenina”.

**SENTIMIENTOS ENREDADOS:
EMOCIONES Y ESTEREOTIPOS
EXPRESADOS A TRAVÉS DEL
CABELLO EN *TRENZAS DE MARÍA*
LUISA BOMBAL**

*Javiera Jara Baracatt**

* Licenciada en Literatura, Universidad Finis Terrae.

A lo largo de la historia de la humanidad, el cabello ha tenido un rol protagónico a la hora de definir o caracterizar personajes. Este se ha visto envuelto por roles y estereotipos de género que se ejemplificarán con la obra de María Luisa Bombal, específicamente a partir del cuento *Trenzas* (1920). En este artículo se mostrarán las diferentes peculiaridades que puede conceder el cabello a una mujer y cómo se relaciona directamente con la interioridad y emocionalidad de los personajes. Se revisará la obra de Bombal para mostrar que no solo se pueden ver los estereotipos que genera un corte de cabello, sino que, además, se atenderá al misticismo que propone la autora con relación al cabello y la importancia que tiene, tanto en la creación de personajes como en la expresión de uno mismo.

María Luisa Bombal (1910-1980) fue una autora chilena que vivió gran parte de su vida en Francia y Estados Unidos, conocida por ser una de las primeras mujeres en ingresar a un círculo literario y por un tipo de escritura que desde una percepción de lo corporal entra al imaginario femenino. De este modo, el constante uso del cuerpo para definir la subjetividad de sus personajes se observa en su narrativa, particularmente en el siguiente pasaje, en donde la protagonista de *La última Niebla* (1934), señala lo siguiente:

¿Yo existo, yo existo -digo en voz alta- y soy bella y feliz! Sí, ¡feliz!; la felicidad no es más que tener un cuerpo joven y esbelto y ágil. (Bombal 53).

El uso del cuerpo en la narrativa de María Luisa Bombal sirve para mostrar cambios en sus personajes, tanto internos como externos, es decir, tanto en su apariencia como psicológicamente.

En este artículo se presentará cómo Bombal utiliza el cabello para la construcción y validación de personajes femeninos, principalmente en el cuento *Trenzas*. Esto, porque el uso de las fibras capilares para la construcción de personajes no se ha desarrollado de una forma crítica en los anteriores análisis de esta obra, ni tampoco en la literatura en general. Es evidente, desde su título, que en el cuento de Bombal se hacen muy presentes descripciones y personajes que se definen y delimitan por el cabello, puesto que este es un elemento importante del cuerpo humano y de la sociedad; es una característica que está en constante cambio y evolución, tal como nosotros mismos. Es por esto que la intención de esta investigación sea mostrar de una forma más analítica la importancia del cabello a la hora de definir personajes, tanto interna como físicamente, ya que el cabello influye ciertamente en la formación de la persona, indisociable ésta de las percepciones e interpretaciones provenientes del exterior. Como decíamos, la escritura que desarrolla Bombal siempre se ha visto ligada al cuerpo y al imaginario feme-

nino en que se desenvuelve. La escritora se hace cargo de este discurso que era impuesto desde una perspectiva masculina, para establecer una nueva escritura y, finalmente, una nueva identidad, gracias a una prosa delicada e íntima, donde aparecen emociones de una forma potente que llegan a generar conflictos.

En sí, la narrativa de Bombal se ve ligada a construcciones sociales patriarcales distintivas de la época y eso es algo que se nota en este cuento o en las relaciones que muestra con sus personajes. Es importante destacar que Bombal fue una de las primeras mujeres en Chile y Latinoamérica en formar parte de un círculo literario intelectual compuesto por hombres, como menciona Lucía Guerra en *Mujer, cuerpo y escritura en la narrativa de María Luisa Bombal*. Entonces, si bien su escritura se hace cargo de este espacio femenino idealizado por el género masculino, en ella se encuentran descripciones y motivaciones que se han impuesto por una cultura patriarcal; es decir, a pesar de que se use el cabello para mostrar sentimientos y emociones hermosas, también se utiliza para validar o invalidar a mujeres por ser más o menos femeninas. No solamente con el cabello, en general, la autora utiliza el cuerpo para validar a sus personajes -como en la cita anterior de *La Última Niebla* donde la protagonista solo necesita de un cuerpo esbelto para lograr ser feliz-, porque finalmente las apariencias eran muchísimo más importantes. Recordemos que en la época de la autora y su contexto de producción, las principales motivaciones para las mujeres eran ser esposa y madre de una familia. Esto se puede ver en *Breviario de Conducta*¹, donde se destaca que la mujer no debe perder su feminidad ni tampoco resaltarla con coqueterías. Debían ser recatadas y prudentes, no usar escotes, transparencias, ni tocados muy sobrecargados de accesorios, porque eso era mal visto por hombres/posibles maridos. Por su parte, como mencionan Philippe Ariès y Georges Duby en el primer tomo de su estudio *Historia de la vida privada* (2001), “la mujer ha puesto su elegancia en su peinado y no lleva joyas” (Ariès, Duby 10). Esta cita demuestra que la mujer sí utilizaba su cabello como foco de atención, pero esto fue normado más adelante, principalmente por la influencia de la religión donde se expresa que la mujer debe ser modesta y recatada, del mismo modo como se señala en este *Breviario*. Estas tradiciones se mantienen hasta el día de hoy, quizás no de una forma tan estricta como hace 50 años, pero al menos en ciertos círculos sociales, por ejemplo, aún se usa el velo para cubrir el cabello en un matrimonio, donde se guarda para que el marido lo descubra: la cobertura del cabello es, así, la cobertura de una sensualidad inminente, la cual pertenece al hombre. Por esto, el usar muchos

1 Este *Breviario* que menciono no cuenta con autor ni fecha de publicación, pero, por deducción, se puede aventurar que es de los años 30/40 aproximadamente, ya que menciona los roles que por esos años debían seguir las mujeres en ambientes conservadores. En este texto se expone cómo debe comportarse una mujer y, a la vez, describe de manera peyorativa a las mujeres que no siguen estas normas.

accesorios o lucir mucho el cabello era mal visto, porque no correspondía a la imagen de mujer modesta y recatada que se promovía en la época.

Teniendo todo esto en cuenta, el cabello pasa a formar parte de un código corporal que se presenta constantemente en la obra de María Luisa Bombal, donde logra entrelazar los sentimientos de sus personajes junto con sus cabellos, para, así, desplegar grandes metáforas sobre el cuidado o la destrucción. Por esto decidí utilizar el cuento *Trenzas* (1940), donde se muestran estas características en los personajes del cuento: se diferencian y se validan principalmente por la forma y longitud de su cabello.

El cabello y su importancia. Breve revisión histórica.

En la cultura occidental se ha interpretado el cabello como una extensión del rostro donde puede modificarse su forma, color, longitud y grosor. Podría esta acción de cambiar el cabello interpretarse como una forma de expresión, y esta como una característica distintiva a la hora de describir a las personas o de interpretarlas.

Sin embargo, a pesar de que pensemos que somos libres de hacer lo que queramos con nuestros cabellos, existe una norma que nos limita a lograr ese cometido, específicamente en la cultura occidental más ligada a la religión, donde se ha impuesto un cierto orden, en que los hombres deben usar cabello corto y las mujeres largo y contenido con un lazo elástico para mostrar formalidad y seriedad. Como establece Michel Foucault en el primer tomo de *Historia de la Sexualidad* (1976): a pesar de su crítica a la categoría de “represión”, no deja de advertir respecto de las regulaciones y condicionamientos de la sexualidad. Esto se ejemplifica cuando señala que “durante tanto tiempo, se ha asociado sexo y pecado” (Foucault 7). O cuando menciona la existencia de una “policía del sexo” (Foucault 19) y explica que mediante ella se regula la sexualidad con discursos públicos. En síntesis, la expresión corporal tiene directa relación con estos ámbitos en donde la norma eclesiástica se aplica.

Este planteamiento de Foucault también se puede relacionar con lo que propone Margo Glantz en su escrito *De la erótica inclinación a enredarse en cabellos* (1984), específicamente en el apartado “Hemingway: ¿cabellos largos, ideas cortas?” (Glantz 3), donde muestra diferentes ideales sobre el cabello y el vello corporal, y cómo estos muestran una ideología de género. Cánones para los que las mujeres deben tener el cabello largo y los hombres deben llevarlo corto y similar entre ellos, de modo que, si se quieren invertir los roles, este orden de cabello debe invertirse. Y asimismo con el vello corporal: el hombre que tiene cabello en el pecho mostraría virilidad y fortaleza, mientras quienes no, son afeminados y no

son considerados como “hombres de verdad”. Estos ideales igual van cambiando, principalmente por el sistema de la moda que también determina la sexualidad y cómo esta debe expresarse. Entonces, lo que partió como una norma eclesiástica, ahora es determinado por una industria principalmente capitalista, que rige cómo debemos vestirnos y cómo debemos llevar nuestro cabello.

Aun así, estas normas han ido cambiando con el paso del tiempo y se comienza a asumir que la apariencia no influye en las capacidades de cada persona; sin embargo, matices de esta norma siguen presentes. Por ejemplo, en el cuento *Trenzas* de María Luisa Bombal, narración en la que se contraponen dos mujeres que se diferencian principalmente por su cabello, como se verá más adelante.

En general, el cabello suele ser un tema polémico; por ejemplo, el que las mujeres se depilen es algo totalmente impuestado, ya que nos enseñan que un cuerpo sin vello es más pulcro y lindo que uno velludo. Esto solo en el caso de las mujeres, puesto que los hombres que se depilan son automáticamente catalogados como no viriles o afeminados; como menciona Glantz en la imagen del “verdadero macho”, *macho* es un hombre que tenga pelo en el pecho. Por el contrario, quien se lo saque y deje crecer su cabello de la cabeza se convierte en un ser andrógino y no está cumpliendo con las normas de su género. Asimismo, las mujeres que no se depilan son catalogadas de lesbianas; en el mejor de los casos como revolucionarias, ya que tampoco cumplirían con las normas de su género: tener una piel pulcra, libre de vellos corporales. Como menciona José Díaz Diego en su artículo “La i-lógica de los géneros: metrosexuales, masculinidad y apoderamientos”, estas ideas son obviamente impuestas y han construido una lógica binaria de género con roles adquiridos que se reproducen con variaciones hasta hoy.

Por otro lado, existe una connotación más erótica que tiene el cabello, y que viene desde la época victoriana, donde el cabello se utilizaba para llamar la atención de hombres solteros. Además que daba un realce al cuello y hombros, lo cual lo hacía parte de un juego lleno de sensualidad y eroticidad. Margo Glantz también reflexiona en torno a esta connotación: destaca el hecho de los hombres, quienes observan a las mujeres con larga cabellera, jugando con ésta de forma sensual: “al desatar los cabellos de su amada el poeta la descubre entera, desnuda sobre su lecho. Desgarra la vestidura y abre la verbalidad” (Glantz 7). En la cita también se hace referencia a esta idea de que se mantiene una imagen al contener el cabello en un peinado, mientras que, al soltarlo, es una liberación. Y esta liberación se presenta solo en espacios más íntimos, puesto que no se usará el cabello de la misma forma en la oficina que en la intimidad.

Esta connotación de utilizar el cabello como algo seductor se mantiene hasta el día de hoy, por esto se siguen vendiendo productos y accesorios para el cabello y

darle realce, se realizan propagandas de cortes modernos para mujeres empoderadas e independientes. Incluso existen fragancias para el cabello: para destacarlo. La imagen de una persona, específicamente de una mujer, se define en gran parte, en la publicidad, por el uso del cabello; por esto existen diferentes estilos para diferentes ocasiones, es decir, variedades de peinados y colores a usar en fiestas, estilos diferentes para momentos más casuales, y así sucesivamente. Se ha generado una necesidad de que se cambie el cabello con el objeto de resaltar ante el resto, bajo la justificación de un aumento de autoestima o de seguridad. Por otro lado, cuando se ve esta liberación capilar, se interpreta a la mujer como una persona diferente: existen hasta dichos sobre estas situaciones, el más famoso es “se le soltaron las trenzas”, que hace referencia a que alguien perdió el control, o cuando alguien se revela actuando de forma inusual. En sí, el cabello es algo que da para muchísimas hojas de análisis, sobre todo porque puede simbolizar incontables cosas al mismo tiempo, tanto para quien decide qué hacer con este, como para las personas que lo ven desde afuera. Todos estos códigos relativos al cabello se pueden apreciar en la literatura de María Luisa Bombal, principalmente, como decíamos, en el cuento *Trenzas*, del que a continuación citamos un extracto:

Porque día tras día los orgullosos humanos que ahora somos tendemos a desprendernos de nuestro limbo inicial, es que las mujeres no cuidan ni aprecian ya sus trenzas.

Positivas, ignoran al desprenderse de éstas, ponen atajo a las mágicas corrientes que brotan del corazón mismo de la Tierra.

Porque la cabellera de la mujer arranca desde lo más profundo y misterioso: desde allí donde nace y tiembla la primera burbuja; que es desde allí que se desenvuelve, lucha y crece entre muchas y enmarañadas fuerzas, hasta la superficie de lo vegetal, del aire y hasta las frentes privilegiadas que ella eligiera. (Bombal 181).

Al comienzo del cuento la autora menciona que las mujeres se desprenden de, y ya ni siquiera aprecian sus trenzas. Esto se puede interpretar como un desarraigo de los sentimientos y emociones por parte de éstas: al desprenderse de sus trenzas, se desprenden de lo interno de cada una, “del corazón mismo de la Tierra”; esto, porque el brote del cabello o su crecimiento podría simbolizar la aparición de emociones que finalmente van cambiando, a medida que crece tanto la persona como su cabello. Por esto es que se nos cataloga como “orgullosos humanos”, porque a medida que se ingresa a la vida adulta, se suelen olvidar las raíces de cada uno, el origen que tenemos y cómo llegamos a este lugar. Y al olvidarnos de esto, nos desprenderemos de nuestras trenzas.

En la última parte de este fragmento la narradora realiza una descripción del origen de la cabellera, que es algo misterioso y que podría tener que ver tanto con lo sentimental como con lo terrenal. Asimismo, se asocia a un carácter natural o animal del cabello, puesto que se puede interpretar que el pelo crece igual que las raíces de las plantas, donde éstas luchan por abrirse paso en la tierra, para luego dar a flote en la superficie alguna planta o flor. En este caso el cabello lucha para salir al aire en la “frente privilegiada” que él eligió.

Esta analogía del cuento *Trenzas* se puede relacionar con lo primero mencionado sobre el desarraigo respecto de nuestras raíces u orígenes, donde finalmente, el cabello se puede manipular cambiando su forma y color, pero siempre crece mostrando nuestras raíces y cómo es originalmente. Por esto es que se entiende que lucha por salir a flote en esta frente elegida, al igual que las plantas o el césped que crece, a pesar de que se corte o se pode. Igualmente seguirá creciendo, porque las raíces siguen presentes y abriéndose paso, a pesar de las adversidades. Esta relación de cercanía que tenemos con nuestro cabello se ve a lo largo de todo el cuento; en el fragmento que menciona a Isolde, por ejemplo:

¿No fue acaso a lo largo de esas trenzas que las raíces de aquel filtro escurrieronse veloces hacía su humano destino? Porque quién ha de dudar jamás de que cabellera alguna gozara de tal rumor de fuentes subterráneas, de un tal suspirar de brisas y de hojas.

Rumor y suspirar que en esas noches suyas de amor y luna Tristán destrenzaba a fin de escuchar extasiado el canto lejano, persistente y secreto... el canto natural de aquella cabellera. (Bombal 182).

En este fragmento la narradora menciona la conocida leyenda irlandesa de Tristán e Isolda (1865) y relaciona el cabello con la intimidad. Isolda era conocida como la rubia o la blonda, por el color y el largo de sus cabellos, que llevaba amarrados y ordenados. A lo que se refiere al texto es que el cabello, al ser algo que llevamos siempre, ya que está en nuestra cabeza y crece desde nuestro cuerpo, es parte de nosotros. Es algo que va guardando estos secretos, rumores o suspiros. La idea del cabello que guarda todos estos secretos puede tener que ver con el hecho de que se amarre y contenga y, al destrenzarlo, se libere éste y todo lo que esconde. Por esto, el acto de Tristán de desenredarle los cabellos a su amada, refleja un acto de intimidad entre ellos. Además, la cabellera de Isolda era una de las más preciosas: al ser natural y sana, con su movimiento y ondulaciones debió producir algo similar al canto que describe Bombal en su cuento.

La narradora, en la primera página del cuento muestra esta idea de la identidad ligada al cabello; esto, por la mutabilidad que representa, la que finalmente es una

forma de expresión del ser, ya que ayuda a conformar una imagen que estamos dispuestos a proyectar. El hecho de cambiar nuestro cabello es un acto muy personal, pero igualmente -y tal como se menciona en el cuento-, siempre saldrán las raíces que van a mostrar la realidad de la cabellera. Por otro lado, esta idea de la identidad está ligada a marcas y estereotipos de género que se pueden ver más adelante en otros fragmentos del cuento.

Al comienzo del cuento la narradora menciona a diferentes mujeres cuyo factor en común es la belleza de su cabello, como Isolda, Melissanda y la octava mujer de Barba Azul. Ellas destacan por la hermosura de sus cabelleras y largas trenzas, es como si gracias a estas tuviesen el poder de atraer y agradar a la gente de su alrededor. Por esto se menciona que tienen tan buenos pretendientes, que morirían a sus pies. Nuevamente se ve tal idea de que las mujeres deben tener este tipo de cabelleras para poder acceder a un verdadero amor; pero, ¿es este verdadero si el motivo del enamoramiento es netamente físico? Al menos eso era lo que se creía y era el foco de preocupación entre de las mujeres de la época, porque ser solterona era sinónimo de fracaso.

Dos hermanas.

Final de una larga, brillante, poderosa familia, aunque siempre acosada por escondidas pasiones, muertes inesperadas, suicidios.

La hermana mayor, marchita ya desde muy joven, recortase el pelo, vistió poncho de vicuña, y a pesar de las afligidas protestas de sus mundanos padres, retiróse al inmenso fundo del sur, que ella misma se dedicara a administrar con mano de hierro. Los campesinos refinados no tardaron en llamarla la Amazona. Era terca pero justa. Fea pero de porte atrayente y sonrisa generosa. Solterona... nadie sabe por qué.

La menor, por el contrario, era viuda por su propia voluntad de mujer herida en el orgullo de su corazón. Era bella en extremo, aunque igualmente frágil de salud.

También ella vivía sola, pero en la antigua mansión de la familia en la ciudad. Tenía una voz suave, ojos castaños tranquilos, pero la trenza roja que apretaba en peinado alrededor de su pequeña cabeza, arrojaba violentos fulgores sobre su tez pálida.

Sí, era una mujer dulce y terrible. Se enamoraba y amaba perdidamente. (Bombal 185).

En las primeras líneas se explica que las hermanas cuentan con una especie de maldición familiar: las acosan pasiones, muertes y suicidios. Luego se describe a la hermana mayor, que ya se encuentra marchita: uno de los síntomas que acompaña a este adjetivo es el corte del pelo. El que tenga el pelo corto la define, en

este párrafo, como una mujer con “mano de hierro”, ello también influye en que sea llamada fea, aunque de gran porte. Finalmente, este recorte de cabello deja inferir que tal mujer es quizás menos femenina por no cuidarse la cabellera y por estar a cargo del fundo.

Por otro lado se encuentra la hermana menor, que es todo lo contrario a la mayor: es bellísima y frágil, siendo su roja trenza aquello que le daba resalte a su piel y a su figura. Las hermanas se contraponen la una a la otra, donde una es frágil y la otra es fuerte, esta dualidad se expresa drásticamente en el cabello, más aún cuando se refiere a la trenza roja que da vitalidad y fulgor a la segunda. Mientras que la hermana mayor, al no tener un corte definido, no se la describe con esta delicadeza: no destaca, ni siquiera en sus cabellos.

En esta cita se puede notar esta norma social impuesta en torno al cabello, donde la mujer que lo utiliza corto automáticamente es catalogada de poco femenina, incluso fea y, además, solterona. Todo esto a causa de llevar una apariencia descuidada, principalmente en sus cabellos, sin preocuparse siquiera de que tiene un cargo de poder: el modo en que luce su cabellera no tiene relevancia más que para diferenciarla del resto. Así, se menciona que “por desprenderse de sus trenzas han perdido su fuerza divina” (Bombal 187). Y anterior a esta cita, en el cuento se dice que decidió recortar su cabello para no volver a amar. Entonces, se entiende que la mujer que corta su cabello renuncia a estas emociones, ya que abandona su belleza para dedicarse a otras cosas, tales como la administración de un fundo. Mientras que su hermana pequeña es definida como una mujer preciosa que tiene todos sus sentimientos contenidos en una larga trenza, la que da realce a su blanca tez, simbolizando en este caso la feminidad que le otorga el largo cabello.

Esta idea hace evidente lo que hemos venido sosteniendo: que los cabellos largos en mujeres, son específicamente sinónimo de feminidad y belleza. Esto se puede ver con la historia de las dos hermanas, puesto que la única mujer que aparece en el cuento que tiene el cabello corto es la hermana mayor, quien, además, es descrita como una amazona. Todas las otras mujeres de cabellos largos y trenzados son catalogadas como las más hermosas de su especie, principalmente por su cabello. Esto se puede ejemplificar con caracteres literarios, como Rapunzel o Isolde, la que se menciona en el cuento: personajes que son reconocidos por su hermosa y brillante cabellera. Esta característica puede ser tomada como prejuicio o prototipo de “mujer ideal”, ya que la mujer diferente -que puede ser la de cabello corto, suelto y enmarañado- es invalidada por su imagen, y los adjetivos proferidos hacia ella se dan dentro de este marco valórico. La diferencia en muchos casos causa miedo o distancia, por esto siempre suele ser clasificada como rechazable; en este caso, la solterona, la amazona, la dura o insensible. En sí, se está escribiendo sobre las mu-

jeros y se les está describiendo según su cuerpo, se les está validando, en este caso específico, a partir de su cabello. Este tipo de descripciones se constata a menudo en la literatura escrita por hombres, donde las mujeres que acompañan a algún personaje suelen ser amas de casa hermosas, con sus pieles y cabellos perfectos, lo que trae una desvalorización de sus demás facetas.

Si bien Bombal destaca como una de las primeras mujeres en escribir y apropiarse de un espacio creado y utilizado principalmente por varones -lo cual fue bastante rupturista para la época-, de todas formas se ven construcciones sociales y patriarcales en su escritura, principalmente a la hora de describir y validar a personajes femeninos por su cuerpo y su belleza. Este tipo de pensamientos son finalmente muy afines a la sociedad, incluso de hoy en día, a pesar de que se estén erradicando. Las concepciones corporales responden a una ideología machista donde básicamente la mujer debe lucir de forma atractiva para poder ser aceptada y validada, tanto por sus compañeras como por el género opuesto. Estas dinámicas existen aún; quizá no de una forma tan visible como antes, pero igual subsisten.

La escritora Bombal, además de permitir que las mujeres comenzaran a entrar a círculos intelectuales creados por hombres, se unió al círculo cerrado de Pablo Neruda (Guerra 15). Se dijeron diferentes cosas de ella: desde que no daba confianza por ser una mujer diferente, hasta que era la única mujer con la que se podía hablar de libros. Y, a pesar de que tardó en ser reconocida, con el paso del tiempo empezó a ser leída “especialmente por mujeres que se dedicaban exclusivamente a labores del hogar” (Guerra 24). La literatura de Bombal nos permite dar cuenta de las características de la sociedad en esa época, principalmente del orden patriarcal en el que estaba inmersa. Ello ciertamente ayuda a reflexionar en torno a las mutaciones que han experimentado las concepciones del cuerpo y del género, ya que estas cambian, al igual que nuestro cabello.

Conclusión

En sí mismo, el cabello es un tópico que da mucho de qué hablar, principalmente porque es una materialidad que nos acompaña desde el nacimiento hasta la muerte, e igualmente es algo que ha estado con nosotros desde el comienzo de los tiempos. La cabellera ha tenido cambios en su concepción, al comienzo era vista como una forma de abrigo; a medida que fuimos evolucionando, nuestra idea acerca del cabello también lo hizo, llegando a tener variadas opiniones al respecto. El cabello tiene la característica de ser mutable, puesto que si lo cortamos o teñimos, volverá a crecer. Por lo tanto, es algo que puede cambiar a medida que pase el tiempo, es un devenir constante guiado por quien desee realizar estos cambios. Sin embargo, nada más hoy en día contamos con esta libertad de

poder intervenir nuestro cabello como queramos, antiguamente era totalmente distinto. La mujer debía mantener una imagen de esposa recatada, madre de hijos y ama de casa. Por otro lado, históricamente existieron épocas en las que importaba mucho cómo se lucía el cabello. Como en la época victoriana, donde las mujeres debían poner bastante esfuerzo en sus arreglos capilares, con el mismo fin que tenían las mujeres de otra época: conseguir un marido. Igualmente, el hecho de poder diferenciarse de las demás por un peinado distintivo, era una referencia a las grandes diferencias económicas de la época, dado que algo tan simple como el cabello o la vestimenta ayudan a visibilizar los contrastes que había entre mujeres contemporáneas, unas con más suerte que otras. Se puede entender toda esta parafernalia por el interés primordial que era el encajar en esta sociedad, además de la importancia de conseguir pareja. Y finalmente, el poder tener todos estos arreglos fue una necesidad para esta sociedad donde estaba mal visto actuar o lucir de forma diferente a la ya establecida; esto por diferentes razones, ya sean las costumbres o la doctrina religiosa.

En este caso, se podría decir, incluso, que María Luisa Bombal está escribiendo desde un espacio privilegiado, ya que, como menciona Lucía Guerra, viene de una familia de alta burguesía y contó con una muy buena educación en Francia (Guerra 14). Este hecho se suma a que fuera una mujer que pertenecía, como indicamos más arriba, al círculo de intelectuales de Pablo Neruda, espacio en que solamente había hombres (Guerra 15): entonces, tenía la aprobación de estos, además de causarles interés. Debido a esto, María Luisa Bombal rompió con varios parámetros; por ejemplo, que una mujer publicara novelas o cuentos, era algo realmente extraño, porque la publicación y circulación de textos era algo mayoritariamente masculino. Como se ha mencionado, Bombal se hace cargo de un imaginario femenino creado por varones para escribir, desde ahí, con una perspectiva diferente.

Como se ha visto, por un lado el cabello tiene un rol protagónico a la hora de crear una imagen, también para ayudar a las personas a definirse, a tener una identidad propia. Por otro lado, también ha servido para generar estereotipos y patrones de géneros que hemos seguido “normalmente”, y esto, porque igual está dentro de una norma que nos enseñan desde pequeños.

La escritura de María Luisa Bombal nos ayuda a visibilizar ciertas creencias que se tenían en el pasado y nos sirve para darnos cuenta que, finalmente, el cabello es fundamental para los seres humanos: genera una identidad y permite diferenciarte del resto. Como se mencionó también, el cabello puede ser visto como una extensión del rostro, puesto que nadie va a tener exactamente el mismo tipo, corte, color, e incluso textura de cabello que otra persona.

En la actualidad, si bien existen impedimentos para llevar el cabello como a uno se le dé en gana, su uso ya no se basa exclusivamente en estructuras binarias de género y, aunque esta norma siga existiendo, con el tiempo y con estas maravillosas luchas y empoderamientos que vienen dando las mujeres, las ideas más tradicionales se han ido erradicando. Y espero que en un futuro cercano, el tener cabello diferente no sea un impedimento para algún tipo de acción, ya que si bien el cabello puede ser una forma de expresión, no va a interferir en nuestra forma de trabajo o nuestra eficiencia a la hora de realizar una tarea, simplemente nos ayudará a tener una identidad con la cual nos sintamos cómodos. Inclusive pensarle de esta forma llega a ser contradictorio, porque si bien la cabellera nos ayuda a definirnos, solo debería servir para validarnos a nosotros, no para que las otras personas que nos rodean lo hagan, como sucede con la Amazona de *Trenzadas*: el acto de cortarnos el cabello o amarrarlo es una decisión personal, e incluso íntima. Esto no debe afectar a nuestro entorno, porque finalmente no lo hace. Dejemos que los cabellos coloridos tomen el rol protagónico: un poco de color y algo de desorden no harán sufrir a nadie.

Bibliografía

- Alma-Tadema, Lawrence, *Las rosas de Heliogábalo*, 1888.
- Bédier Joseph, *La historia de Tristán e Isolda*, Editorial Acanalado, 2011.
- Bombal, María Luisa, *Obras Completas*, Chile: Editorial Zig-Zag, 2013.
- Botticelli, Sandro, *Alegoría de la primavera*, 1477-1482.
- Breviario de Conducta*.
- Da Vinci, Leonardo, *Hombre de Vitruvio*, 1490.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, Tomo 1, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.
- Guerra, Lucía, *Mujer, cuerpo y escritura en la narrativa de María Luisa Bombal*, Santiago de Chile: Ediciones UC, 2012.
- _____, “Visión de lo femenino en la obra de María Luisa Bombal: una dualidad contradictoria del ser y el deber-ser”, *Revista Chilena de Literatura*, 1985.
- Glantz, Margo, *De la erótica inclinación de enredarse en cabellos*, Biblioteca virtual universal.
- Hauser, Arnold, *Historia social de la literatura y el arte*, España: Guadarrama, 1978.
- Klug, Paola, *Trenzaré mi Tristeza*, Wordpress, 2014.
- Le Goff, Jaques, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós Ibérica, 2005.
- López Fernández, María de los Ángeles, “La mujer y el retrato. Una aproximación al objeto”, *Arte, Individuo y Sociedad*, Universidad Complutense, Madrid, 1989.
- Neruda, Pablo, *Veinte Poemas de Amor y una Canción Desesperada*, Santiago de Chile: Grupo editorial Norma, 2002.
- Ofek, Galia, *Representations of Hair in Victorian Literature and Culture*, New York: Routledge, 2017.
- Sardá Yantén, Tatiana, *Mujer-Artista, Objeto-Sujeto. La problemática de la representación femenina*, Facultad de Artes de la Universidad de Chile, 2006.
- Sarlo, Beatriz, *El imperio de los sentimientos*, Argentina: Siglo veintiuno editores, 2011.

**LA SOLTERONA CHILENA: UN
ARQUETIPO EN *LA MUJER DE SAL*
(1967) DE MARÍA ELENA GERTNER**

*Constanza Valderrama**

* Licenciada en Literatura, Universidad Finis Terrae.

En el presente artículo se estudia la figura de la “solterona” chilena en la literatura femenina chilena como un arquetipo literario, mediante el análisis de Amalia, personaje protagónico en la novela *La mujer de sal* (1967), perteneciente a la escritora y dramaturga María Elena Gertner. Para esto, se considera el contexto social, político y religioso que muestra la novela, cuyos factores influyen no solo en su escritura, sino que también en la configuración del arquetipo a estudiar. En consecuencia, se plantea que la figura de la solterona, en la obra mencionada, transgrede la imagen construida, social y religiosa, de la mujer del siglo xx.

Un brevísimo contexto

Se comprende, a partir de una serie de lecturas sobre la historia de las mujeres y atendiendo a algunos postulados del feminismo, el rol que tuvo el pensamiento católico-conservador, el cual establecía los moldes sociales chilenos durante la primera mitad del siglo xix. Esta fue una época en la que el papel de la mujer se limitaba al espacio familiar: madre, hija y esposa. Su imagen social se basaba en valores formativos, cristianos y morales, donde el matrimonio era la aprobación final ante la sociedad, pues llevaba a la maternidad y, en consecuencia, a cumplir con los requisitos mínimos establecidos por una sociedad dominada por la religión católica. Así, tanto el matrimonio como la maternidad eran deberes que garantizaban a la mujer un lugar satisfactorio dentro de la comunidad. De esta forma, se puede afirmar que las mujeres que no cumplían con dichos requisitos sociales formaban parte de un grupo social excluido: muchas de ellas eran llamadas *solteronas*, las cuales, en palabras de René Salinas, eran “percibidas como una «rara» o paria de la sociedad” (*Historia de las mujeres en Chile. Tomo II*, pág. 160), y ello, por no ser esposas y madres.

Bajo esta mirada, la mujer chilena del siglo xix no poseía las herramientas necesarias para generar cambios en su acotado rol. Sin embargo, la culminación del sistema educacional le otorgó los instrumentos necesarios para producir este cambio; es decir, acceder a la educación, que para entonces estaba en buena medida condicionada por la religión católica. Esto se convirtió en un medio importante para salir del espacio que se le había determinado a la mujer. De este modo, luego de un largo proceso, en conjunto con la expansión del pensamiento liberal (basado en la igualdad), el Decreto Amunátegui otorgó a la mujer chilena un rol importante en el espacio público, pudiendo estudiar en la universidad carreras científicas, ejercerlas, y subsistir a partir de su oficio.

Por otro lado, el derecho a voto fue también uno de los hitos importantes que impulsó la independencia de la mujer y la transformación de su lugar dentro de la sociedad. Luego de haber comprobado ser un sujeto con habilidades en el área

científica, la mujer comenzó a indagar más en su papel social, lo que la llevó a querer ejercer sus derechos civiles. Esto, por medio de la conformación de varias organizaciones femeninas chilenas, entre ellas *El comité Pro-Derechos Civiles de la Mujer* (1933) como una de las más importantes, pues desarrolló un proyecto de ley sobre los derechos civiles de la mujer.

De esta forma, en el siglo XX, nos encontramos con una metamorfosis de la mujer chilena, quien es capaz de obtener un título profesional, ejercerlo y subsistir a partir de ello; cumpliendo también un papel fundamental en la política nacional. Entonces, en pleno siglo XX nos encontramos con una mujer absolutamente empoderada por un discurso feminista que no le bastó con su derecho a voto y los pocos beneficios políticos, económicos y sociales que le fueron otorgados -tales como la píldora anticonceptiva en la década del 60 y tener la posibilidad de estudiar medicina y derecho en la universidad, carreras consideradas únicamente para hombres.

Considerando lo anterior, la mutación de la figura de la solterona es clara: en primer lugar, en el siglo XIX la solterona era aquella que optaba por el celibato, es decir, no tenía marido ni hijos, y socialmente era excluida, siendo sometida a prejuicios por no cumplir con los estándares establecidos por la religión católica. En segundo lugar, actualmente ser solterona es un estatus socialmente más aceptado, lo que se debe principalmente al surgimiento de los movimientos feministas que han luchado por dar un lugar propio en el espacio público y privado a la mujer chilena y por el mundo. De esta forma, se puede afirmar que las diversas representaciones de la solterona en la literatura chilena femenina se ven marcadas por las diferentes características sociales que cada época presentaba.

Amalia: una solterona ninfómana

Para adentrarnos en el estudio de esta novela y realizar el análisis en torno a la figura que nos interesa, es importante, en primer lugar, hablar sobre la peculiar estructura que presenta. En este sentido, es preciso señalar que *La mujer de sal* (1967) es una obra metatextual, es decir, una novela dentro de la novela. Por un lado, tenemos a Amalia, quien es el autor implícito representado, pues se hace cargo de su escritura y, por el otro, tenemos al autor implícito no representado, quien nos cuenta el presente de Amalia y no participa como personaje dentro de la historia, por lo tanto, es un narrador omnisciente.

La estrategia de utilizar un narrador omnisciente y, paralelamente, uno protagonista, tiene el propósito de que el lector entienda el pasado y el presente de Amalia. Uno, en donde el narrador omnisciente nos relata el presente de Amalia,

un presente inseguro, trágico y lleno de incertidumbre para la protagonista. Paralelamente, el narrador protagonista nos cuenta su pasado, para así entender las diferentes experiencias que la llevaron a convertirse en ninfómana en el presente. Por lo tanto, esta importante estrategia de escritura nos devela en qué medida las decisiones, experiencias y acciones del pasado de Amalia han afectado a su “yo” en el presente, incapacitada en este espacio temporal de seguir las normas que se imponían a su género y clase social. De este modo, podemos afirmar que el narrador omnisciente cumple un objetivo primordial dentro de la historia: contarnos aquellos sentimientos y pensamientos que Amalia se resiste a asumir y verbalizar, porque al momento de verbalizarlos se vuelven realidad, y al volverse reales, no hay vuelta atrás. Por esto, además, es que Amalia escribe su novela, porque es el lugar ideal entre su ficción y su realidad.

Llegados a este punto, podemos comenzar a indagar en la figura de solterona que representa nuestra protagonista. En primer lugar, es importante destacar la presencia del mito bíblico de Sara, la mujer de sal en la religión judeocristiana: luego de que Sodoma y Gomorra se corrompieran en el pecado, Dios salva a Lot, uno de sus fieles seguidores, y a su familia, quienes, al huir de la ciudad, tenían prohibido mirar hacia atrás; sin embargo, Sara¹, su esposa, desobedece y se convierte en una mujer de sal. Amalia constantemente se compara e identifica con ella, lo que evidenciamos en el siguiente fragmento:

Amalia observó sus pies desnudos, con las uñas pintadas de rosa, sorprendiéndose de que aún fueran pies de carne y hueso. Entonces retomó el hilo de su propia historia: “Junto con el tiempo humano, compuesto de pasado, presente y futuro, Dios le regaló al hombre la posibilidad de olvidar; de abandonar viejas moradas y marchar por rutas desconocidas. Pero yo, igual que Sara, no puedo dejar de mirar hacia atrás. Soy incapaz de echar llave a las puertas del pasado. Vivo desobedeciendo. (15).

Esta desobediencia se debe a su negación a olvidar, a dejar atrás el pasado y obedecer lo que se les ha impuesto. En este sentido, Amalia, la solterona del siglo xx, es para los ojos de una sociedad católica-conservadora, una desobediente por no cumplir con los deberes en que se le ha educado como mujer. Bajo esta mirada, la constante comparación de la protagonista con Sara, expone una nueva interpretación del mito bíblico de la mujer de sal; así lo confirma la académica Ana Traverso en su texto “Ser mujer y escribir en Chile: canon, crítica y concepciones de género”:

1 En otras versiones de la midrásica hebrea oral, conocida como Edith, Yrit. En *La biblia misionera*, Misioneros Servidores de la Palabra (MSP), tercera edición, 2003.

La tesis metatextual de la novelista-Amalia consiste en una reinterpretación del mito bíblico, que descarta la curiosidad femenina como explicación del castigo de Sara para postular la falta o infracción de no querer dejar atrás un pasado condenado que, en este caso, se recuerda a través (...) de Amalia y por medio de los episodios amoroso-sexuales en donde ella busca encontrar un “orden perdido”: el mito del amor perfecto. (23).

A partir de esta cita, podemos señalar que la condición de ninfómana es precisamente lo que convierte a Amalia en una solterona. De acuerdo con esto, es fundamental concebir que la ninfomanía de nuestra protagonista no es, justamente, una adicción al sexo, sino más bien una búsqueda de un amor perdido. Es decir, Amalia busca en sus encuentros sexuales con sus diversos amantes, aquellas sensaciones, sentimientos y emociones que Santiago, su primer amor, le entregaba en el pasado y que se encuentran ausentes en el presente. Por lo tanto, para ella el sexo siempre tiene que ver con una forma de amar, y no -como se establecía social y religiosamente para la mujer- una forma de procrear y traer niños al mundo. Así lo intuía Amalia desde pequeña:

(...) yo intuía que mi futuro se apartaría del manso acaecer de mis compañeras, destinadas a edificar sólidos hogares y a formar respetables familias; intuía que el vello suave y ensortijado que florecía entre mis muslos, y que mi lengua, las yemas de mis dedos, y la sangre inquieta que me recorría dibujando hilillos violáceos en mi piel, existían a la espera de un llamado; sabía que todas las lecciones aprendidas no tendrían un valor real y definitivo, porque el auténtico conocimiento del camino que desembocaría en mi meta lo obtendría más allá de los blancos paredones del colegio, en el asalto de la alegría y el dolor. (26).

Podríamos creer, en vista de lo anterior, que la solterona era libre sexualmente, en comparación a la mujer normal de la época, sin embargo, cuando la protagonista cuenta su historia con Santiago deja en evidencia este lugar encerrado que ocupaba la mujer que mantenía relaciones sexuales fuera del matrimonio e incluso del noviazgo: la amante. Así lo confiesa Amalia y deja en claro el lugar que ocupa la amante dentro de la sociedad, un lugar prohibido:

Durante dos años fui la amante de Santiago. Sin embargo, el término “amante” no se pronunciaba, reduciéndose a la íntima certeza de algo prohibido. Aquella palabra callada definía la parte oculta de nuestras relaciones. (75).

Esta afirmación nos confirma que la solterona, en *La mujer de sal* (1967), solo puede ser amante para explorar su sexualidad a escondidas, en un lugar encerrado. Por esto, no es extraño cuando Amalia habla de su poca experiencia en todo lo que respecta a la sexualidad y el amor, al iniciar su romance con Santiago:

Sexualmente me sentía inmadura, llena de curiosidades que me revelaban cuán lejos estaba aún el momento de una plenitud en aquel sentido, y era inútil pretender algo más completo dentro de ese régimen en que el amor se realizaba sin preparación, en los instantes para mí más inesperados, simplemente porque Santiago lo decidía, y yo actuaba por obediencia. (78).

Bajo esta perspectiva de la obediencia, la sexualidad de la mujer es reprimida y reducida a la obediencia de su amante, esposo o novio; por lo tanto, la solterona pareciera no ser tan libre como suponíamos, sino que se ha visto constantemente reducida a un espacio privado, limitado y enjuiciado dentro de la sociedad chilena del siglo xx. Así mismo lo confirma Asunción Lavrin en su texto “Feminismo y sexualidad: una relación incómoda”², donde asegura que la sexualidad de la mujer, durante los siglos xix y xx, es reducida absolutamente al espacio privado del matrimonio e incluso familiar, es decir, las prácticas sexuales que realizara una mujer, ponían en riesgo la honra de su familia y las posibilidades de casarse con algún tipo de pretendiente:

La honra de la mujer dependía de su conducta sexual (...). En los círculos sociales o familiares no se tocaba el tema de la función de los órganos femeninos ni de la sexualidad de la mujer, menos aún se escribía sobre estos temas en los diarios y revistas femeninas. (...) La mujer joven estaba sujeta a los conceptos tradicionales de la honra, los que distinguían entre mujeres buenas y malas según la conservación de su virginidad. La familia de la mujer debía preocuparse de que ella se mantuviera respetable, porque la honra personal arrastraba consigo la honra de la familia. (166-167).

Por lo tanto, como mencionamos con anterioridad, Amalia no habría podido encontrar el amor perfecto o llevar a cabo una vida normal como sus compañeras de colegio o como María, su hermana menor, o de acuerdo con lo que se establecía para su género, precisamente, debido a su ninfomanía. Al mismo tiempo, debemos considerar que el rol que Amalia ocupa en la vida de estos hombres, como hemos señalado, es el de la amante, una imagen que, al igual que la solterona, no está aprobada socialmente. De esta manera, nuestra protagonista siempre ocupa un lugar excluyente a la norma. Sin embargo, podemos destacar que, a diferencia de la mujer común y corriente, la solterona sería consciente de explorar y hacerse cargo de su sexualidad. En este sentido, para Amalia un posible camino hacia la libertad es por medio del sexo, un lugar que está fuera del alcance de la culpa y lo pecaminoso para ella, pero no para la sociedad.

2 Lavrin, Asunción. “Feminismo y sexualidad: una relación incómoda”. En *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*, Centro de investigaciones Diego Barros Arana, 2005.

¿Cómo se vincula esto con la novela de Amalia y la metatextualidad de la obra? La escritura para ella es una caja fuerte donde guarda cuidadosamente sus recuerdos, solo ella puede acceder a su propia novela y, por lo tanto, es ella quien posee la verdad de su propia historia. Lo importante de la escritura de Amalia es, para ella, una forma de entenderse a sí misma y a su condición de ninfómana. En este sentido, el único lugar donde Amalia puede expresar y experimentar su sexualidad y su liberación sexual es por medio de la novela que escribe, porque a través de los recuerdos que plasma puede recuperar, en cierta medida, el amor que perdió, ese que busca incansablemente en sus encuentros sexuales. Por consiguiente, tanto el sexo como la escritura son un lugar seguro para Amalia, que la aleja de lo prohibido, de lo heteronormado, de las normas, de los prejuicios; es un lugar que le ofrece cierta paz, protección y liberación, un lugar de reencuentro con su amor perdido, donde se siente amada y, lo más importante, lo que la aleja por un largo tiempo de la muerte misma.

De acuerdo a lo planteado anteriormente, el ejercicio de escritura que realiza Amalia a lo largo de su novela es un intento de salvación. Es decir, un intento de rescatar el amor perdido por medio de la reactivación de sentimientos en los encuentros sexuales con sus amantes y, al mismo tiempo, su escritura es un intento de mantenerse a salvo de esa realidad en que el amor que se le fue dado en su pasado se encuentra ausente en su presente: la escritura la salva momentáneamente de la fulminante muerte.

Por otra parte, podemos ver cómo Amalia utiliza el mito bíblico de forma profética, para anunciarnos sutilmente lo que pasaría al final de su propia novela: su suicidio. Primeramente, debemos considerar la comparación que existe entre Amalia y este pasaje bíblico; bajo esta perspectiva, tenemos a Amalia como un símil de Sara, a Dios como este hombre/amor que perdió, y al espacio de Sodoma como todas aquellas sensaciones, emociones y sentimientos que este amor le ofrecía en el pasado. En este sentido, el mito bíblico nos habla sobre cómo Sara se convierte en un bloque de sal después de mirar atrás, al abandonar Sodoma; ante esto, Amalia postula que Sara no hizo aquello por curiosidad, sino porque se resistía a olvidar, a dejar ir el pasado. En este preciso momento, Amalia va configurando su escritura codificada para advertirnos que, al igual que Sara, se niega a olvidar y aceptar lo que Dios, su hombre/amor, ha establecido para ella. Por lo tanto, como el sexo y la escritura ya no bastan como un camino a la libertad, lo único que lo hará es la muerte, lugar en que podrá unirse final y completamente a su amor perdido:

He llegado a la etapa del cansancio, y es inútil que insista en caminar con el saco cargado de dolor a la espalda. Inútil que siga preguntándome (...) dónde visualizar mi muelle y mi ancla, la tierra de mi reposo. Tengo que perderme en un sueño de plomo, dejarme devorar por ese sueño; ser una estatua de sal, carcomida por el sol y lavada por las lluvias, definitivamente paralizada y ciega. (298- 299).

Conclusión

Aseguramos que Amalia representa dentro de la novela *La mujer de Sal* (1967), de María Elena Gertner, un sujeto anómalo que escapa de la norma establecida, tanto para su género como para su clase social. Esta anomalía en ella se debe a su condición de ninfómana, la que, a su vez, la convierte en una solterona, hecho que la imposibilita a llevar una vida como ha sido socialmente determinada para ella. Esta ninfomanía se debe, en primer lugar, a su negativa de olvidar el amor y las emociones que sentía con Santiago, con quien solo mantenía relaciones sexuales. De modo que no es extraño que se haya vuelto ninfómana y que les exija a sus amantes fugaces cumplir con las fantasías amorosas que el recuerdo de Santiago le ha dejado calado en lo más profundo de su ser; de aquí se comprende que Amalia entienda el sexo como una forma de amar y no de procrear.

Dentro de las complejidades que enriquecen la lectura y el aporte al estudio literario de esta obra, nos encontramos con su peculiar estructura narrativa que pone en juego la dualidad de conceptos y elementos opuestos, permitiendo una comunicación y complementación para la comprensión de la totalidad del *corpus* narrativo. Del mismo modo, esto permite evidenciar los diversos discursos sociales y religiosos que son propios de la época de producción y tiempo narrativo de la novela, pero también reflejar los sutiles y silenciosos cambios que estos discursos iban sufriendo, gracias a la llegada del liberalismo y del feminismo, por medio de sus personajes anómalos.

Asimismo, estudiar a la solterona chilena nos permite comenzar a derribar los estándares sociales y religiosos a los que, nosotras, las mujeres, constantemente nos hemos sentido obligadas a cumplir o alcanzar, a lo largo de la historia humana. Por último, esto nos permite a abrirnos al diálogo y la reflexión de la posición de la mujer, no solo dentro de la literatura (en vista de que la protagonista escribe la novela), sino que también en el espacio público de lo político, lo social y lo religioso, donde actualmente, en el país, nos encontramos aún en la lucha que comenzaron las primeras chilenas feministas. Por lo tanto, *La mujer de sal* (1967) es una novela que permite el estudio de un sinnúmero de conceptos, elementos y temas que no dejan de ser actuales y que no hacen sino demostrar la importancia de la literatura para comprender la vida humana.

Bibliografía

- Eltit, Diamela, “La mujer y el siglo XIX”, “Las sufragistas”, “Mujer y organización: en la senda del voto público”, “Las organizaciones”. En: *Crónica del sufragio femenino en Chile*, Editorial SERNAM, Santiago de Chile, 1994.
- Gertner, María Elena, *La mujer de Sal*, Editorial Zig-Zag, Santiago de Chile, 1967.
- Kottow, Andrea, “Ninfómanas, ciegas y mudas: enfermedad y escritura en la literatura de Margarita Aguirre, María Elena Gertner y Elisa Serrana”, *Taller de Letras* 54, 2014, pp. 57-72.
- Lavrin, Asunción, “El feminismo en el cono sur”, “Política femenina y sufragio en Chile”, “Feminismo y sexualidad: una relación incómoda”. En: *Mujeres, feminismo y cambio social*, Centro de investigaciones Diego Barros Arana, Santiago de Chile, 2005.
- Massó, Ester, “La sexualidad femenina, el holismo epistemológico y la complejidad: reflexiones para la vida contemporánea”, *Revista Estudios Feministas*, 2009.
- Olea, Raquel, “Escritoras de la generación del cincuenta. Claves para una lectura crítica”, *Universum* 25, 2010, pp. 101-116.
- Pozuelo, José María, “Estructura del discurso narrativo”, *Teoría del lenguaje literario*, Editorial Cátedra, 1994.
- “Primeras mujeres universitarias”. En: www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-96247.html
- Stuven, Ana María; Fermandois, Joaquín, *Historia de las mujeres en Chile. Tomo II*. Editorial Taurus, Santiago de Chile, 2013.
- Suárez, Carolina, “Claves temáticas en la narrativa chilena escrita por mujeres en la generación del 50: Mercedes Valdivieso, María Elena Gertner y Elisa Serrana”, *Cartaphilus*, 2016.
- Traverso, Ana, “Ser mujer y escribir en Chile: canon, crítica y concepciones de género”, *Anales de literatura chilena* 20, 2013, pp. 67-90.

**EL *CYBORG* LATINOAMERICANO:
DISTOPÍA, DESEO Y MÁQUINA EN LA
SELECCIÓN DE CUENTOS *JUANA Y LA
CIBERNÉTICA* DE ELENA ALDUNATE**

*Daniela Páez Rueda**

* Licenciada en Literatura, Universidad Finis Terrae.

La Generación del 50 propuesta por Raquel Olea¹, entre la que se encuentra Elena Aldunate, está conformada por un grupo de escritoras que rompen con las estructuras familiares, la sumisión y el poder escritural en un contexto social patriarcal-eclesiástico. En este sentido, la visibilización de los cuentos de Aldunate, leídos desde el género de la ciencia ficción y a partir de la perspectiva dicotómica de género y una lectura masculina², limita y simplifica la narrativa de Aldunate. Por el contrario, una lectura desde el enfoque de la teoría sobre *cyborg* (Donna Haraway), no solo como una imagen o ficción, sino también como una herramienta teórica, resultará útil en la medida en que la lectura del *cyborg* no responde a binarismos de género y sexuales, los que en el caso de la narrativa de la autora se representan a través de máquinas deseantes, metáforas acuáticas y *cyborgs*.

Antecedentes de la ciencia ficción latinoamericana y su relación con la narrativa de Elena Aldunate

La ciencia ficción es un género narrativo que responde y anticipa los posibles efectos del avance tecnológico y científico, los viajes en el tiempo, las relaciones entre humanos y extraterrestres / máquinas / robots y *cyborgs*, entre otros. La ciencia ficción se desarrolla entre el fin del siglo XIX e inicio del XX en el contexto de Revolución Industrial, junto con la sustitución de labores manuales por máquinas, transformaciones a nivel de estructuración social, conformación de nuevos modelos económicos y movimientos sociales.

En el caso de los autores que marcaron los primeros pasos del género, se encuentran Mary Shelley y su obra *Frankenstein* (1823), Julio Verne y *Viaje al centro de la Tierra* (1864) y Herbert G. Wells y *La máquina del tiempo* (1895). Posteriormente, ya en el siglo XX, se encuentran escritores como Isaac Asimov, Arthur C. Clarke, Aldous Huxley, Philip K. Dick, Ray Bradbury y Douglas Adams, y en el caso del panorama de ciencia ficción de mujeres destacan: Joanna Russ, Ursula K. Le Guin, Margaret Atwood, entre otras.

En el caso del territorio nacional, la recopilación de material de producción literaria de ciencia ficción inicia en Chile -según Omar Vega en *En la luna: un bosquejo de la ciencia-ficción chilena* (2006)- con la publicación en 1877 de la novela *Desde Júpiter*, por Francisco Millares. Entre las temáticas principales que compo-

1 Olea, Raquel, "Escritoras de la generación del 50: claves para una lectura política", *Universum* 24, 2010, pp. 101-116.

2 Arcaya, Marcos, "Cuando las figuras, perforadas, dejan ver el paisaje": Juana y la cibernética de Elena Aldunate y la memoria de los signos. *Itinerarios* 21, 2015, pp. 221-232.

nen en el panorama de ciencia ficción chilena se encuentran anticipaciones, civilizaciones perdidas y utopías, *space opera*, relatos sobrenaturales, y sus principales exponentes son Julio Assman, Michel Doezis, Enrique Bunster, Manuel Astica Fuentes, Luis Thayer, Enrique Délano, Fernando Alegría, Alberto Edwards, Enrique Araya, Hugo Correa y Antonio Montero. Mientras que, en el espacio femenino, destaca Elena Aldunate, “primera y más destacada autora chilena de ciencia ficción” (Vega 8), escritora y libretista de radio, quien nace en 1925 en Santiago de Chile, formando parte de la Generación del 50.

Por otro lado, en el espacio hispanoamericano, entre las autoras que más sobresalen para el género de la ciencia ficción se encuentran Daína Chaviano (Cuba), Angélica Gorodischer (Argentina), Martha Elisa Camacho Alcázar, Elia Barceló (España) y Elena Aldunate (Chile). Autoras que rompen con el canon y dialogan con los límites de la representación del sujeto femenino desde la subalternidad y la poca masificación del material literario escrito por mujeres, que incluye subgéneros como distopía, *cyberpunk* y *steampunk*. El propósito de esta investigación es insertar un nuevo enfoque de lectura de la narrativa de Elena Aldunate: el *cyborg* no solo como imagen de ficción presente en los relatos de la autora, sino, a su vez, como un instrumento teórico que vincula tecnología, escritura y subjetividad femenina.

Elena Aldunate y la Generación del 50: escritura y subversión

Elena Aldunate, escritora y libretista de radio, nace -como decíamos- en 1925 en Santiago de Chile, es parte de la Generación del 50, crece en el círculo de una familia tradicional y de clase alta, estudia danza en la Universidad de Chile y teatro en la Universidad Católica. Su primera obra, *Candía*, la publica en 1950 con la Editorial Nascimento. Posteriormente, *María y el mar* (1953), *Ventana adentro* (1961), *El señor de las mariposas* (1967), *Del cosmos las quieren vírgenes* (1977), reedición de la serie *Ur* (2016), y *Cuentos de Elena Aldunate: la dama de la ciencia ficción* (2011), por ediciones Cuarto Propio.

En el marco de producción de las obras de Aldunate se inscriben, como parte de las escritoras de la Generación del 50³, un grupo de autoras que “proponen en su escritura una desnaturalización de la sumisión de la mujer, que la sitúan históricamente en el orden de una sociedad eclesial-patriarcal, burguesa y hacendal” (Olea 104). Son escritoras que se enfrentan a la norma social representada por la

3 Olea, Raquel, “Escritoras de la generación del 50: claves para una lectura política”, *Universum* 242, 2010, pp. 101-116.

estructura familiar tradicional e influenciada por la moral cristiana. En el caso de Elena Aldunate, la publicación por primera vez de su novela *Candia* en 1950 por la editorial Nascimento, representa un acto de subversión frente a la sociedad patriarcal y las convenciones de la época, pues la escritura se convierte en un medio de liberación.

Entre las décadas de los 50 y 60 la mujer adquiere una mayor participación a nivel político y social, sobre todo posterior a la obtención del voto femenino. La incorporación de la mujer a la esfera pública se desarrolla producto del mayor acceso a la educación y a la primera participación en las elecciones presidenciales en 1952:

Ya estamos en el año 1949. Un año después de dictarse la Ley de Defensa de la Democracia (1948), se concede el voto a las mujeres. Si bien éste obedece a una larga lucha, como veremos, por parte de las mujeres, el *momento* en que es resuelto el conflicto corresponde a un momento de real movilización popular. (Kirkwood 125).

La participación cívica y la obtención del voto permiten una mayor inserción de la mujer en el quehacer político y social. Sin embargo, en relación al trabajo asalariado -esfera que se desarrolla de manera lenta y compleja-, la mayoría de las trabajadoras pertenecientes al sector industrial reciben un sueldo bajo, por lo que la relación de equidad en términos de condiciones de calidad laboral para las mujeres, se da a partir de un proceso de explotación: un tema que despliega en *Juana y la Cibernética*, en donde el personaje “femenino” se encuentra encerrado en una fábrica, presa de las malas condiciones laborales, y en donde su mayor contacto “físico” se da con una máquina.

Cyborg: distopía, deseo y máquina

1. *Cyborg*

La figura del *cyborg* se presenta, por una parte, como este ente artificial que no distingue, constituye ni encierra un género. Es un producto del imaginario, un constructo social, político y cultural, un dispositivo híbrido, orgánico y maquínico. Así, la fusión se convierte en una forma de disolver el binarismo ficcional hombre/mujer, naturaleza/máquina, pues el *cyborg* no conoce límites, leyes y dominaciones, sino que intenta romper con las estructuras de poder. Se caracteriza además, paradójicamente, por la ausencia de identidad, es decir, rechaza la unificación identitaria de orden simbólico y desestabiliza la mirada biológica, bidireccional, psicoanalítica, institucional y religiosa del sujeto/objeto. En otras palabras, transgrede con el discurso sistemático, patriarcal y falocéntrico, por lo que:

El *cyborg* es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción... la ciencia ficción contemporánea está llena de *cyborgs* -criaturas que son simultáneamente animal y máquina, que viven en mundos ambiguamente naturales y artificiales. (Haraway 253)⁴.

El *cyborg*, en definitiva, es una ficción que oscila entre la esfera social, humana, material y ficcional. No busca encasillar en un patrón establecido, tampoco entrar en el binomio del espacio público/privado, y se instala del “lado de la parcialidad, la ironía, de la intimidad y la perversidad” (Haraway 254). Es decir, el *cyborg* rompe la estructura de matriz socio-convencional, ya que nace en un contexto capitalista y no reconoce diferencia entre lo racional y lo instintivo, desplegándose más bien en la neutralidad, pues constituye una fusión, una hibridez. Es humano, máquina y animal:

El *cyborg* se sitúa del lado de la parcialidad, de la ironía, de la intimidad y de la perversidad. Es opositivo, utópico y en ninguna manera inocente... Al no estar estructurado por la polaridad de lo público y lo privado, define una *polis* tecnológica basada parcialmente en una revolución de las relaciones sociales en el *oikos*, el hogar. La naturaleza y la cultura son remodeladas y la primera ya no puede ser un recurso dispuesto a ser apropiado o incorporado por la segunda. La relación para formar todos con partes, incluidas las relacionadas con la polaridad y con la dominación jerárquica, son primordiales en el mundo del *cyborg*. A la inversa de las esperanzas del monstruo de Frankenstein, el *cyborg* no espera que su padre lo salve con un arreglo del jardín, es decir, mediante la fabricación de una pareja heterosexual... El *cyborg* no sueña con una comunidad que siga el modelo de la familia orgánica, aunque sin proyecto edípico. El *cyborg* no reconocería el Jardín del Edén, no está hecho de barro y no puede soñar con volver a convertirse en polvo. (Haraway 256).

A partir de lo anterior, la figura del *cyborg* es una metáfora que desdibuja el dualismo contrario, transgrede el orden patriarcal, es una otredad, una monstruosidad, y desafía las jerarquías deterministas y estructurales-institucionales; no nace de un mito bíblico, un pasado adánico. Se mueve entre la idea y la materia, la mente y el cuerpo, el ser y el existir, la abstracción y la tangibilidad. En este sentido, la fluidez se vincula a una identidad inmaterial y el género se evapora en términos dicotómicos; así, las divisiones son sustituidas por el carácter híbrido *cyborg*, quien da cuenta de un lenguaje en donde la ironía y la simulación se convierten en los mecanismos y formas de aproximación al *cyborg* “femenino” y su escritura, plasmados en los relatos de Elena Aldunate. En este sentido, el enfoque

4 Haraway, Donna, “Capítulo 6: Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, 1995.

teórico *cyborg* se convierte en un instrumento de lectura que supone romper con la división feminidad/masculinidad.

II. *Distopía y máquina*

Según Judy Wajcman⁵, el tecnofeminismo es una teoría que apoya sus ideas en un feminismo que combina ciencia, tecnología y género; los tres elementos se convierten en puntos de análisis, en la medida en que la ciencia y la tecnología son medios para ejercer poder. Pues, imaginar un mundo en que “las relaciones de género se materializan en la tecnología” (153) es entender la posibilidad de concretar las ficciones culturales de dominación social en un otro maquinal, digital, cibernético. En un momento en que el capitalismo se empieza a expandir, “la revolución tecnológica se interpretaba como uno de los procesos de acumulación del capital... El análisis feminista socialista señalaba que la división del trabajo constituía una jerarquía sexual y que su naturaleza genérica no era casual” (Wajcman 13): la asignación de actividades de productividad junto con la organización social del trabajo, constituía un ordenamiento de género incuestionable y naturalizado.

Por otra parte, la distopía y la utopía configuran un mundo desde el binomio idealización/decadencia, que, en el caso del segundo concepto, remite a la desarticulación de sociedades ideales. La construcción de sociedades e imaginarios, desde una mirada feminista, disocia los límites entre tecnología, cuerpo-social y mujer, pues “el feminismo ha estado dividido durante mucho tiempo con respecto al impacto de la tecnología en las mujeres, desgarrado entre la utopía y la distopía. En ambos escenarios, el futuro está plagado de autómatas, androides y robots” (Wajcman 11). Pues la tecnología, al igual que las instituciones clínicas, jurídicas, económicas, educativas y religiosas, son medios/herramientas de ejercicio de poder.

En síntesis, el ángulo tecnofeminista es relevante para el análisis del cuento “La bella durmiente”, en la medida en que se entiende a la tecnología como un instrumento de poder masculino. Así, se subvierte la utopía *cyborg* en una distopía en la que el cuerpo maquinal y animal es dominado por el personaje “Seleno”, un físico que manipula, cuantifica y experimenta con la “mujer-fósil”. Así, resulta importante analizar de qué manera se ejercen las relaciones de poder en la versión moderna de “La bella durmiente” de Aldunate, pues, si bien se rompe con el arquetipo del hombre redentor y la princesa indefensa, existe una relación de dominación que es ejercida por Seleno en el cuerpo de la mujer-fósil y *x Adelantada*.

5 Wajcman, Judy, “Introducción: ¿utopía o distopía feminista?”, *Tecnofeminismo*, Cátedra, 2006.

Fluidos, engranajes y máquinas deseantes en “Juana y la Cibernética”

En el relato “Juana y la Cibernética” (1967), la soledad anticipa la construcción de un escenario grotesco en el que una operaria, al quedarse encerrada en una fábrica textil, desata la pulsión sexual sobre una maquinaria. Este hecho opera como una supuesta proyección simbólica de un deseo reprimido de amor romántico, sexual y monogámico. Sin embargo, considero que este tipo de análisis sería uno demasiado simplista, en términos de estereotipar los personajes femeninos al dejar de lado, y no proyectar debidamente, las estrategias literarias presentes en la obra, las que pasaré a referir.

El encierro que experimenta el personaje de Juana en la fábrica, se lee desde dos planos. En primer lugar, como un espacio de control social, logrando, en este sentido, que la distancia entre fábrica y cárcel se disuelva. En segundo lugar, se lee como el diálogo entre la escritura y el espacio privado, en donde la cercanía con la máquina adquiere a un papel simbólico y se vincula, siguiendo a Haraway, con “las necesidades del capital patriarcal” (Haraway 75). De esta manera lo expresa Juana en el cuento:

Tendría que pasar tres días encerrada ahí. Sola, asustada, hambrienta. Era una suerte, no obstante, que la avaricia del señor Wellmann lo moviese a construir los servicios higiénicos dentro de las grandes salas de máquinas. Su objetivo había sido mantener a las obreras bajo su control. (Aldunate 12).

El papel que desempeña Juana da cuenta, por otra parte, de una mujer obrera en condiciones de explotación, exclusión, subalternidad y encierro. Una mujer que, sin embargo, rompe con las estructuras tradicionales y sociales, que no sigue el rol de “madre”, “hija”, “esposa”, mientras que, a su vez, se manifiesta en un tono irónico y crítico sobre la jerarquía hombre-divinidad, como concentración del progreso tecnológico:

¿Tendrían ojos las máquinas? ¿Tendrán boca? ¿Se asemejarán en algo a la imagen de su creador, el hombre? El Hombre, Dios y señor de la Creación. Recordó conversaciones entre sus compañeras, páginas leídas en diarios y revistas: “Un día las máquinas se rebelarán contra sus amos. No necesitarán de ellos y tendrán iniciativas”. Por otra parte: “el aumento de las máquinas, mil veces más rápidas, precisas y seguras que la mano o el ojo humanos... los robots...”. (Aldunate 15).

A partir de lo anterior, el vínculo entre tecnología, ciencia, hombre y poder se convierte en una unidad de dominación que desdibuja la igualdad. La crítica implícita en “Juana y la Cibernética” se relaciona, desde el tono burlesco, con la posible sustitución del ser humano por la máquina, que beneficia el mito productivo del

capitalismo: “el trabajo de la mujer es monótono y no demanda imaginación. Rapidez, control de los movimientos y un sí es no de atención” (Aldunate 15). Así, la distinción entre humano-máquina se desdibuja a causa de la misma automatización que reemplaza al sujeto por un medio de producción, haciendo que el deseo se manifieste, posterior al hambre y la sed, como parte de las pulsiones de Juana:

Pasan las horas, y todo comienza de nuevo: la soledad, el aburrimiento, el pasarse, el discurrir y el hambre. Y viene el sueño... Con absurdos contoneos, se introduce en una de las cassetas y abre la llave del agua caliente. Espera algunos instantes, y el vapor, al salir, le indica que las calderas aún no se han enfriado... por sus hombros huérfanos de dedos masculinos, por sus pequeños pechos aún duros por sus puntudas caderas yermas... Juana sueña. (Aldunate 17).

En el encierro de Juana en la fábrica, el sueño y el vapor, funcionan como medios meta ficcionales que juegan con la escenificación del erotismo y del deseo. Se complejiza el espacio del ensueño, a partir de los sentidos y la presencia de lo líquido como formas de anticipar la masturbación o el acto sexual imaginario con la máquina:

La máquina conforta... Y comienza el juego: los dedos, bajo el grueso y perforante émbolo. Juana sonríe. A cada movimiento de la máquina, ella es más rápida. Mucho más rápida. Existe la ventaja de que la máquina no aumentará, no puede aumentar su velocidad; por lo tanto, siempre ella ganará. Siempre sube y baja... El calor de la fricción da al acero tibio contacto... Engranajes aceitados que giran, se encuentran, se separan. (Aldunate 19).

A partir de la cita anterior, observamos que la máquina funciona como herramienta de producción deseante, en donde la realidad y el sueño convergen para construir el escenario que traza los límites entre deseo y placer. Sin embargo, el deseo de saciedad se articula, ya no vinculada a una necesidad instintiva, sino desde su papel metafórico: la sed y el hambre por el poder del saber o el deseo por el poder del saber, que, en este caso, es el campo de la escritura:

¿Hambre? ¡Ya lo creo que tiene hambre! un hambre atroz, adormilante, una necesidad ya casi olvidada; un vacío, un permanente dolor. Sin embargo, no piensa ya en comer ni en qué le gustaría comer. No; esa es un hambre prosaica; tiene hambre de vida, de poder, de redención. (Aldunate 19).

De este modo, leemos la voz de la narradora *cyborg*, quien se mueve entre lo animal, lo maquinal y lo humano, movilizando un deseo prosaico, precisamente, a través de la pulsión y la experiencia sensorial. Existe una ruptura del orden simbólico en donde el goce se convierte en un mecanismo de subversión estructural y sistémica. Así, el cuerpo pierde su carácter “biológico” y adquiere una función textual: Juana es el otro

yo de la narradora, que traspasa los límites representacionales. El carácter “monstruoso” del acto imaginario sexual con la máquina se puede leer, también, como la transgresión del arquetipo de la virgen, pues la figura “Dios máquina” es investida por un goce de engranajes en donde la muerte se convierte en una metáfora de la redención: la muerte del deseo o la máquina edípica que mata al “Padre-Ley”.

Finalmente, si bien existe un nomadismo desde un goce femenino a un deseo de saciedad epistémica y escritural, los recursos sensoriales y la presencia del líquido son partes constituyentes del *cyborg*: máquina-animal-humano deseante, productor de fluidos que se encuentra entre los límites de la ficción y lo real, entre lo artificial y natural, para constituir una hibridez que elimina la categoría dual, a través de una función metafórica que desestabiliza la categoría subjetiva, social, cultural y ficcional dual: feminidad/masculinidad. De igual manera, el carácter híbrido del *cyborg* se vincula con la transformación citadina, el monstruo postindustrial, un *cyborg* que se encuentra en el limbo y orbita entre el pasado-campo “natural” y el presente-urbe “artificial”.

Entre la distopía, la abyección y el cyborg: la tecnología como instrumento de poder en “La bella durmiente”

En el contexto de esta narrativa de Aldunate, y en torno al lugar de los *cyborg*, cabe preguntarse: ¿Es la tecnología una herramienta de poder masculino en donde la utopía *cyborg* se invierte por la distopía de dominación tecnología-hombre, *versus* mujer-subjetividad?:

La escuela, las asociaciones juveniles, la familia y los medios de comunicación transmiten significados y valores que identifican la masculinidad con las máquinas y las aptitudes para la tecnología... Al explicar la escasa representación de las mujeres en la educación, los laboratorios y las publicaciones científicas, la investigación mostró cuál era el contenido y el carácter de feminidad que promovía nuestra cultura. (Wajcman 26).

De esta manera, se confirma que los medios de comunicación, la estructura familiar tradicional y los estereotipos de género articulan una imagen de la masculinidad producto de una supuesta efectividad y facultad de manejo en la tecnología. Esto excluye a la mujer e invisibiliza su figura en el campo científico-tecnológico, lo que da cuenta del uso de la tecnología como instrumento de poder. En este sentido, y en el caso del cuento de Aldunate “La bella durmiente”, el personaje de Seleno adquiere una función dominante sobre los cuerpos de los personajes del relato, ya que el relato se inicia con la descripción de la otredad “femenina” o la mujer-fósil, esa que despierta en una especie de laboratorio:

El evolucionado cerebro de Seleno, físico supremo de la cámara experimental, telepáticamente recibe el mensaje difuso y aterrorizado de aquel ser que yace en la camilla suspendida. Esa mente primitiva está bloqueada por las preguntas, preguntas que Seleno no puede contestar... un ruego que en su evolucionado sistema comunicativo demuestra inseguridad, violencia, impulsos débiles que emanan de extraño ser-animal. (Aldunate 24).

Seleno adquiere el control de la “mujer-fósil” y aquí el *cyborg* se convierte en un ser abyecto en un espacio distópico. El Otro⁶ se describe en función de impulsividad, violencia, debilidad e inseguridad, lo que da cuenta del mito adánico: ahora el *cyborg* y lo distópico son el lugar donde la mujer es producto u objeto creado por Seleno -o metáfora de la divinización masculinizada de la ciencia-, que ejerce un poder en el cuerpo del otro:

La mujer era para él un valor intelectual que contrastaba con su masculinidad, una réplica de su yo somático, un desdoblamiento estético de su espíritu. Por primera vez sentía la apremiante y desconocida necesidad de un contacto físico entre él y aquella cosa humana-animal-hembra que entre electrodos y cilindros latía acelerada y débil. (Aldunate 25).

La idea de describir a la mujer *cyborg* a partir de adjetivos que denotan debilidad, aceleración, desdoblamiento y rapidez, se vincula con la construcción del arquetipo de la mujer vulnerable. Allí, su corporalidad se sustituye por una cosificación para convertirse en un objeto de deseo, un deseo de dominación y experimentación del “Hombre-Ciencia” que ejerce poder sobre el cuerpo femenino:

Al comprender que aquel ser es un eslabón perdido en la evolución, una irracional emoción descontrola sus centros de estabilidad. Un ser hermoso en su barbarie, tan frágil, tan inocente... la palabra se niega a reproducir lo que en su interior el hombre anhela: deseable. (Aldunate 26).

La masculinización y definición patriarcal de la tecnología se relaciona con “la idea de que la propia tecnología occidental encarna los valores patriarcales y que su proyecto consiste en la dominación y el control de las mujeres y de la naturaleza” (Wajcman 33). A esto se le opone un feminismo radical, cultural y el tecnofeminismo, pues son “feminismos que subrayan la diferencia entre los géneros y celebran lo que consideran específicamente femenino, por ejemplo el mayor humanismo, pacifismo, cuidado de los otros y desarrollo espiritual de las mujeres” (Wajcman 33). En el caso de “La bella durmiente” existe una asociación y juego de poder entre la masculinización de la divinidad tecnológica, y el cuerpo de la mujer:

6 Kristeva, Julia, “Sobre la abyección”, *Poderes de la perversión*, Siglo XXI Editores, 2006.

En el muro, el reactor acusa los descontrolados latidos que agitan a la mujer bajo la cámara protectora. Seleno telepatiza el miedo, la inseguridad, que vuelven a aparecer en las conexiones cerebrales. Rápido, el físico acciona circuitos logrando estabilizar los centros nerviosos de la durmiente. (Aldunate 27).

El deseo se articula a partir de la intención de Seleno de dominar y manipular a la otredad “femenina” que, a su vez, se construye por una exterioridad de orden patriarcal. Sin embargo, existe una ruptura del estereotipo de la mujer “sumisa” que espera la llegada del príncipe azul para ser despertada -parte de la estructura del relato tradicional-, pues en el caso de “La bella durmiente” el arquetipo del *cyborg*, en términos de disposición a ser intervenida, es parte de una máscara que adquiere un papel mítico:

Hablaba a gritos de pérdida de un yo primitivo, de agotamiento sensorial al recordar las mismas cintas transportadoras, los mismos elevados, las mismas caras perfectas de los seres, las ciudades, las playas y los festivales. Quería volver atrás para no haberse regenerado nunca. (Aldunate 28).

Así, la mujer-fósil representa la posibilidad o el desdoblamiento de la narradora, y dialoga con los límites entre la ficción y el pasado biográfico, pues los recuerdos de la infancia exteriorizan y complejizan la identidad del personaje que habita una realidad distópica. En esta, su estado de “inconsciencia” es el medio que permite a Seleno manipular cuerpo y psique, o metáfora de la dominación del discurso médico sobre la “mujer”, a partir de la construcción de su historial médico, el que funciona como un recurso metaficcional:

Dentro de un burdo tubo metálico, la historia clínica de su caso había sido escrita al parecer a mano, cuyo significado nadie podría descifrar jamás. Solo repasar una y otra vez su condición biológica en el momento de ser encontrada, su funcionamiento orgánico y celular, la increíble edad de este, en tiempo fisiológico... Todo lo estudiaba x Adelantada para anotarlo en la pantalla memorial. (Aldunate 30).

A partir de la cita anterior, la mujer-fósil es intervenida biológica, psicológica y fisiológicamente, y x *Adelantada* es una especie de androide mesiánica que cumple la función de supervisar los estados psíquico-fisiológicos del personaje, una máquina-mujer al servicio de Seleno. Por otra parte, en la medida en que el relato avanza, la relación afectiva dominante que ejerce Seleno sobre la mujer-fósil se incrementa:

El hombre, con curiosidad, se inclina sobre el rostro convulsionado, y la visión de aquellas mejillas mojadas, de aquellas manos en extrema agitación, de aquella cabellera despeinada que enmarca una máscara trágica, hace surgir dentro de sí una rara ansiedad, un loco deseo de protegerla contra sí mismo. (Aldunate 32).

La mujer es objeto de deseo de Seleno y la mujer-fósil se convierte en una otredad, existe una proyección del deseo masculino de poseer el cuerpo femenino, su cosificación es parte de la estrategia de dominación. “El loco deseo de protegerla” no es más que un mecanismo de ejercer control sobre la mujer-fósil. Asimismo, la distopía en el universo futurista de Nohiónix se evidencia en la medida en que las relaciones heterosexuales no se dan en términos afectivos y de unión matrimonial, sino que representan –así como la mujer-fósil, con relación a Seleno– “una réplica de su yo somático, un desdoblamiento” (Aldunate 25). Por lo que, los seres de este planeta no son más que reproducciones, androides y *cyborgs* que habitan, así como la mujer-fósil y *x Adelantada*, el no-ser. Pues solamente cumplen un rol funcional:

Seleno ha entrado en compulsiva locura. Dando entrecortadas y contradictorias órdenes a *x Adelantada*, que obedece con contenida sorpresa, introduce en los centros vitales dañados, hipodérmicos, cilindros, extraños y vibrantes aparatos magnéticos que suplen los órganos que agonizan, recorriendo venas, los tejidos, las cavidades visceradas en el cuerpo mudo. (Aldunate 37).

La muerte de la mujer-fósil simboliza, no solamente la ruptura de la fantasía del amor “romántico” con su príncipe-científico, sino la pérdida de su aparente “ser” o construcción psíquica desde los bordes de la otredad, para convertirse en “celacanto-hembra” u objeto de la ciencia. Su carácter *cyborg* es parte de la misma distopía que vincula a la tecnología con un instrumento de poder, principalmente masculino, pues “la tecnología no es neutra, pero se basa siempre en «la explotación y el dominio de la naturaleza, en la explotación y la sumisión de las mujeres»” (Wajcman 37). Así la tecnología en “La bella durmiente” es la herramienta de poder de Seleno, y la redención de la mujer-fósil representa la inestabilidad de su identidad, pasado y mismo género: el *cyborg* “femenino” o el “ente estático... vivo en la nada de su limbo”, situándose entre la vida y la muerte, entre la naturaleza y el mito.

Conclusión

Los cuentos de Elena Aldunate resultan transgresores en la medida en que las mujeres y las voces narrativas que conforman el universo ficcional no responden a estereotipos de género vinculados a la maternidad y el matrimonio. Tanto el deseo como el goce participan en la construcción de los personajes, un deseo que se articula desde el hambre y la sed, no solo como necesidades primarias, sino un hambre/sed escritural, una necesidad de saciedad prosaica, una pulsión escritural. Por lo que el *cyborg*, “criatura híbrida, compuesto de organismo y de máquina” (Haraway 62), está presente en la construcción de la otredad masculinizada, la que, sin embargo, toma forma de *alien*, androide, máquina y escritura.

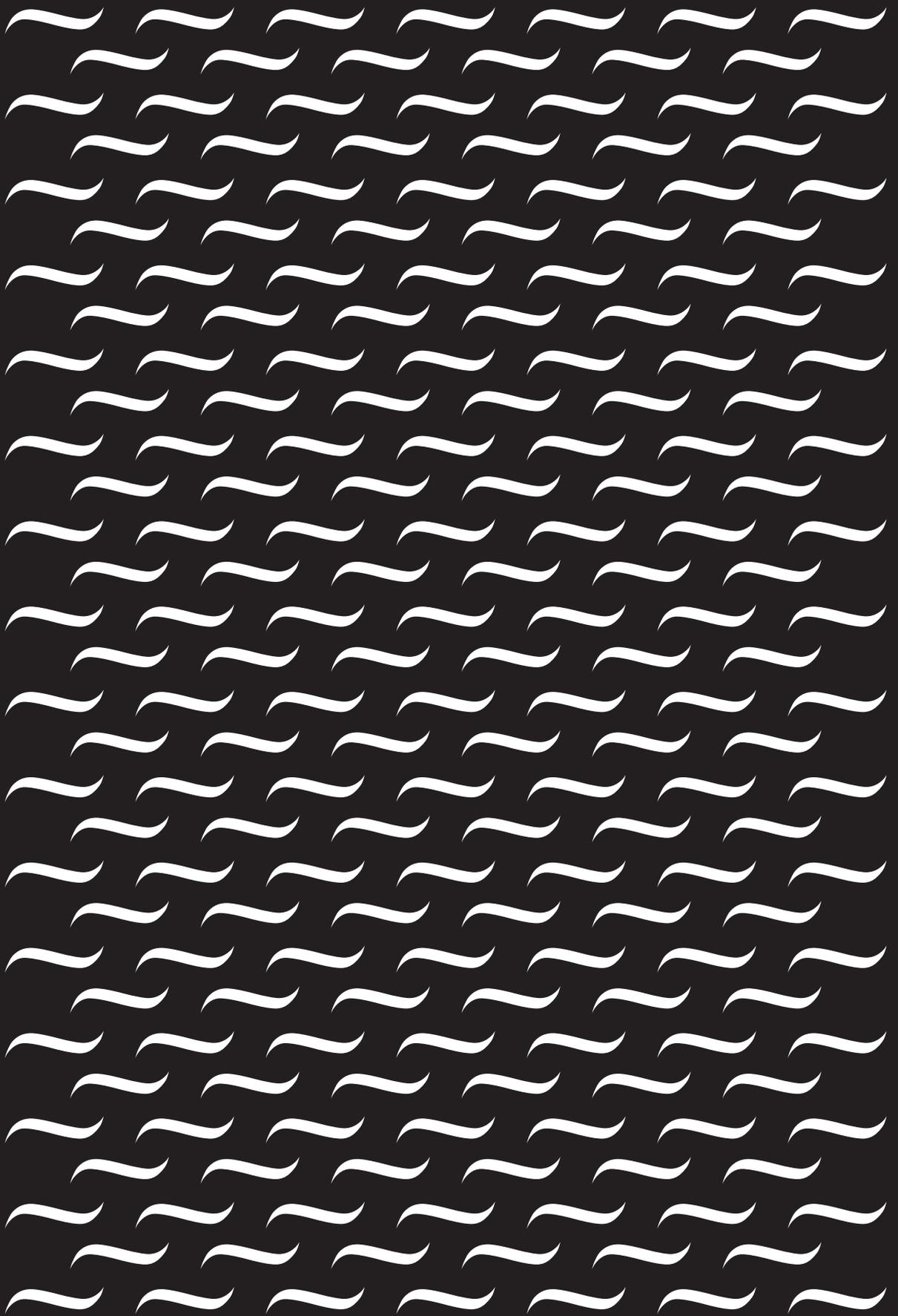
El propósito de este artículo es, por lo tanto, vincular el enfoque teórico *cyborg*, el deseo, y la teoría performativa de género de Judith Butler, que se define como “una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido... como una duración temporal sostenida culturalmente”. Así, el nexo entre los personajes de “Juana y la Cibernética” y de “La bella durmiente” da cuenta de las construcciones de subjetividades femeninas/masculinas que movilizan la ficción o mito sociocultural del género y el *cyborg*. Por lo que la figura híbrida adquiere una función metafórica y, a su vez, se encuentra entre los límites de la utopía y la distopía, en la medida en que pretende trascender los binarismos hombre/mujer, significado/significante, naturaleza/artificialidad, ciencia/arte, discurso/materialidad, desde el enfoque ciberfeminista influenciado por la figura *cyborg* que plantea Donna Haraway y con el que Judy Wajcman dialoga a partir de la teoría tecnofeminista:

En todo el pensamiento ciberfeminista existe una tensión entre lo utópico y lo descriptivo. El vuelo utópico de la imaginación resulta atractivo y puede ofrecer una perspectiva crítica sobre las relaciones sociales existentes... La utopía se refiere a lo que no hay, no a lo que ahora hay. Al fusionar esta distinción, el ciberfeminismo presenta la imaginación utópica del ciberespacio como una descripción más o menos adecuada de aspectos de lo que actualmente existe. (Wajcman 118).

La pretensión de trascendencia de los binarismos por medio de la solución ciberfeminista, se vincula con la utopía del *cyborg*, que, a su vez, se relaciona con la idealización del espacio cibernético como el lugar de disolución de las dicotomías y exclusiones: cuerpo/mente, para ser sustituido por la figura híbrida que habita las tres esferas cuerpo/mente/máquina. Y se puede leer, a partir de los cuentos y la escritura de Aldunate, desde el encuentro experiencial de los personajes femeninos con andróides, extraterrestres y robots, donde el deseo se articula a partir de una fusión de lo maquinal, lo sensorial y lo animal, fusión que rompe con la construcción falocéntrica del deseo escritural y el goce sexual de la mujer. El espacio cibernético es la solución utópica a la ruptura del binarismo de género y sexual, pero que, a su vez, se convierte en una distopía, en la medida en que la concentración del poder y control sobre el cuerpo femenino se ejerce a través de la tecnología. Y, en este último caso, al aplicarse a los cuentos de Aldunate, los personajes masculinos -como “Seleno” en “La bella durmiente”- funcionan como una metáfora de la dominación tecnológica sobre la mujer. La tecnología se convierte, así, en un instrumento para ejercer poder sobre el cuerpo y sobre la construcción de la subjetividad femenina.

Bibliografía

- Aldunate, Elena, *Juana y la Cibernética*, Imbunche, 2016.
- Arcaya, Marcos, “Cuando ‘las figuras perforadas, dejan ver el paisaje’. «Juana y la Cibernética» de Elena Aldunate y la memoria de los signos”, *Itinerarios* 21, 2015, pp. 221-232.
- Deleuze, Gilles, *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, 2005.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Cátedra, 1995.
- Kirkwood, Julieta, *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*, Lom, 2010.
- Kristeva, Julia, “Sobre la abyección”, *Poderes de la perversión*, Siglo XXI editores, 2006.
- Lacan, Jacques, *Seminario 6. El deseo y su interpretación*, Paidós, 2014.
- Moreno Serrano, Fernando Ángel, “El monstruo prospectivo: el otro desde la ciencia ficción”, Alicante: *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 2011, pp. 471-496.
- Olea, Raquel, “Escritoras de la generación del 50: claves para una lectura política”, *Universum* 24 (2010), pp. 101-116.
- Richard, Nelly, “¿Tiene sexo la escritura?”, *Debate Feminista*, marzo 1994, pp. 127-139.
- Todorov, Tzvetan, *Introducción a la literatura fantástica*, Paidós, 2006.
- Wajcman, Judy, *Tecnofeminismo*, Cátedra, 2006.



HUMANIDADES

**LA MEDICINA, LOS CUERPOS DE LOS
SERES HUMANOS Y EL CORONAVIRUS:
UN ENSAYO PARA PENSAR LAS
IMPLICANCIAS ÉTICAS, POLÍTICAS
Y ECONÓMICAS DE UNA PANDEMIA
Y EL FUTURO DE LOS SERVICIOS
SANITARIOS***

*Reinaldo Buñtos Domínguez***

* Publicación autorizada por la revista *Cuadernos médico sociales del Colegio Médico de Chile*.

** Psiquiatra. Magíster en Sociología, UC de Chile. PhD en Salud Pública-Bioética, UC Lovaina.

I.- Introducción

Mirado en una perspectiva histórica, el cuerpo de los seres humanos siempre ha estado expuesto al contagio o la expresión de la enfermedad, como individuos o como sociedad. La medicina ha sido la respuesta cultural a la incertidumbre y caos que implica la aparición del sufrimiento, la enfermedad y la muerte, en todas las sociedades humanas conocidas. La historiografía moderna abunda en estudios que dan cuenta de las interrelaciones de la salud individual y colectiva y los sistemas de conocimientos y valores, desde la antigüedad hasta los recientes brotes epidémicos y pandémicos de comienzos del siglo XXI. En la Grecia clásica -para considerar un punto de referencia relativamente conocido- los escritos hipocráticos dan cuenta de la justificación moral y espiritual de cuerpos higiénicos y ambientes limpios. Sin que exista un desarrollo histórico lineal de las prácticas de curación y provisión de servicios sanitarios para los individuos, los grupos sociales o las poblaciones en el largo período que se ancla en la antigüedad hasta nuestros días, se sabe que la práctica política de contar con médicos para la atención pública era una realidad en las ciudades-estados griegas, imitada y expandida en el proceso de helenización del Imperio Persa y más tarde en el Imperio Romano, hasta fines del siglo XX de nuestra era en Oriente y Occidente. En distintos momentos de este recorrido, hubo reformulaciones políticas, económicas y administrativas muy definitorias e importantes. Ocurrieron en períodos diferentes de la historia, tanto durante el apogeo de la medicina islámica, entre los siglos VII y XIII, como posteriormente durante la Revolución Francesa y la Segunda Guerra Mundial en Inglaterra, con el origen de un Sistema Nacional de Salud que fuera duplicado en nuestro país durante 1952, lo que definió una estructura política-administrativa sanitaria a escala geográfica o espacial para toda la población del territorio nacional: el SNS.

Con el objetivo de dar cuenta de las complejas interrelaciones entre la salud individual y colectiva en sus dimensiones políticas, económicas y morales, con ocasión de la pandemia de Coronavirus (COVID-19), en este breve ensayo hemos considerado que un esbozo genealógico de la categoría del cuerpo humano¹ -de como este se ha construido en tanto referencia de la medicina y se ha transformado en un espacio de saber-hacer de las políticas sanitarias en su relación con la economía y las técnicas de gobierno en la actualidad- es de gran utilidad y potencialidad explicativa sobre las implicancias éticas y de sentido para la medicina y la política en el siglo XXI.

1 “Contemporary sociology has little to say about the most obvious fact of human existence, namely that human beings have, and to some extent are, bodies”, Cf. Turner, B.S., *The Body & Society. Explorations in Social Theory*, 3rd Edition, SAGE Publications Ltda., Londres, 2008.

II.- De los cuerpos cósmicos al cuerpo molecular

En todas las tradiciones antiguas de pensamiento el cuerpo de los individuos formaba parte de la naturaleza y estaba sujeto a las influencias de los fenómenos naturales y mágico-religiosos, en todos sus procesos de salud y enfermedad. Los textos pre-hipocráticos² que se conservan, testimonian la presencia de relaciones y analogías, correspondencias e influencias de fenómenos climáticos sobre la salud y enfermedad de los cuerpos, en relación con el sistema humoral y los ciclos de vida, estacionales, cualidades primarias de lo frío y lo caliente, y los cuatro elementos de la naturaleza³. Estos, proveen al mismo tiempo los elementos representacionales para el tratamiento curativo de los males. Asimismo, las relaciones del medio interno con el ambiente exterior enfatizan la homeostasis y los regímenes profilácticos de la dieta o los regímenes de abstinencia frente a los excesos, dentro de un sistema amplio de co-pertenencia del cuerpo y la naturaleza en su conjunto, que afirma la relación entretejida de los cuerpos al cosmos y a las divinidades.

Posteriormente, el *Corpus Hipocraticum*, conjunto de textos compilados por varios autores de la comunidad médica griega, absorbe los conocimientos anteriores y desarrolla prácticas que se asocian a escuelas de pensamiento (empirismo y dogmatismo) en su visión del conocimiento médico y terapéutico en cada uno de los aspectos relevantes de la relación entre teoría y práctica, o el lugar de los pacientes y médicos, o los significados de la enfermedad, o los tipos de terapia, etc., siendo la interpretación de los síntomas especialmente sugestiva de las diferencias⁴. También, las tesis de fondo sobre la correspondencia estructural entre el carácter del hombre, sus enfermedades y el medio ambiente, recogidas en el

2 Cf. *Hippocrates in context. Papers read at the Colloquium University of Newcastle upon Tyne*, 27-31 august 2002. Editado por Philip J. van der Eijk, Brill-Leiden-Boston, 2005.

3 Nutton, V., *Ancient Medicine*, London / New York: Routledge, 2004, pp. 24-25.

4 En términos breves, se circunscriben a que los dogmáticos consideran los síntomas como efectos directos o causas próximas, y los empiristas, la visión opuesta, es decir, los síntomas son tal como se presentan a la observación directa. La primera, la dogmática, en cuya lógica se reconoce una mirada de superficie, el cuerpo exterior visible -que remite a un cuerpo interior, invisible, donde yacen las causas de las enfermedades, los humores- comprende un momento diagnóstico y un razonamiento causal, origen del pensamiento de la medicina que se desarrollará como representación hegemónica en Occidente. Por ello, el postulado diagnóstico es la delineación de la cadena causal del fenómeno patológico en medicina, hasta hoy, y herencia en sus comienzos de la comprensión de la lógica silogística de Aristóteles, la que permitió a los dogmáticos una clasificación elemental de las enfermedades, que se podrían deducir de la expresión de sus síntomas externos.

“Tratado sobre los aires, las aguas y los lugares”⁵ y que forman parte del *Corpus Hippocraticum*, tienen una sorprendente actualidad, a juzgar por las representaciones que los hombres contemporáneos tienen de sus procesos de salud y enfermedad⁶. Dicen relación con el hecho de que al hombre se le considera dentro de un conjunto de circunstancias a las que pertenece naturalmente y que configuran el ambiente en que vive, desde las estaciones del año, al lugar físico donde habita, todas influyendo sobre su salud o enfermedad⁷.

En el “El tratado sobre la naturaleza del hombre”⁸, que pertenece al *Corpus*, se articulan las nociones señaladas en el sistema humoral, que codifica de manera paradigmática la naturaleza del cuerpo humano constituido por sangre, flema, bilis y atrabilis, que, en armonía de propiedades, mezclas y cantidades, produce salud. Y enfermedad, cuando se pierde la proporción, todo en correspondencia con las cuatro estaciones del año y las propiedades del calor y el frío, lo seco y lo húmedo. Esta correspondencia entregaba las bases de un tratamiento racional para la enfermedad, que buscaba restaurar la homeostasis interior del cuerpo, fin último de la terapéutica. Con la publicación del *Anonimus Londinensis papyrus*⁹ en 1893, se ha podido comprender mejor la medicina hipocrática, sobre todo en relación a los factores causales de la enfermedad, las cuales pueden ser producidas por residuos, productos patológicos o secreciones naturales del cuerpo, o cambio de sus elementos; explicaciones enteramente naturales, las que, según Vivian Nutton¹⁰, fueron aceptadas prácticamente por todos los médicos de las distintas escuelas médicas de la Grecia clásica, aunque pudieran diferir en sus interpretaciones.

5 Cf. *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Select papers by Jacques Jouanna*, Brill, Leiden-Boston, 2012, pp. 155 y ss.

6 Cf. Herzlich, C., Pierret, J., *Malades d’hier, malades d’aujourd’hui: de la mort collective au devoir de guérison*, Payot, París, 1984. También; Laplantine, E., *Anthropologie de la Maladie*, Payot, París, 1986.

7 Línea de pensamiento que se actualiza con desarrollos como los de la epigenética actual. Cf. “How biology became social, and what it means for social theory”. Cf. Maurizio Meloni, *The Sociological Review*, vol. 62, 593–614 (2014) DOI: 10.1111/1467-954X.12151.

8 Cf. Jouanna, Jacques, 2012g. “The Legacy of the Hippocratic Treatise The Nature of Man: the Theory of the Four Humours”. En: Philip Van der Eijk, ed., *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers* (Leiden / Boston: Brill, 2012), pp. 335-59.

9 Cf. Jordi Crespo, *New Lights on the Anonymus Londinensis Papyrus*, Saumell Università degli Studi di Cagliari doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1i1p120-150, 2017, consultado en marzo, 2020.

10 Nutton, V., cap. 5 “Hippocratic theories”.

Las observaciones climatológicas contenidas en la serie de libros que forman “Las Epidemias”¹¹, abundan en consideraciones sobre la variación de los vientos y sus efectos en diversas manifestaciones patológicas.

En general, los médicos hipocráticos explican las enfermedades como el resultado de trastornos del sistema de fluidos y conductos corporales, en correspondencia con las variaciones cósmicas o geográficas, lo que sugiere que, sin que haya habido referida en el *Corpus* una práctica sistemática de disección de los cuerpos, hubo una comprensión básica del funcionamiento y su organización interna, como queda de manifiesto en la pruebas ofrecidas por el autor de la “enfermedad sagrada”, para sustentar su teoría de que la epilepsia era el producto del exceso de flema en las cavidades cerebrales¹², observaciones quizás obtenidas de autopsias o extrapoladas de disecciones en animales.

Por el contrario, un cuerpo sano era aquel donde los fluidos se encontraban en armonía o simetría, en una combinación “buena”, conocida como *eucrasia*, pero la salud era siempre un estado precario, afectado por el aire circundante y las formas de vida que pueden generar cambios, los que, a su vez, pueden predecir la aparición de enfermedad, la que puede ser prevenida con una adecuada profilaxis¹³.

La vitalidad intelectual de la medicina hipocrática, y su variedad, ampliamente documentadas en Nutton -quien habla de la complejidad y desarrollos posteriores de ramas que se desprenden de las dos escuelas antes señaladas, como por ejemplo los escépticos-, también registran una rica práctica terapéutica, que cura por la dieta (dietética), fármacos (farmacología) o por las manos (cirugías).

Si volvemos la mirada a nuestro continente, nos encontramos, por ejemplo, con los *nahuas*, entre los que se encontraban los *mexitin* o aztecas, agrupaciones de hombres que llegaron a constituir el estado más poderoso de Mesoamérica durante los siglos XV y XVI, y desarrollaron la existencia de conceptos teóricos, procesos curativos mágicos o supuestas enfermedades de entidades anímicas. Muy generalizados, no solo en el periodo clásico, sino a partir de épocas que no pueden precisarse y que se prolongan hasta nuestros días¹⁴. Los escritos rescatados,

11 Cf. Volker Langholf, *Medical Theories in Hippocrates Early Texts and the 'Epidemics'*, Walter de Gruyter · Berlin · New York, 1990.

12 *Idem*, Nutton, p. 77.

13 *Idem*, Nutton, p. 83.

14 Cf. López Austin “Textos de medicina náhuatl”. Alfredo López Austin (compilación e introducción), cuarta edición, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1993.

escasos y fragmentarios, hablan con claridad de una polaridad fría/caliente en la clasificación y terapéutica de las enfermedades, que las asemeja a las interpretaciones de la medicina griega presocrática¹⁵.

En el cuerpo humano del mundo *nahuatl* el equilibrio es la salud, y la ingestión de alimentos apropiados significa la conservación de la armonía. Una dieta sana obliga en cada comida la inclusión de productos fríos y calientes, que unidos se neutralizan. En la misma forma, cuando el cuerpo humano no se encuentra equilibrado, es necesario suministrar al enfermo alimentos o medicamentos de calidad contraria a la del mal, que restablecerán el orden. Esta adecuación, sin embargo, no es tan sencilla como pudiera creerse, porque en algunas ocasiones la regla tiene excepciones y prescribe el uso de hierbas que a primera vista pueden parecer contraindicadas¹⁶. Respecto de su etiología, las enfermedades frías “por regla general, se producen por la intrusión de la calidad fría”¹⁷, que puede llegar al organismo por medio de una corriente de aire en el momento en que el hombre se encuentra débil, o por la ingestión de algún alimento frío. Estas enfermedades se presentan como fenómenos de incapacidad, que aminoran o anulan las funciones sensoriales y motoras¹⁸. Las enfermedades de naturaleza caliente, en cambio, se generan en el interior mismo del cuerpo o provienen de la exposición prolongada a los rayos solares¹⁹.

Esta división dual de la enfermedad, de los alimentos y de las medicinas, se extiende a la comunidad y al mundo, concebido en una polaridad de frío y calor, constituyendo un conjunto equilibrado por el transcurso de los días (calientes) y las noches (frías), en un sistema de pensamiento indígena americano que algunos suponen derivado “de la doctrina hipocrática de los humores”, basando su dicho en una sospechosa homogeneidad que existe en la medicina popular actual, des-

15 O. Lewis, Tepoztlán, *Un pueblo de México*, México, Editorial Joaquín Mortiz, s. A., 1968, 224 p., *íls.*, p. 61. Cit. en López Austin, p. 14 y ss.

16 Foster, G., “Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine”, *Journal of American Folklore*, v. 66, n. 261, July-September, 1953, pp. 201-217, p. 205. También Isabel Kelly, Héctor García Manzanedo y Catalina Gárate de García, Santiago Tuxtla, Veracruz, *Cultura y salud*, edición mimeográfica, abril de 1956, v. 160 p., p. 83. Ambos citados en López Austin, *op. cit.*

17 Cf. López Austin, *op. cit.*, pp.17 y ss.

18 Richard L. Currier, en: “The hot-cold syndrome and symbolic balance in Mexican and Spanish-American folk medicine”, *Ethnology*, Pittsburgh, vol. v, n. 3, July, 1966, pp. 251-263, p. 252, p. 17.

19 Cf. Diana Ryesky, *Folk medicine in Huixquilucan*, thesis for the degree of Master of Arts (Anthropology) at the University of Wisconsin, 1969, Ryesky, *op. cit.*, p. 150. Cit. en López Austin.

de México hasta Chile²⁰, y otros suponen auténticamente originaria²¹ basándose, precisamente, de la gran difusión de estas ideas en suelo amerindio²² (pp. 27-28). Sin ánimo de dilucidar esta duda, sí es importante señalar las sorprendentes imbricaciones de las relaciones prehispánicas,

como las de humedad, lluvia, enfermedades frías, posesiones de seres sobrenaturales acuáticos, remedios por calor de fuego o de aguas termales, con las supuestas de la medicina hipocrática son demasiado sospechosas. La “chipilez”, mal en el que se cree, con toda certeza, desde los tiempos prehispánicos, se explica actualmente causada por el cambio de naturaleza de la leche materna, que suponen se hace caliente debido a un nuevo embarazo²³.

¿Carecía esta enfermedad de una teoría sustentante? O, caso contrario, ¿perdió su teoría para cambiarla por la europea? No es verosímil, según López Austin. Más aún, si existen registros de las discrepancias prácticas en la cura de las enfermedades entre los indígenas y españoles, lo que testimonia una cosmovisión diferente de conquistados y conquistadores, dual de los primeros, cuádruple de los segundos. De este modo, queda la impresión que culturas indígenas como la *nahuatl*, más allá del origen divino, humano o natural de las enfermedades, desarrollaron una teoría médica y terapéutica, un pensar sobre el diagnóstico y el pronóstico de los males del cuerpo humano, revelador de las complejas relaciones culturales de la medicina con su entorno, pero semejante a la medicina humoral de los griegos. Algo similar a lo anterior se encuentra en la medicina guaraní²⁴, mucho más al sur de la tierra azteca, donde la relación del cuerpo humano y la cultura, la salud y la enfermedad, responden a una cosmovisión semejante, como lo recoge el manuscrito del *Pohã Ñana*²⁵. Algo parecido encontramos en nuestra cultura mapuche²⁶.

20 Foster, G., “Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine”, *Journal of American Folklore*, vol. 66, n. 261, July-September, 1953, pp. 201-217.

21 Isabel Kelly, *Folk practices in North Mexico. Birth customs, folk medicine, and spiritualism in the Laguna*, wne, Austin, Texas, Institute of Latin American Studies, The University of Texas Press, 1965, viii-166 p., p. 118.

22 López Austin, pp. 27-28.

23 *Idem*, p. 29.

24 F. Obermeier (ed.), *Jesuit colonial medicine in South America. A multidisciplinary and comparative approach.*, Kiel 2018.

25 25 Angélica Otazú Melgarejo, “Contribución a la medicina natural: Pohã Ñana, un Manuscrito inédito en Guaraní (Paraguay, S. XVIII)”, *Corpus* [En línea], vol. 4, N° 2, 2014. Publicado el 22 diciembre 2014, consultado el 27 marzo 2020. URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1301>; DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1301>.

26 Buštos M., D. salud, enfermedad y etnicidad: representaciones sociales en mapuches urbanos migrantes. Tesis de psicología, PUCV, 2008.

En una cosmovisión diametralmente distinta se encuentra la relación del cuerpo y la medicina en la China tradicional, como lo hallamos en el libro de Kuriyama²⁷. En este texto -en que se explora la divergente geografía corporal de la imaginación médica en dos culturas comparadas, como lo son Grecia y la China antiguas-, que gira fundamentalmente en torno a las diferencias en la percepción que reflejan modos distintos de sentir y de aprehender la corporalidad, se ilustran de manera clara las diferencias culturales en las respuestas alternativas a la identidad de un individuo en un lugar determinado. Y sus diferentes modos de hablar y escuchar, que conforman el modo de representación y de habitar el cuerpo, como ha quedado expuesto tanto para el mundo *nahualt* como para el guaraní o, incluso, para nuestro propio pueblo mapuche. La manera de tomar el pulso es, para el autor, la forma de aprehender el lenguaje de la vida sana y enferma, y es la manifestación de cómo se revelan las distintas perspectivas, que en el caso de la griega nos permitirá, después, alumbrar el desarrollo histórico del cuerpo de la medicina occidental.

Los médicos griegos y chinos conocían el cuerpo de forma diferente, porque lo sentían de manera diferente, y de esta manera se empieza a distinguir con claridad el “porqué” en la tradición occidental se impone el razonamiento y el juicio, lo que no significa superioridad lógica, sino simplemente una manera diferente de percibir y hablar.

Pero las diferencias en la percepción del cuerpo y sus implicancias para la medicina no se detienen aquí. Otras fuentes que permiten conocer el cuerpo provienen de la acción externa a ellos, tanto del medio ambiente que varía con el aire, los lugares y los vientos, o de la influencia de los alimentos en particulares circunstancias. ¿Por qué se desarrolló la visión de un cuerpo anatómico en una cultura, y se desdeñó en otras como la amerindia azteca, donde los cuerpos sacrificados brindaban una oportunidad única para el conocimiento de la interioridad del cuerpo? La evidencia histórica parece sustentar que todas las culturas tuvieron la motivación para conocer sus secretos, pero no todos vieron lo mismo ni lo hicieron de la misma manera. Se desarrolló en distintas culturas un estilo visual particular, quizás basados en fines distintos. La mirada médica que describirá Foucault para el nacimiento de la clínica moderna, obviamente remite a la exhaustividad del conocimiento del objeto en sí, en ver para conocer, y en usar ese conocimiento para actuar médicamente. Sin embargo, el mundo antiguo no tenía esa urgencia, pues la terapéutica de la enfermedad estaba radicada en el manejo de la dieta, las purgaciones o la sangría.

27 *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*. Kuriyama, Shigeshi. 1999. New York: Zone Books.

En la miríada de observaciones de Kuriyama se analizan otras similares a la demostración de la relatividad del pulso, como formas diversas de expresión del cuerpo en dos tradiciones culturales, asunto que lo lleva a preguntarse por los comienzos: ¿porqué, por ejemplo, si la medicina antigua occidental y asiática surgió de la misma fusión de religión, espiritualidad y proto-ciencia, y si las representaciones e ilustraciones anatómicas del cuerpo reflejan estructuras similares, los énfasis fueron tan distintos? ¿Cómo se desarrolló el cuerpo anatómico en Occidente, tal que se recoge en las ilustraciones del *Tratado* de Vesalio, que documenta detalladamente sus formas musculares? ¿Qué motivó al conocimiento de la musculatura humana, si la medicina se guiaba por principios humorales que no requerían ese detallado conocimiento? ¿Qué ha sido lo que motivó a los antiguos médicos griegos a la disección anatómica? En el *Corpus Hippocraticum*, de acuerdo a García Ballester²⁸, no se encuentra una sistematización de conocimientos anatómicos concretos, sino solamente rudimentos de saberes sin una orientación definida, con datos que, si bien fueron reapropiados posteriormente, no reconocieron una terminología científica ni fueron recogidos con una metodología suficiente. Así como tampoco integrados a un esquema ordenador que pudiera servir de núcleo a la estructuración de los datos, falencia de los médicos post-aristotélicos que no supieron incorporar a la medicina la obra morfológica de Aristóteles, con consecuencias que extienden más allá de Galeno. Si la anatomía en sí misma no fue una finalidad del conocimiento médico griego, aunque sí formó parte de la motivación científica e intelectual de Aristóteles y algunos médicos de Alejandría, el desarrollo de la disección la encuentra Kuriyama en el arte. Curiosamente, el renacimiento del interés por el cuerpo surge en los siglos XV-XVI en Occidente por el arte.

Evidentemente, la medicina china, egipcia, ayurvédica, como la amerendia, incluyendo a los griegos, no necesitaron de la anatomía para desarrollar una rica práctica diagnóstica y terapéutica. En un momento de la historia antigua surgió, sin embargo, entre los últimos, una curiosidad especial por comprender la estructura somática de los cuerpos, más allá de la compartida inspección en búsqueda de relaciones divinas o mágicas de las enfermedades o afecciones humanas.

En el Renacimiento, como período histórico, ya con un marcado acento en la función o en el espacio, Leonardo pintó la musculatura del brazo en distintas posiciones, pero el deseo de diseccionar para conocer los cuerpos, que concedió a la anatomía una autoridad y preeminencia en Occidente -a diferencia de la ci-

28 Cf. García Ballester, L., "Los orígenes del saber anatómico occidental", *Revista de estudios históricos informativos de la Medicina*, Barcelona, junio de 1973.

vilización china o del antiguo México-, basada en un estilo visual diferente, con claro interés médico, fue un proceso lento y complejo. Nuestra hipótesis es que tal desarrollo surge en el contexto del tránsito del orden medieval a la modernidad, debido a la gran crisis de autoridad que sufre la Iglesia, tanto en el orden intelectual como político, y por la necesidad del hombre de construir un tipo de pensamiento radicalmente distinto, que por sí mismo deba ser capaz de proveerse de sus propias fuentes de legitimidad. Fue necesaria la aparición de la filosofía moderna, en continuo diálogo con la ciencia, para sentar las bases de un conocimiento cierto. La noción de espacio invita al descubrimiento y la investigación del mundo que se abre a lo infinito. El mercado y las leyes económicas aparecen como el espacio donde se verifican los intercambios de bienes y servicios, constituyéndose el dinero como el medio generalizado de intercambio, y también el cuerpo humano, como una preciosa máquina que se debe cuidar y curar, en cuanto rentabiliza con su fuerza de trabajo los bienes de capital. Con la ayuda de la ciencia, el mundo moderno desarrolla un ideal del progreso humano, gracias a la posibilidad de verificar ciertos hechos de la realidad, verificación que tendrá a la medicina como una tecnología-madre, como un soporte al servicio de la construcción de un orden social, por oposición el caos que representa la enfermedad en el espacio social²⁹.

Caminos que se bifurcan: la lenta construcción del cuerpo para la medicina en Occidente

Si en todas las tradiciones antiguas de pensamiento el cuerpo poroso de los individuos formaba parte de la naturaleza, y estaba sujeto a las influencias de los fenómenos naturales y mágico-religiosos en todos sus procesos de salud y enfermedad, la modernidad, al contrario, impone una necesidad práctica de conocer la anatomía y fisiología corporal: uno de los fenómenos más dramáticos en la historia de la humanidad, que influye en la mentalidad científica y médica, es la aparición de la peste bubónica a fines de la Edad Media (año 1348 D.C.), evento que estimuló una variedad de respuestas sociales, desde brutales persecuciones a iniciativas en prevención de la enfermedad y activo compromiso gubernamental en la construcción de certidumbres esenciales para la vida colectiva. Respuestas que conocemos hasta hoy. De acuerdo a Siraesi³⁰, surge en las principales Universidades de la Baja Edad Media un interés por el conocimiento médico del cuerpo. Y

29 Cf. Bustos, R., *Las enfermedades de la Medicina (El sacrificio del sujeto en las prácticas médicas modernas)*, CESOC, 1998.

30 Siraesi, N., *History, Medicine, and the Traditions of Renaissance Learning*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007.

también, un fenómeno de proto-medicalización de la sociedad. ¿Cómo participa la medicina del nuevo orden social emergente en el mundo moderno? El proceso gradual de su inserción en la gestión política del orden social se verificará plenamente en los siglos XVIII y XIX, pero comienza a perfilarse ya en el siglo V A.C., con los desarrollos de las doctrinas del humoralismo, naturalismo, y la racionalización del conocimiento científico, médico y anatómico de los griegos. Conocimiento enriquecido por las raíces árabes de nuestra medicina, que, a través de Toledo y Córdoba, se expanden a toda Europa a fines de la Edad Media. Tomará dos formas que describiremos brevemente. La primera -de la cual es ampliamente tributaria la Salud Pública como rama de la medicina- se remonta a la noción hipocrática de Hipócrates acerca de polución del aire que produce pestilencias, reafirmada por Galeno en la forma de una generalizada corrupción atmosférica que produce la corrupción de los cuerpos, y retomada por Fracastoro en 1546 en su obra *On Contagion, Contagious Diseases and their Treatment*³¹. La segunda forma, cuya inspiración se puede reconocer en Descartes³², en otras figuras del renacimiento italiano y en el desarrollo del conocimiento anatómico con Harvey y Vesalio, reforzado con la revolución científica y filosófica del siglo XVII con figuras tan extraordinarias como Galileo, Bacon, Newton, para seguir mutando cualitativamente en el siglo XVIII con Bichat y Claude Bernard, termina por consolidar a la medicina como ciencia positiva, desplegándose soberanamente en el espacio social cuanto una eficaz aliada del orden. La clave de este proceso fue la construcción del cuerpo anatomo-fisiológico. Nos ocuparemos más detenidamente de ésta última vertiente, expresión hegemónica de la medicina actual, que se ha caracterizado como una medicina biológica y molecular.

Este cambio paradigmático de pensamiento hacia una forma científica, fue desarrollándose gradualmente durante varios siglos y culminó de forma brillante con las aportaciones de la escuela francesa, como lo destaca Michael Foucault³³ y Othman Keel, con matices³⁴. Este camino iniciático será el que transitemos hasta sus ramificaciones finales, para dar cuenta de las aporías y dilemas políticos y bioéticos de la medicina actual, ya a dos décadas de iniciado el siglo XXI.

31 Cf. Henríquez Garrido, R. Jj., "El problema de la transmisión a distancia de las enfermedades contagiosas en el *De Contagione de Girolamo Fracastoro*", *Ludus Vitalis* 24(45): 75-100, June 2016. También Nutton, V., "The Reception of Fracastoro's Theory of Contagion: The Seed That Fell among Thorns?", *Osiris*, vol. 6, Renaissance Medical Learning: Evolution of a Tradition (1990), pp. 196-234.

32 Cf. Canguilhem, C., *Descartes e a técnica*. Trad. de Lúcia Fraga Silveira. Trans/Form/ Ação, São Paulo, 5: 111-122, 1982.

33 Cf. Foucault, M., *La naissance de la clinique*, PUF, París, 1963.

34 Cf. Keel, Othmar, 2001, *L'avènement de la médecine clinique moderne en Europe. 1750-1815*, Genève, Georg éditeur, Presses Universitaires de Montréal.

La medicina, de acuerdo a Klein³⁵, se enfrenta a fines del siglo XVIII a un doble desafío para ser una disciplina que aspire a participar activamente en el orden moderno naciente. Primero, debe ser capaz de integrarse a las normas epistemológicas y ontológicas del nuevo mundo y, segundo, producir un modelo de hombre, el hombre “normal”. No será un proceso fácil. Para comprenderlo será necesario recorrer el camino que inauguraron anatomistas como Morgagni, hasta llegar a Bichat, Pinel y otros médicos y filósofos de ese tiempo, culminando con Claude Bernard: ir desde la visibilidad del cadáver hasta la invisibilidad del tejido, elemento común que une la anatomía con la fisiología, unificando la muerte y la vida en una sola concepción de los seres vivos. Es decir, una nueva antropología: así se constituyó la positividad de la medicina, a la altura de la física que inaugura Newton. Se trata de comprender, entonces, el proceso de ruptura epistemológica de la medicina moderna con el modelo escolástico y la teoría aristotélica de las cuatro causas.

Al primer desafío responde Morgagni, que impulsó el cambio de paradigma que permitió pasar, de los signos y síntomas, a las manifestaciones morfológicas de la enfermedad, en un proceso histórico bajo varias modalidades de pensamiento. La primera modalidad dice relación con la idea de “solidismo”, término acuñado para sostener que la enfermedad es una manifestación primaria de los órganos corporales, lo que se constituirá en la razón clave para el origen de la anatomía patológica como una ciencia clínica. La segunda modalidad obedece al cambio en la concepción de la enfermedad: desde los síntomas y signos, a las lesiones corporales subyacentes, lo que creó las condiciones para hacer de la anatomía patológica una ciencia básica. Sin embargo, las observaciones anatómicas no bastan por sí mismas para sostener un conocimiento suficiente capaz de fundar una nueva ciencia, ya que la persistencia de la teoría humoral constituía un obstáculo: todavía la sola idea mediante la cual se interpretaban los hallazgos anatómicos en una simple respuesta causal de la muerte, bajo la tradicional y general teoría humoral.

La tercera modalidad, de la mano de Morgagni, consistió en establecer correlaciones sistemáticas entre las observaciones anatómicas de enfermedad y manifestaciones clínico-patológicas. No obstante, la explicación de los síntomas y signos de la enfermedad basada en gruesas referencias anatómicas deberá esperar a una conjunción de otros elementos que serán desarrollados por la Escuela de París. En el contexto de la Revolución Francesa, que proveyó las condiciones epistemológicas, ontológicas e institucionales para el desarrollo de una medici-

35 Cf. Alexandre Klein, *Du corps médical au corps du sujet. Etude historique et philosophique du problème de la subjectivité dans la médecine française moderne et contemporaine*. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université de Lorraine, 2012.

na cualitativamente distinta y una moderna concepción de enfermedad. Esta reflexión ontológica y epistemológica para hacer creíble una medicina para todos, nace con Pinel y su obra publicada en 1797, *Nosographie philosophique ou la methode de l'analyse appliqué a la médecine*, al proponer un método analítico que orientará a la medicina hacia la científicidad y la experimentación, a la manera de la metodología científica de las ciencias naturales y matemáticas, descomponiendo el todo en sus partes con la finalidad de comprender el funcionamiento orgánico, comparando los elementos observados, y estableciendo relaciones y analogías, regularidades y diferencias. Es el método cartesiano en su esencia, que rompe explícitamente con la escolástica y la teoría aristotélica de las cuatro causas. El énfasis se situará en la cadena causal, más que en las causas, y en un concepto de temporalidad que unifica la enfermedad y permite pensar las relaciones sintomáticas sin ruptura, como formando parte de una sola y misma enfermedad. El método analítico es fundamentalmente un proceso inductivo que permite la emergencia de casos particulares desde leyes generales, permitiendo el vínculo entre la observación de las lesiones por la anátomo-patología y la observación de los signos vitales por la clínica, en opuesta posición al método sintético del neo-hipocratismo anterior. Las leyes que vinculan las afecciones orgánicas a las manifestaciones vitales se fundan en la repetición de la correlación entre dos tipos de observación, y a partir de ellas invertir el proceso para ir desde las manifestaciones visibles (clínicas) a las lesiones patológicas invisibles (lesiones orgánicas).

Para ello es necesario encontrar un vínculo entre lo visible y lo invisible, el cadáver y el hombre enfermo, la vida y la muerte. La complejidad y el esfuerzo de este proceso reposa en las ideas filosóficas y científicas de la Ilustración, de lo que será más adelante un saber-hacer capaz de ofrecer un principio de certidumbre que oponer a aquella parte del caos que representa la enfermedad, el sufrimiento y la muerte para el hombre moderno.

Las sucesivas formaciones discursivas de la medicina a través de los siglos continúan transformándose con el conocimiento anatómico y su mapeo iconográfico del cuerpo, que busca comprender su organización y funcionamiento interior.

Un cuerpo para la medicina clínica

El eslabón central, a juicio de Klein, que requiere la medicina moderna para continuar construyendo su científicidad es el de una pato-fisiología que explique las lesiones vitales que están a la base de la enfermedad, sus verdaderas causas, ya que tanto las lesiones orgánicas y los síntomas son solo la expresión de sus efectos. ¿Cómo hacerlo? ¿Cómo corregir la anatomo-patología de Morgagni, medici-

na basada en los hallazgos cadavéricos, sin verdadera correlación con la clínica de los seres vivos? ¿Cómo construir una epistemología coherente que permita a la anatomo clínica configurarse como una medicina de los hombres vivos? Si las lesiones orgánicas son solo los efectos de una lesión más profunda, y los síntomas su expresión más visible, será necesario un cambio de escala y buscar en otro nivel de organicidad aquella causa que permita comprender el modo de afección de los órganos y su expresión vital. La solución surge de los estudios histológicos³⁶, al revelar que los diferentes órganos del cuerpo están constituidos de ciertos tipos de membranas o tejidos que pueden explicar por qué, en una enfermedad, dos o más órganos pueden alterarse simultáneamente. La noción de tejido permitirá pensar el cuerpo como un espacio, donde la enfermedad encontrará su lugar no en referencia a órganos específicos, sino a una cartografía tisular que implica reconocer otro tipo de alteraciones y lesiones que dependen de la similitud de los tejidos. Y que permitirá al médico comprender el por qué en algunas afecciones existen alteraciones parciales de los órganos, separados unos de otros. Esta es la obra de Bichat. Su gran mérito no sabría reconocerse en una lectura tradicional, lineal, de sus descubrimientos -que comienzan con Morgagni y Haller, y se prolongan más allá de su existencia-, si no se incluye en la revolución epistemológica que se produce en medicina y en el desarrollo de su cientificidad, en el contexto de un programa de trabajo que introduce al conocimiento médico de la enfermedad dentro de un marco fisiológico sistémico y positivista, con importantísimas repercusiones que unen en el tiempo nombres como Claude Bernard, Comte, Watson y Creek, hasta llegar a la biomedicina molecular contemporánea, cuyas características y consecuencias abordaremos posteriormente.

La primera forma de medicina anotada se remonta a Hipócrates y se apropia del cuerpo individual para cubrir un cuerpo social (y se constituye en los orígenes de la salud pública moderna). Para lograrlo, se requiere el esfuerzo intelectual de producir un modelo de hombre, el hombre “normal”. Este proyecto toma concreción en medicina con la reforma iniciada por Vicq d’Azyr³⁷ en Francia, que consideró tanto las instituciones hospitalarias como el avance de las ciencias médicas, cuyas posibilidades son, desde entonces, ejemplo de una indefinida perfectibilidad. Ca-

36 Cf. Bichat, X., *Traité des membranes en général et de diverses membranes en particulier*. París, 1816. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque H. Ey. C.H. de Sainte-Anne. Recuperado marzo 2020. También, Keel O., John Hunter et Xavier Bichat: les rapports de leurs travaux dans la constitution de la pathologie tissulaire. En: 27 Congreso Internacional de Historia de la Medicina. Acta, 2. Barcelona 1981, 535-549./390.

37 Cf. Peumery JJ. Vicq d’Azyr et la Révolution française. *Hist Sci Méd*. 2001; 35:263-70.

banis³⁸, su cercano colaborador, ejemplifica la imagen del médico que, más allá del puro conocimiento de los cuerpos, intenta extender las relaciones físicas y morales al interior de las posibilidades éticas y políticas de una futura ciencia médica, como herramienta indispensable para naturalizar la sociedad y combatir aquella parte del caos que representa la enfermedad en el nuevo orden social. Es lo que después conoceremos como medicalización de la sociedad, regulación de los cuerpos en el tiempo y el espacio, ahora mediados por el conocimiento médico emergente, desplegando el cuerpo anatomo-fisiológico al todo social, un cuerpo colectivo necesario de cuidar.

¿Cómo se concreta un desarrollo de un saber unificado del hombre y la relación con su cuerpo, una antropología del hombre normal, necesaria a la nueva medicina social? Ya se ha dicho que la positividad del saber médico implica una ruptura con los métodos de la medicina antigua, donde Condillac aparece como el padre del método analítico, que funciona según la inducción sintética, apta para hacer aparecer casos particulares de leyes generales al vincular las lesiones observadas por la anatomo-patología a la observación de los signos vitales por la clínica, la esencia de un procedimiento científico.

Pero el nuevo método tiene otras exigencias que deben ser satisfechas para una epistemología médica que deba permitir comprender las relaciones entre la vida y la muerte en una fisiopatología coherente que explique el vínculo sistemático y eficiente de cómo la enfermedad alcanza al ser vivo y puede dar origen a las lesiones vitales que se representan finalmente en lesiones orgánicas y signos recogidos con el método anatomo-clínico. La idea de tejido con Bichat, hemos visto, permite resolver el problema. El tejido representa una organización de las funciones de los vivos al mismo tiempo que el desarrollo de una ontología explícita que adquiere la forma de una antropología fisiológica que desembocará en el asentamiento del individuo sobre la distinción de lo normal y lo patológico, la que abre simultáneamente vía a una ciencia médica de lo individual y de lo colectivo. Foucault lo explica en su obra *El Nacimiento de la Clínica* y en la serie de conferencias dictadas en Brasil³⁹, donde desarrolla los temas de la emergencia de la medicina social en Francia, Inglaterra y Alemania, para destacar el desarrollo de una medicina de las epidemias. Allí aparece una nueva concepción de la enfermedad, basada en la idea de afección

38 Cf. Cabanis, P.J.G., *Rapports du physique et du moral de l'homme et lettre sur les causes premières* (1993), Gallica. BNF.fr. También, Naomar Almeida-Filho, Mariano Di Pasquale, El impacto de la reforma Cabanis en la formación histórica de la universidad argentina y en la educación superior en salud, *Salud Colectiva* | Universidad Nacional de Lanús | ISSN 1669-2381 | EISSN 1851-8265 | doi: 10.18294/sc.2019.2106, Recuperado marzo 2020.

39 Cf. Foucault, M., *La naissance de la médecine social. Dits et écrits II, 1976-1988*, París, Gallimard, 2001, pp. 207-228.

de un grupo de individuos, lo que implica una forma cuantitativa de manifestación mórbida que se distribuye geográficamente y que desplaza el rasgo de la esencia o naturaleza de la enfermedad hacia sus determinantes ambientales y sociales, lo que dará origen a un aparato burocrático de gestión y vigilancia, al origen de la salud pública y la medicalización de la sociedad.

Así, para Bichat, si la salud es equivalente a la vida como realización libre de las funciones vitales y plena posesión de sus fuerzas, la enfermedad es solo una variación de la vida: ya no hay naturalezas distintas entre salud y enfermedad, sino simples desplazamientos cuantitativos. Las enfermedades, como la salud, son parte de la vida, expresiones vitales que aparecen en la naciente modernidad separadas por “lo normal y lo patológico” donde el individuo es pensado como historia natural en equilibrio dentro de un mundo acósmico, necesario para desarrollar la idea de caso clínico, es decir, un modelo abstracto para la ciencia médica, que, desprovisto de singularidad y contenido cualitativo, inscribe al enfermo en un espacio observable para la medicina: una función reducida a la objetividad de un caso accidental de la enfermedad que lo habita, construido sacrificando la subjetividad del sujeto singular⁴⁰, al servicio de una espacialidad mayor, la población de los vivos. Es la gran paradoja de la medicina moderna que hace de la enfermedad una abstracción que no existe sino en función de la multitud de otros casos que permiten su reconocimiento y tratamiento como caso clínico individual, y, al mismo tiempo, ofrecen un cuerpo abierto a todo tipo de colonizaciones, apto para el despliegue de una geometría masiva, en el decir de Foucault. Este autor nos ofrece una “caja de herramientas” conceptuales tales como biopoder⁴¹, biopolítica⁴² y población⁴³, para visualizar el intervencionismo médico en función de la política, la economía o la tecnología, originando serios cuestionamientos bioéticos y aporías de sentido de nuestra medicina⁴⁴.

40 Cf. Bustos, R., *op. cit.*

41 Cf. Castro, E., *El vocabulario de M. Foucault*. Biopoder: A partir del siglo XVII, el poder se ha organizado en torno de la vida, bajo dos formas principales que no son antitéticas, sino que están atravesadas por un plexo de relaciones: por un lado, las disciplinas (una anatomo-política del cuerpo humano), que tienen como objeto el cuerpo individual, considerado como una máquina; por otro lado, a partir de mediados del siglo XVIII, una biopolítica de la población, del cuerpo-especie, cuyo objeto será el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida) (HSL, 183).

42 Cf. *Idem*. Biopolítica: Hay que entender por “biopolítica” la manera en que, a partir del siglo XVIII, se buscó racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de vivientes en cuanto población: salud, higiene, natalidad, longevidad, raza.

43 Cf. *Idem*. Población: El problema mayor que la modernidad planteó a las tecnologías del gobierno ha sido la acumulación de individuos... La población se convertirá, entonces, en el objetivo último del gobierno: “mejorar la suerte de la población, aumentar sus riquezas, su duración de vida, su salud...”.

44 Cf. Bustos, R., *op. cit.*; Kottow, M. Cf. Kottow, M. “From Justice to Protection. A Proposal for Public Health Bioethics”. Springer Briefs in Public Health, 2012.

El cuerpo molecular: sus relaciones con la gubernamentalidad contemporánea

El desarrollo anterior nos ha permitido conocer la construcción de un cuerpo sólido para la medicina, en el marco de las relaciones de saber y poder, que juega un rol doble: un cuerpo fisiológico que da sustento y credibilidad a la medicina como ciencia positiva que, en sucesivas fases de transformación del conocimiento, conserva una misma base epistemológica desde el órgano al tejido, desde el tejido al medio interno de Bernard, y desde ahí, pasando por la inmunología, hasta llegar a la genética y la molécula como estructura última que explica la enfermedad. Y en el otro extremo, un cuerpo que, desdoblado espacialmente, cumple el rol de un sujeto-ciudadano que se cruza con la “población” que permite a la medicina y la salud pública cumplir con un rol disciplinario y normalizador, al servicio del orden social y la ideología política económica que lo sustenta. Ambos, sin embargo, participan de una dinámica compleja, ensamblados a los desarrollos biotecnológicos, económicos y de gobernabilidad actuales, reconfigurando constantemente lo normal y lo patológico. Por razones de claridad, nos detendremos primero en el momento culminante de la evolución del cuerpo anatómico-fisiológico, el cuerpo que Rose ha definido como molecular, y luego, en las implicancias de esta opción metodológica de la medicina moderna en sus relaciones con la dimensión política y económica en la cultura contemporánea.

Nikolas Rose es un sociólogo inglés que ha trabajado desde fines de la década del 90 en una línea que se reconoce ampliamente tributaria de M. Foucault, focalizándose en temas vinculados a la salud en aspectos que llama “de la vida misma o de la vida en sí”⁴⁵. De acuerdo a su interpretación, la mirada tecnocientífica en medicina ha alcanzado un nivel molecular, es decir, el último umbral conocido de la materia viva. Esto le permite extender la discusión a un ámbito contemporáneo de las relaciones “biopolíticas” del poder moderno, en todo lo que dice relación con la salud humana e intervención sobre la vida, en un momento histórico donde prima una racionalidad gubernamental diferente a las analizadas por Foucault. El objetivo de la medicina molecular en esta fase tardía del desarrollo económico-social, deja de ser la relación binaria salud/enfermedad, para construir un espacio complejo de problematización, donde lo central es la intervención sobre los cuerpos buscando una transformación cuanti-cualitativa de los procesos vitales, con objetivos de maximizar las capacidades humanas (y en beneficio de un neo capitalismo). Así se desprende de la lectura de su texto⁴⁶,

45 Cf. Rose, N., *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, Ed. Universitaria La Plata, 2012.

46 *Idem.* Rose, N., p. 3.

que sugiere que la biopolítica actual ha entrado en una fase de transformación profunda, donde la biología y las ciencias fundamentales están empeñadas en una empresa que puede cambiar la naturaleza y la significación de la vida humana. Esto, en relación a que el sistema de regulación antes centrado en el Estado (medicina liberal del siglo XIX, hasta 1970 del siglo XX) se ha fragmentado, al igual que el cuerpo humano, en un campo de estrategias y prácticas diversas que responden a autoridades heterogéneas (llámense mercado, intereses científicos, del complejo biotecnológico, gubernamentales, a veces convergentes o a menudo con intereses contrapuestos). Reelaborando los conceptos foucaultianos, entiende el biopoder como una perspectiva o más bien una herramienta teórica para hacer comprensible o coherente el conjunto de prácticas y relaciones de poder que tiene por objetivo las características vitales de la vida humana.

Por lo tanto, el campo de la biopolítica se expresa en Rose en una intervención sobre los cuerpos humanos a un nivel que alcanza la estructura genética y, en este sentido molecular de la vida, otorgar una posibilidad a la tecnociencia médica, que pretende estratégicamente diluir el riesgo inherente a la vida, haciendo de la salud y el bienestar de los individuos y de la sociedad en su conjunto un objetivo a dominar. Lo anterior, dado que el cuerpo, desde un punto de vista cultural o político, es una entidad viviente marcado con una cierta dualidad: funciona como un objeto social en cuanto dice relación con la sociedad, pero al mismo tiempo retiene un estatuto subjetivo como disposición del *self*. La biopolítica que engloba el desarrollo de la medicina biotecnológica es, así, un campo constituido por lo molecular de los cuerpos y el riesgo inherente a la vida, cruzado por las implicancias éticas y políticas que se desprenden de la intervención sobre estos elementos, estimulados sobre todo por la racionalidad económica de una gubernamentalidad neoliberal.

La complejidad que alcanza su visión de la biopolítica contemporánea en torno a los procesos vitales, requiere que nos detengamos en los aspectos centrales mencionados. Primero, sobre el aspecto molecular de la biopolítica actual. Para comprender esto se requiere retrotraerse a la constitución del cuerpo fisiopatológico del siglo XVIII que estudiáramos a propósito del nacimiento de la medicina científica y los desarrollos epistemológicos de las ciencias de la vida, específicamente de la biología. Como sabemos, con el advenimiento de la biología moderna basada en la división orgánico/inorgánico, ser vivo/no vivo, se superó la etapa clasificatoria según características observables, propia de la historia natural. A esa nueva etapa de comprensión orgánica de la vida, Foucault la denominó epistemología de la profundidad, donde las leyes subyacentes a la superficie corporal determinan los procesos vitales, reproduciendo lo que había sostenido en el *Nacimiento de la Clínica*, centrada en el funcionamiento tisular de órganos y sistemas corporales. Para Rose, una nueva transformación epistemológica se produce en el

siglo xx, mediada por la tecnología médica que permite recoger bajo una mirada submicroscópica fenómenos vitales antes inaccesibles al ojo clínico, y sus prolongaciones técnicas vigentes. El desarrollo de la microscopia electrónica permite ahora conocer la vida en términos de transcripción y expresión genética, reconocimiento de neurotransmisores o proteínas de base, lo cual le lleva a nominar como “vida molecular” el fundamento de la vida biológica. Ello también implica una nueva forma de comprensión de la vida misma, concebida ahora como un código o transmisión de información a la manera de la lingüística, en la medida que es el código genético, el genoma humano, su punto de referencia. Esta nueva profundidad que alcanza la mirada médica científica, cuyos modelos explicativos se sustentan en procesos de regulación, expresión y transcripción de genes, son tan avanzados, que se está frente a la posibilidad abierta por el nuevo conocimiento tecno-médico que permite el aislamiento y manipulación de los diversos elementos del cuerpo a nivel molecular. Permite alcanzar un grado de intervención inédito de procesos vitales, que van desde la reproducción (fragmentada en diversos momentos o fases) hasta la intervención del material genético (que puede ser almacenado en bancos y ser objetos de transformación). Sin duda, con ello aparece la posibilidad abierta a la biopolítica contemporánea de manipular la vida a esos niveles de determinación, lo que implica un cambio ontológico del cuerpo humano, un cambio que obliga a una reflexión política y ética profunda, más allá de una bioética funcional a sus desarrollos. De hecho, la tecno-ciencia médica parece ciega frente a sus propios desarrollos que buscan, sobrepasando lo propiamente terapéutico, controlar procesos vitales del cuerpo y de la mente⁴⁷.

En general, esto significa que la medicina ha abandonado su rol tradicional de restauración de la salud combatiendo las enfermedades y los factores de morbilidad que pueden afectar el equilibrio propio de un hombre en salud, es decir, la capacidad del individuo de mantener sus propias normas de funcionamiento. Las nuevas posibilidades biomédicas irán más allá de esta búsqueda de equilibrio, en la medida que buscan instaurar otra normatividad, ya no natural, de procesos vitales corporales y también mentales. Precisamente, a esta capacidad de redefinir la normatividad biológica mediante esta panoplia de capacidades técnicas, instrumentos, discursos y relaciones, Rose llama “tecnologías de la vida”, entendidas fundamentalmente en una dimensión de optimización, ya sea de identificación y tratamiento de patologías susceptibles de aparecer (riesgos predecibles) en el horizonte vital de los individuos (medicina predictiva y terapia génica, nanomedicina), o de maximización o extensión de capacidades corporales o psíquicas.

47 Por ejemplo, un análisis biopolítico de la fertilización humana de tipo artificial o de la incipiente medicina genómica, estrechamente vinculada a incentivos económicos, sería muy necesario de desarrollar.

En el entrecruce de estas posibilidades se encuentra la investigación científica, la práctica médica y el mercado, bajo el signo de la esperanza, el bienestar o el rendimiento, en un mundo completamente abierto hacia el futuro. Utopía ahora posible, y soñada a comienzos de la modernidad por Condorcet⁴⁸.

En este contexto utópico, además de la capacidad de intervención a nivel molecular, las tecnologías de la vida operan en colusión con el mercado y una nueva definición antropológica del hombre contemporáneo, el “homo economicus”, que, siendo empresario de sí mismo, busca mejorar sus posibilidades en un mundo pleno de competencias. De aquí la transformación en consumidores de productos biotecnológicos, por ejemplo, vía supermercados y revistas de publicidad, donde se definen las necesidades médicas de la población. Pero en esta transformación se juega también la identidad y el sentido de la medicina y la práctica médica actual.

El análisis de Rose sobre el carácter molecular de la biopolítica contemporánea es sin duda un fértil campo de cuestionamientos bioéticos y propiamente políticos de la medicina, en la medida que las posibilidades técnicas de transformar la vida en sí misma conlleva una redefinición de quienes somos. En la medida que la biomedicina profundiza la mirada en un cuerpo cada día más expuesto a la colonización, uso y abuso biopolítico de este, que se apoya en el deseo de los seres humanos como expresión de la subjetividad post-moderna y estimulado por el *neuromarketing*, la “vida misma” será un continuo de riesgo y transformación perpetua.

Pero esta ilusión de control voluntario de la enfermedad, que moviliza esperanzas e inversiones, se ha revelado limitada. La pandemia de COVID-19 y la impotencia biotecnológica para dominarla, se constituye como un límite real a la perspectiva profundamente reductora que la sustenta. Pero hay otro límite que surge de la propia biología: la epigenética. Su conocimiento nos permitirá esbozar las implicancias éticas, políticas y sociales de la biopolítica que conduce el desarrollo actual de nuestra medicina.

48 Cf. Taguieff, P.A., “L’idée de progrès. Une approche historique et philosophique”, *Les cahiers du CEV-IPOF*, Septiembre 2002/32.

La epigenética: de vuelta a los comienzos

El desarrollo de la genética en el siglo XX, que culmina con la decodificación del genoma humano, hacía creer que los procesos vitales estaban controlados por los genes, y la transferencia de DNA era una explicación definitiva para explicar la herencia biológica de los seres vivos. La tecno-ciencia molecular posibilitaba el diagnóstico predictivo de enfermedades y las alternativas de la terapia génica alumbró la medicina genómica y las esperanzas puestas en las terapias personalizadas de todos los males: un viejo sueño moderno.

Varios fenómenos sustentados en hechos biológicos y genéticos se oponen a esta visión lineal del desarrollo médico-científico. Primero, una gran parte de los genes no se expresan, y sus funciones permanecen ocultas a la mirada del investigador; segundo, la mayoría de las enfermedades no son determinadas por un solo gen, y un solo gen puede codificar varias expresiones fenotípicas; tercero, la expresión de los genes puede ser modificada por el medio ambiente y, además, esas expresiones pueden ser hereditarias: este fenómeno nuevo constituye una revolución científica y ha recibido el nombre de epigenética.

¿Qué es la epigenética? Este nuevo campo de investigación y conocimiento tiene una vida breve que nace con el siglo XXI, con una historia que se remonta a 1942 en relación a estudios de biología evolutiva en el cruce de la embriología, la genética y la ecología. Conrad Waddington⁴⁹ llamó *epigenética* a los procesos biológicos que permiten el paso de lo genotípico a lo fenotípico, paso que se produce durante el desarrollo o el curso de la vida. En otros términos, revelaría los mecanismos causales de este tránsito que permitiría comprender los procedimientos por los cuales las células del organismo biológico son orientadas a cumplir una función precisa, luego de ser diferenciadas. La visión de Waddington, de naturaleza geno-céntrica, se ha modificado en estas dos décadas del siglo XXI.

En una revisión de la literatura⁵⁰ encontramos que desde los años 90 del siglo pasado, el concepto de epigenética se ha usado para señalar los fenómenos no genéticos de la herencia a lo largo de las divisiones celulares y, más recientemente, entre organismos. Simultáneamente, la definición de la epigenética se ha transformado, desde la originaria concepción de Waddington, para destacar un carácter persistente de modificaciones inhabituales del epi-genotipo, lo que pone

49 Cf. Maurizio Meloni, "Epigenetics for the social sciences: justice, embodiment, and inheritance in the postgenomic age", *New Genetics and Society*, 34:2, 2015, pp. 125-151, DOI:10.1080/14636778.2015.1034850.

50 Para una completa revisión de la epigenética en medicina. Cf. Trygve Tollefsbol, *Medical Epigenetics*, Academic Press, 2016.

de relieve las implicancias que tienen los mecanismos epigenéticos en la regulación de la expresión de los genes, mediante su activación o represión selectiva. De esta manera, una definición más precisa sería la entregada por Holliday⁵¹, de cambios en la expresión genética, que, traducido en términos concretos, debe entenderse y reducirse a cambios que no se explican por la secuencia del DNA. Otros autores importantes agregan que no solamente el cambio epigenético se produce en la fase mitótica de las células somáticas, sino que también en la fase meiótica, es decir, luego de la producción de gametos por las células reproductoras, lo que permite concebir la posibilidad de que exista una transmisión directa de las variaciones adultas a los hijos. ¿Cómo se producen estos cambios? Entre los tipos de mecanismos epigenéticos estudiados y mejor comprendidos destacan dos: 1) la metilación del ADN y 2) Las modificaciones post-traduccionales de las histonas.

1. *Metilación del ADN*

La metilación es una reacción bioquímica que se produce en el ADN celular. Recordemos brevemente que el genoma humano es el alfabeto en que inscribe la memoria genética de los seres humanos, cuya información se empieza a develar con el desarrollo del Proyecto Genoma Humano, esfuerzo científico mundial que concluyó con la secuenciación de todos los genes el año 2003, es decir, el conocimiento de las secuencias de bases de los 23 pares de cromosomas que tiene el núcleo de las células de cada ser humano. El ADN es la molécula básica empaquetada dentro de los cromosomas que contienen esa información. Tiene una estructura química constituida por una doble hebra, que adquieren la forma de una escalera de dos brazos de tipo helicoidal, unida por peldaños constituidos por bases nitrogenadas, en parejas unidas por un puente de hidrógeno. Estas bases (adenina, guanina, citosina y timina) son altamente específicas y complementarias, dispuestas en secuencias en una hebra, lo que permite descifrar la secuencia de la otra hebra de la molécula que está orientada en sentido opuesto, dado este principio de complementariedad. Su estructura única permite su autocopiado durante la división de las células, mediante un proceso de separación temporal de cada una de sus hélices. Cuando se trata de fabricar una proteína que debe cumplir una función vital específica, un fragmento específico del ADN sirve como plantilla. De esta manera se construye todo el cuerpo humano. Ahora, desde el punto de vista epigenético, y sin alterar las secuencias de las bases del ADN, los genes pueden alterarse en su expresión o represión selectiva. La metilación es uno de los mecanismos que posibilita esta alteración y consiste en una reacción

51 Cf. Holliday R., 1994. Epigenetics: an overview. *Dev. Genet.* 15: 453–457.

bioquímica que forma un vínculo covalente, con una gran fuerza de activación, difícil de quebrar, por lo tanto de gran estabilidad. Esta metilación puede aparecer en una de las hebras del ADN, precisamente sobre las bases nucleotídicas citosinas, formando una agrupación que se agrega a una extremidad de esta base, y conformando una estructura química que se posa en la región promotora de un gen, rico en cortas secuencias de bases C-G. Si la región promotora de este gen está muy metilada, la maquinaria celular encargada de la activación del gen queda paralizada, lo que implica la represión del gen, silenciándolo. Este es un mecanismo común en los cuerpos humanos, mecanismo que permite el control de la producción de proteínas a lo necesario a la función propia de cada una de las células somáticas. Cuando este mecanismo natural falla, se produce el cambio epigenético.

II. *Las modificaciones post-traduccionales de las histonas*

Este es otro mecanismo epigenético que participa activamente en la modulación de la estructura tridimensional de la cromatina celular y en la expresión de los genes. Son grupos de diferente naturaleza (químicos o proteicos) que se agregan a la proteína con la ayuda de algunas enzimas, como las quinasas o las metiltransferasas. Estas modificaciones influyen las características de una proteína, modulando sus funciones celulares. Regularmente, las modificaciones no son estáticas, sino que dependientes del contexto celular. De esta manera, las células pueden hacer uso de las proteínas para producir respuestas y adecuarse rápidamente a cualquier estímulo.

Este proceso no hace intervenir el ADN, sino que se localizan en las colas N-terminales de las histonas, que son pequeñas proteínas estructurales que tienen la forma de un octómero, alrededor de las cuales se enrolla el ADN. Al modificar bioquímicamente las histonas, se altera la carga electrostática del nucleosoma, y con ello se consigue condensar o detener el ADN en el espacio del núcleo celular, impidiendo que los genes próximos puedan expresarse. Por ejemplo, para suprimir la expresión de tumores.

Considerándolas en conjunto, estos dos tipos de modificaciones epigenéticas principales se reagrupan en tres clases, en función de su dependencia al genotipo: la primera agrupa las marcas epigenéticas previstas por el genotipo de un individuo, es decir obligatorias; la segunda agrupa aquellas funciones facilitadas por el genotipo; y la tercera, independientes del genotipo, hacen su aparición de forma aleatoria o a consecuencias de diversas formas de exposición ambiental. Asimismo, poseen también propiedades únicas que las distinguen de las mutaciones genéticas. Pueden ser, por ejemplo, gatilladas por el medio ambiente en un

periodo social corto, como una hambruna, y también reinvertidas por acciones humanas a través de cambios en los hábitos de vida o a consecuencias de políticas de salud, aspectos que analizaremos posteriormente, por las importantes implicancias políticas y éticas que conllevan. Con todo, lo que interesa subrayar es el carácter plástico, modificable y flexible de estos cambios. Estos fenómenos, que no responden a la lógica mendeliana clásica de transmisión hereditaria, han despertado un interés teórico e investigativo en el campo de las ciencias humanas, junto a la explicación molecular de tipo epigenético que hemos esbozado, lo que permite un nuevo diálogo entre las ciencias biológicas y sociales, entre la naturaleza y la cultura.

III. *Los cuerpos porosos: implicancias sanitarias, éticas, políticas y económicas*

Con las evidencias recogidas en la investigación epigenética, los cuerpos de los seres humanos revelan, a un nivel de registro molecular, una biología porosa, expuesta y sensible a los cambios medioambientales y las experiencias culturales. Con ello, aparece la posibilidad de reescribir un destino antes considerado natural. Problematizar este cambio epistémico se revela hoy, a la luz de una pandemia mundial, una urgencia intelectual.

Desde los años 2000 se viene acumulando un cuerpo de evidencias de que no solamente el cerebro es un órgano plástico y abierto a lo externo, sino que también el microbioma y el epigenoma es moldeable por el impacto de los alimentos, los estilos de vida, el estrés, las toxinas químicas y los factores socio-económicos⁵². En este sentido, la epigenética ambiental y social reconoce un interés emergente en la corporeización de la experiencia social y la apreciación de un poder del medio externo, que ingresa en el cuerpo constituyendo cuerpos post-genómicos, con límites borrosos o estructuras porosas. El ambiente exterior no es un mero contenedor donde se expresa el material genético de los individuos, sino una fuerza productiva de cambios biológicos. En medicina y patología humana, se reconoce desde entonces el impacto de las modificaciones epigenéticas en numerosas enfermedades que previamente se pensaban atribuibles a factores propiamente genéticos. Un resumen de la literatura muestra que todos los sistemas corporales pueden ser afectados o influenciados por procesos epigenéticos, provocando patologías médicas o sufrimientos humanos.

52 Cf. Nikolas Rose, Joelle M. Abi-Rached, 'Neuro: The New Brain Sciences and the Management of the Mind. Princeton, 2013.

Los cambios epigenéticos comprometen la salud humana desde los comienzos. Esto es así por la vulnerabilidad de la especie a las influencias externas desde la gametogénesis y temprana embriogénesis, las que provocan cambios epigenéticos que se mantienen durante la división celular somática⁵³. Una vez establecidas, las marcas epigenéticas se mantienen de forma estable en todas las divisiones de células somáticas. Durante la maduración de las células germinales se lleva a cabo la desmetilación del ADN en todo el genoma, seguida de la re-metilación, antes de la fertilización. La embriogénesis temprana se caracteriza por una segunda onda de desmetilación del genoma completo, y los patrones de metilación se restablecen después de la implantación. Es probable que las fases de desmetilación y re-metilación durante el período posterior a la fertilización desempeñen un papel en la eliminación de las modificaciones epigenéticas adquiridas, que pueden estar influenciadas por factores genéticos y ambientales individuales. En los humanos, la ventana de plasticidad del desarrollo epigenético se extiende desde la preconcepción hasta la primera infancia. Algunas modificaciones se pueden extender a lo largo de la vida y producir cambios patológicos evidenciados en estudios de asociación del epigenoma.

Estudios de cohorte proporcionan evidencia de los efectos de la desnutrición en el primer estadio del desarrollo, sobre la salud posterior de los sujetos. El ejemplo más conocido es el de las consecuencias producidas por la hambruna sufrida por la población holandesa durante la Segunda Guerra Mundial en los años 1944-45. Allí, 50 años después, se pudo comprobar que la exposición prenatal a esa hambruna se asoció con diversos trastornos metabólicos y riesgos de obesidad y enfermedades cardiovasculares, así como a depresión y esquizofrenia⁵⁴. Estudios realizados en poblaciones ucranianas⁵⁵ y chinas⁵⁶ sometidas a hambrunas, muestran resultados similares que identifican la exposición prenatal a las carencias nutritivas correlacionadas con niveles decrecientes de metilación del factor de

53 Cf. Cunliffe, V. T., WIREs Systems Biology and Medicine, Volume 7, Issue 2. Overview “Experience-sensitive epigenetic mechanisms, developmental plasticity, and the biological embedding of chronic disease risk”, 2015.

54 L. H. Lumey, Aryeh D. Stein, and Ezra Susser, “Prenatal Famine and Adult Health”, *Annu. Rev. Public Health* 2011. 32:237–62 First published online as a Review in Advance on January 3, 2011. Recuperado marzo 2020.

55 Vaiserman AM, Khalangot ND, Strele I, Lumey LH, “Early-life exposure to the Ukraine famine of 1933 and type 2 diabetes in adulthood”, en: Lumey LH, Vaiserman AM, editors, *Early life nutrition and adult health and development. Lessons from changing diets, famines, and experimental studies*. Hauppauge, New York, USA: Nova Science Publishers; 2013. pp. 145–60.

56 Li Y, Jaddoe VW, Qi L, He Y, Wang D, Lai J, Zhang J, Fu P, Yang X, Hu FB, “Exposure to the Chinese famine in early life and the risk of metabolic syndrome in adulthood”, *Diab Care* 2011; 34:1014–8.

crecimiento (IGF 2), similar a la insulina, que cumple un rol sustancial en el desarrollo y crecimiento humano. Un estudio reciente demuestra que los efectos mórbidos están concentrados en aquellos que sufrieron deprivación nutricional en el primer trimestre de la gestación⁵⁷, la etapa más vulnerable del periodo gestacional. El asma, enfermedad que se constituye en un factor de riesgo relevante de gravedad para las personas en la pandemia de coronavirus, también se correlaciona con la contaminación ambiental en el período pre y post natal inmediato. Recién nacidos cuyas madres habían sido sometidas a altas concentraciones de hidrocarburos policíclicos aromáticos, presentaron hipermetilación de una sustancia involucrada en la patogénesis del asma, en el DNA de la sangre del cordón umbilical⁵⁸. Lo que ocurre con la exposición que sobrepasa a los niveles naturales de metales pesados, como el cadmio en el medio ambiente y sus efectos en la salud renal y ósea, mediados por cambios epigenéticos, ha sido demostrado en un estudio argentino⁵⁹. La exposición al arsénico ingerido en alimentos o en el agua se han encontrado en la orina de mujeres gestantes, y se correlaciona con metilación del DNA del cordón umbilical de recién nacidos, en mayor proporción de hombres que mujeres, provocando disfunciones placentarias⁶⁰. La exposición al plomo en el aire o los alimentos, y sus consecuencias derivadas de neurotoxicidad, es bien conocida. La exposición prenatal y el deterioro en el desarrollo neurológico y déficits cognitivos, es un campo de análisis epigenético necesario en nuestro país.

El efecto del uso de alcohol y otras drogas durante el embarazo, clínicamente relacionadas con el Síndrome Alcohólico Fetal, dado que se conoce que esta sustancia cruza la barrera hematoencefálica, se ha encontrado capaz de desarrollar un amplio rango de anormalidades del desarrollo, especialmente en el periodo de pre-implantación y gastrulación, especialmente sensible a los efectos teratogénicos de su uso. Incluso, algunos estudios demuestran que el uso crónico de alcohol en hombres, se asocia a hipometilación encontrada en el espermatozoides de éstos, en

- 57 Tobi EW, Sliker RC, Stein AD, Suchiman HE, Slagboom PE, van Zwet EW, Heijmans BT, Lumey LH., "Early gestation as the critical time-window for changes in the prenatal environment to affect the adult human blood methylome", *Int J Epidemiol* 2015; 44:1211–23.
- 58 Perera F, Tang WY, Herbstman J, Tang D, Levin L, Miller R, Ho SM. Relation of DNA methylation of 59-CPG island of ACSL3 to transplacental exposure to airborne polycyclic aromatic hydrocarbons and childhood asthma. *PLoS One* 2009;4:e4488.
- 59 Hossain MB, Vahter M, Concha G, Broberg K. Low-level environmental cadmium exposure is associated with DNA hypomethylation in Argentinean women. *Environ Health Perspect* 2012; 120:879–84.
- 60 Broberg K, Ahmed S, Engström K, Hossain MB, Jurkovic Mlakar S, Bottai M, Grandér M, Raqib R, Vahter M. Arsenic exposure in early pregnancy alters genome-wide DNA methylation in cord blood, particularly in boys. *J Dev Orig Health Dis* 2014; 5:288–98.

comparación con individuos no bebedores, lo que lleva a suponer mecanismos epigenéticos paternos pre-concepcionales en la vida posterior de sus hijos⁶¹.

En el campo de nuestra especialidad, la psiquiatría⁶² también ha desarrollado una línea de investigación, consistente con los cambios epigenéticos subyacentes a las principales patologías: esquizofrenia, trastornos bipolares y depresión. Estos trastornos son altamente complejos y heterogéneos, resultados de interacciones genéticas y ambientales, donde los mecanismos epigenéticos aparecen como mediadores de cambios a distinto nivel, desde lo molecular a lo funcional. Sin hacer una revisión exhaustiva, solo destacamos que los mecanismos epigenéticos juegan un papel relevante en el desarrollo del cerebro durante la diferenciación celular neural y glial, como asimismo en regulación de la neuroplasticidad, formación de la memoria, regulación emocional y neurogénesis en la etapa adulta.

Con lo sostenido, estamos en condiciones de hacer un balance de la importancia ética y política de estos nuevos desarrollos del conocimiento, tanto desde el punto de vista de la medicina como desde la perspectiva crítica social.

A nuestro juicio, la ciencia médica puede englobar estos conocimientos de la epigenética en el marco de desarrollo de dos líneas de acción:

1.- En la de una ultraespecialización de la medicina, y continuar extremando una pretensión utópica de control de las patologías humanas a través de una neo-medicalización social, siguiendo el análisis de Rose, que destaca el ensamblaje entre industria, economía neoliberal, determinación de factores de riesgos y los deseos del “*homo economicus*”, y que desarrolla Cooper⁶³. En este texto se pone de manifiesto que, en la medida que los ámbitos de la biología y la acumulación del capital se mueven juntas, se hace difícil pensar en las ciencias de la vida sin invocar simultáneamente los conceptos tradicionales de economía política: producción, valor, crecimiento, crisis, resistencia y cambio. Al mismo tiempo debe considerarse que la expansión de los procesos comerciales en torno “a la vida misma”, la transforma cualitativamente. Esto lo podemos apreciar al hacer una sumaria

61 Ouko LA, Shantikumar K, Knezovich J, Haycock P, Schnugh DJ, Ramsay M. Effect of alcohol consumption on CpG methylation in the differentially methylated regions of H19 and IG-DMR in male gametes: implications for fetal alcohol spectrum disorders. *Alcohol Clin Exp Res* 2009;33:1615–27.

62 Cf. Kundakovic, M. “Epigenetics of Psychiatric Disorders”, en: *Trygve Tollefsbol. Medical Epigenetics*. Academic Press, 2016, c. 19.

63 Cf. Cooper, M., *Life as Surplus Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, University of Washington Press, Seattle and London, 2008.

distinción entre la medicina liberal y post-liberal⁶⁴ que se ha desarrollado con fuerza en EEUU y se ha extendido a los países de la periferia, entre ellos Chile, después de la privatización de los servicios sanitarios, distinción que identifica cinco procesos de transformación histórica:

- La reconstitución política económica del vasto sector de la biomedicina;
- El enfoque en la salud a nivel de la vida misma (de tipo molecular) y la elaboración de categorías de riesgo y vigilancia al mismo nivel;
- La naturaleza cada vez más tecnológica y científica de la biomedicina;
- Transformaciones en cómo se producen, distribuyen y consumen los conocimientos biomédicos, y en la gestión de la información médica;
- La transformación de las identidades corporales individuales y colectivas como expresión del control de los cuerpos a través de técnicas de medicalización.

2.- De posibilitar, abriendo un campo de sana crítica de tipo ética y política, una reflexión que considere coherentemente la historia y la biología del cuerpo que hemos sintéticamente expuesto, en una perspectiva no dicotómica de la medicina y de las prácticas médicas.

Esta dimensión es la que nos interesa comentar.

Siguiendo a Meloni⁶⁵, es sorprendente que, desde el año 2000, se haya producido una impresionante rehabilitación de ideas que solo hace tres décadas encontrábamos inaceptables: básicamente, que podría haber algo más que la transmisión de ADN en la herencia biológica. Estos puntos de vista postgenómicos ya están dando forma a reflexiones antropológicas o económicas sobre la raza y el capital humano, a menudo mediadas por programas de investigación, como el del estudio del origen del desarrollo de la salud y la enfermedad (DOHAD, de la U. Cambridge)⁶⁶.

En esta línea de pensamiento, es necesario recordar la relación colusiva que puede acompañar a la ciencia y a las disciplinas tributarias de ella, como la medicina con las ideologías en boga, cuando no se somete a una crítica desde las ciencias sociales, o desde la política en un sentido amplio. En su libro *Political Biology*,

64 Cf. Biomedicalization: Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U.S. Biomedicine Author(s): Adele E. Clarke, Janet K. Shim, Laura Mamo, Jennifer Ruth Fosket, Jennifer R. Fishman Source: *American Sociological Review*, vol. 68, N° 2 (Apr., 2003), pp. 161-194.

65 Meloni, M., *Political Biology: Science and Social Values in Human Heredity from Eugenics to Epigenetics*, Palgrave, 2016.

66 Cf. *Developmental Origins of Health and Disease* (DOHAD). Programa de investigación de la U de Cambridge.

Meloni presenta una completa exposición del impacto ideológico de los conceptos de la herencia humana desde sus orígenes hasta la aparición de la epigenética, en torno a las tensiones entre una genética dura de tipo mendeliana y una suave, de tipo lamarckiana, que desembocó trágicamente en las políticas eugénicas nazi, como ejemplo paradigmático de la instrumentación de la ciencia por parte de la ideología. Lo mismo está ocurriendo en otro sentido en muchos países, entre los cuales se incluye Chile, por el uso abusivo de la ideología económica neoliberal en las políticas de salud. Por ello, y reiterando la necesidad de apropiarse de un marco reflexivo amplio, queremos relevar el aporte histórico del estudio del cuerpo, junto a los avances en el campo de la epigenética y la constatación de la impotencia médica frente a una pandemia viral, como lo es la COVID-19. Fenómeno que seguramente, como desde los tiempos de la peste en Atenas, pasando por la peste negra medieval, la mal llamada gripe española y la actual, seguirá asolando a la humanidad⁶⁷, marcando los límites a nuestra utopía de progreso indefinido que sustenta la visión “molecular” de la biomedicina.

Desde nuestro punto de vista, y sin ignorar la importancia del avance científico en medicina, quisiéramos destacar algunas dimensiones a considerar en el desarrollo de nuestra medicina y los servicios sanitarios.

Implicancias éticas y políticas de los cuerpos porosos

Los conocimientos de los efectos epigenéticos del medio-ambiente sobre el cuerpo humano, documentados a nivel molecular, implican lógicamente un cambio epistemológico de importancia. Si retrocedemos al comienzo de la medicina moderna, encontramos a Descartes quién radicalizó el dualismo filosófico que venía desarrollándose desde la filosofía griega clásica, separando mente y cuerpo, el cuerpo que tenemos y el cuerpo que somos. Descartes no es ajeno a la medicina. De acuerdo a V. Aucante⁶⁸ los escritos médicos de Descartes ocupan un lugar importante de su obra total, con referencias a la fisiología, anatomía y embriología. Al comparar el cuerpo humano a una máquina, y dialogando con la ciencia y la anatomofisiología de su época (Fernel, Willis, Vesalio, Galileo, etc.), integra el conocimiento adquirido en un esquema funcional que excluye toda fuerza oculta, separándose de la escolástica aristotélica, de la cual no se pudo alejar Harvey en su explicación del descubrimiento de la circulación sanguínea, en la misma época. Su método analítico, que insta a descomponer lo complejo para comprender

67 Fauci AS, Morens DM (2012), *The perpetual challenge of infectious diseases*. NEJM 366:454–461.

68 Aucante, V., “Descartes, Écrits physiologiques et médicaux, présentation, textes, traductions, notes et annexes”, París, PUF, coll. Épiméthée, 2000.

lo simple, es claramente el camino seguido por la ciencia positiva que nos ha conducido a la medicina del cuerpo molecular.

Con la epigenética, de una manera opuesta, el cuerpo humano se revela permeable tanto al medio ambiente físico-químico (mecánico natural) como al psicosocial (cultural), poniendo en duda este radical dualismo que separa mente y cuerpo, naturaleza y cultura. Es lo que hemos evidenciado antes, en relación a las enfermedades humanas (mentales y orgánicas) derivadas de cambios en su epigenética. Por lo tanto, aparece una integración mayor, una imbricación de lo biológico y lo cultural en la expresión de la salud y enfermedad de los cuerpos, concebidos como unidades abiertas. En suma, los sistemas biológicos son complejos, organizados en multicomponentes a distintos niveles, con variadas dependencias no lineales. A ello se suma que tales sistemas no se pueden disociar del medio ambiente.

También la epigenética complejiza las teorías de la causalidad de los fenómenos mórbidos, antes explicados en una linealidad mecánica. Con la epigenética nace una reevaluación de las etapas de la vida -gestacional, de la adolescencia, de la vida adulta-, definidas por sus tasas de metilación, en razón de los efectos del tiempo y los impactos ambientales que se inscriben en el cuerpo, como lo hemos anotado. El impacto sobre las políticas públicas es el corolario obligado, si se considera, por ejemplo, la importancia que tiene el primer trimestre del embarazo en las consecuencias de la carencia alimentaria. Con ello se hace necesaria una reflexión epistemológica nueva sobre el carácter del cuerpo, la apropiación de los nuevos conocimientos y la aplicación que se puede hacer de ellos, reflexión que escapa a nuestro propósito actual.

Una de las consecuencias de la investigación en epigenética y la etio-patogenia de las enfermedades que antes se ha revisado, permite sustentar con fuerza el impacto del medio ambiente en la génesis de la salud y enfermedad, tales como la exposición a ambientes tóxicos. El derecho a vivir en un medio libre de tóxicos traduce una exigencia de justicia ambiental (caso de Quintero). En otro contexto surge la demanda de justicia social, en la medida que la existencia de factores socio-ambientales nocivos para los individuos vinculados a las desigualdades históricas, se traducen en riesgos estructurales para ciertas poblaciones. Las desigualdades socio-económicas frente a salud, o a la posibilidad de enfermar y morir, es un tema antiguo en salud pública⁶⁹. La justicia distributiva debe ser rediscutida a

69 Rothstein, M., Cai, Y. & Marchant, G., "Ethical implications of epigenetics research", *Nat Rev Genet* 10, 224 (2009). <https://doi.org/10.1038/nrg2562>.

la luz de estos avances en investigación epigenética⁷⁰. Otro, es el problema de la equidad en el acceso a servicios sanitarios.

Bioética y políticas de salud

La bioética es una disciplina que nace contemporáneamente a la biología molecular y la genética, y en respuesta a dos grandes categorías de problemas: la evolución de las ciencias y las tecnologías bio-médicas, y la evolución de la sociedad, problemáticas que se pueden sintetizar en tres indicadores de cambios principales vinculados a los derechos civiles, al surgimiento de un pluralismo moral, y a la actitud frente a la muerte. Organizados en Centros de Investigación (Hasting Center por ejemplo), Comisiones Nacionales (como el CNNE francés), o grupos institucionales de Colegios Profesionales, se han dado a la tarea de discutir y proponer criterios éticos para el desarrollo de la investigación científica y aplicación del conocimiento y, particularmente en el caso europeo, intentando uniformar la legislación de los distintos países miembros. El nuevo término de *bio-medicina* es muy adecuado para dar cuenta del desafío de la bioética: responder a desarrollos actuales de la actividad médica en el marco de los estrechos vínculos que se tejen entre la biología y la medicina por un lado, y el desarrollo de las ciencias y las tecnologías biomédicas por el otro. La amplitud de este desarrollo es de tal magnitud, que se puede hablar de una revolución biomédica en curso, como lo han detallado Rose y Clarke, que sobrepasa ampliamente técnicas y descubrimientos a los que estábamos habituados, para transformar o modificar los componentes propios de los organismos humanos, sus genes o su cerebro, y no simplemente objetos exteriores al cuerpo humano. Todo esto, estimulado por el mercado y la racionalidad gubernamental de tipo neoliberal.

Hasta el momento, las respuestas que ha entregado la bioética no son necesariamente suficientes y satisfactorias. Particularmente en nuestro país, la referencia bioética más concreta es la que ha sido incorporada a la ley N° 20.584 del año 2012, que “regula los derechos y deberes que tienen las personas en relación con acciones vinculadas a su atención en salud”⁷¹, complementada con otras disposiciones legales y normativas, donde se destacan referencias en relación a la práctica clínica de la medicina, relevando el respeto a la autonomía de las personas en su atención en salud y su derecho a la información reservada, oportuna y necesaria, que

70 Meloni, M., “Epigenetics for the social sciences: justice, embodiment, and inheritance in the postgenomic age”, *New Genetics and Society*, 34 (2), 2015, pp. 125-151.

71 Cf. Ley 20.584, “REGULA LOS DERECHOS Y DEBERES QUE TIENEN LAS PERSONAS EN RELACIÓN CON ACCIONES VINCULADAS A SU ATENCIÓN EN SALUD”. Última publicación del 13 dic. 2019.

le permita ejercer dicha autonomía. Sin duda, el esfuerzo ético-legal está dirigido en esta perspectiva a responder cuestiones referidas a las decisiones, incertidumbres, conflictos de valores y dilemas que surgen frecuentemente en relación a un caso clínico en particular, de ahí que el método más utilizado en nuestro medio es el de la bioética clínica y el texto usado sea el *Beauchamp and Childress*. Pero, de acuerdo a lo desarrollado antes, los cambios tecno-científicos de la biomedicina comprometen los valores y las creencias de toda la sociedad y los progresos logrados en el campo de la quimioterapia o el desarrollo de técnicas de prolongación de la vida, trasplantes de órganos, la reproducción, el consejo genético y la medicina predictiva, tienen un alcance colectivo y de bien común que no es ajeno a la promoción de este valor, precisamente. La pandemia de COVID-19 es reveladora de esta dimensión: de la necesidad de pensar en instituciones sociales como la educación o los sistemas sanitarios en su conjunto, que es algo más que la estructura material (hospitales o clínicas), sino que en la función y el orden que deben ocupar en la sociedad, donde la bioética sea algo más que una ética aplicada a una situación particular. En una reciente publicación⁷², se analizan importantes tópicos sociales acerca de derechos reproductivos, explotación, comodificación, investigación médica, protección del medio ambiente, entre otros temas de indudable interés, pero su enfoque conceptual está fundamentalmente definido por una orientación liberal, y basado en los derechos individuales. Cuando se observa la experiencia inédita de países como España e Italia, enfrentados a la pandemia de COVID-19, definiendo hacer vivir/dejar morir -para retomar una fórmula de Foucault que caracteriza la biopolítica contemporánea-, de sistemas sanitarios en proceso de privatización (pese a pertenecer a países con una cultura política que aprendió tempranamente a comienzos del siglo xx que la desigualdad social y económica creciente, como producto de la industrialización de sus países, debía compensarse con dos sistemas “buffer”: salud y educación de acceso universal y a bajo costo), pensamos que este problema es un problema bioético necesario de discutir en nuestro país, más allá de aspectos de gestión o económico-administrativos, que han caracterizado las discusiones de reforma al sistema sanitario en Chile. Un principio de equidad y de justicia “real” para todos los ciudadanos debiera presidir la estructura del servicio sanitario, que debiera caracterizarse por su globalidad, universalidad y accesibilidad, independientemente de los medios con los que cuenta el individuo. Los medios técnicos y de gestión deben subordi-

72 Cf. Eduardo Rivera-López, Martín Hevia Editors, “Controversies in Latin American Bioethics”, Springer, 2019.

narse a los fines de la organización. En Chile, el trabajo académico de M. Kottow⁷³ debe considerarse un esfuerzo sistemático de pensar la bioética en este sentido.

Conclusiones

La genealogía del cuerpo en medicina nos permite extraer varias conclusiones que requieren un estudio y profundización mayor.

1. La categoría analítica “cuerpo” es central a la medicina, en el contexto de su desarrollo cultural e histórico, como también a la teoría social para comprender las interrelaciones sociales, políticas y económicas de la práctica médica.

2. En general, a lo largo del desarrollo histórico y cultural de la medicina, podemos distinguir tres concepciones del cuerpo, que remiten a diferentes formas de gobernar sus procesos de salud y enfermedad:

— El cuerpo cósmico: propio de la medicina griega clásica y de otras culturas, que se extiende hasta el siglo XVIII en Occidente, incluso con ramificaciones actuales. Su fisiología humoral inestable y en equilibrio precario, en constante relación, y poroso al medio externo, exigía a la práctica médica una constante vigilancia y monitoreo de los signos y síntomas de las enfermedades. Ello permite construir una rica fenomenología clínica y desarrollar una terapéutica compleja para recuperar el balance necesario a un cuerpo saludable, en estrecha relación con una filosofía natural. El resultado fue una medicina a nivel micro-político (de los individuos) que llamaba a la auto-moderación a través de varios regímenes sanitarios que ofrecían guías de comportamiento físico y moral, y en general invitaban a la temperancia como prevención de la enfermedad o prescripción de una vida saludable.

— El cuerpo anatómico-fisiológico: El desplazamiento del cuerpo cósmico-humoral a una forma corporal sólida fue un proceso largo y difícil que remonta a los griegos (Herófilo, Erisestrato), a la filosofía aristotélica, y posteriormente (vía la medicina árabe), llega a Occidente con el Renacimiento italiano y los

73 “Health and health care gradients and disparities are on the rise, fueled by an epidemiological turn from infectious to chronic degenerative diseases that are associated with socioeconomic determinants and aggravated by man-made risks, such as accidents, ecological deterioration, violence, health disrupting life styles, and unwholesome individual behavior. The reassessment of cultural and personal values indicates the need for applied ethical perspectives to become incorporated into the deliberations of public policies, thus bringing to the forefront the development of bioethics in public health”. Cf. Kottow, M., “From Justice to Protection. A Proposal for Public Health Bioethics”, Springer Briefs in Public Health, 2012.

primeros artistas-anatomistas, entre ellos Leonardo, Harvey y Vesalio. La revolución científica del siglo XVII (Galileo, Newton), en conjunción con la filosofía moderna naciente (especialmente Descartes), permitió la idea de espacialización del cuerpo y de una nueva mirada anatómica y clínica, sustentada en una anatomo-fisiología tisular que da respuesta a la etiología de la enfermedad, y facilitando el reconocimiento de regularidades y relaciones entre la clínica y las lesiones subyacentes, para dar origen a una medicina científica y positivista, que conocemos hasta ahora como eficaz reguladora del desorden social que implica la enfermedad.

Paralelamente, la irrupción del mercado y las leyes económicas y filosóficas de tipo liberal, reconocen los cuerpos como cuerpos valiosos, necesarios de cuidar y preservar en salud, lo que permite el despliegue del cuerpo anatómico como cuerpo colectivo que fija estándares de normalidad y anormalidad aplicable a todos los seres humanos y en todos los tiempos, dando origen a una disciplina médica y a una proto-medicalización social, una especie de salud pública incipiente, que se desarrollará plenamente en el siglo XX, como políticas preventivas y políticas públicas, con el reconocimiento de derechos individuales y colectivos a la salud, asociados a una macro-política regulada por la economía.

— El cuerpo molecular: es el que preside el desarrollo de la medicina biotecnológica actual, que considera a la genética y el conocimiento molecular como el último umbral conocido de la vida, y la fuente de certidumbre o verdad del gobierno de la salud y enfermedad. En estrecha relación con una forma de desarrollo neocapitalista y una filosofía fundada en el “*homo economicus*”, que estimula el deseo y el consumo de salud, incorporando a la medicina en un complejo mundo de intereses e inversiones que desvirtúa sus fines.

3. El desarrollo de un nuevo campo de conocimientos -la epigenética- pone en duda la posición central del cuerpo molecular en el desarrollo de la medicina y salud pública actual, asociada a la individualización y al mercado neoliberal, y pone de relieve un cuerpo poroso, permeable a las condiciones ambientales y sociales, que explican desigualdades y vulnerabilidades a la enfermedad y la muerte. Paralelamente, la aparición de una nueva pandemia viral (COVID-19), además de ratificar las influencias del medio externo a la corporalidad, ha revelado las insuficiencias y disparidades de acceso a una atención sanitaria, que tiende a la privatización y responsabilización individual del riesgo, en momentos de desastres epidemiológicos donde la medicina molecular es impotente de controlar el caos que implica la enfermedad. Una nueva epistemología de la medicina se hace necesaria.

4. La bioética, como respuesta al desarrollo bio-político en medicina, ha quedado atrapada en una bioética clínica, funcional a un pensamiento individual, propio de una filosofía liberal que exagera la autonomía de la voluntad como principio

regulador de las relaciones de la medicina con los individuos. En detrimento de una bioética pública que dé cuenta de las desigualdades e iniquidades de las políticas públicas de orientación neoliberal frente a la enfermedad y el riesgo que revela la epigenética molecular y la aparición de pandemias como la de COVID-19.

5. Finalmente, la genealogía del cuerpo en sus relaciones con la medicina, la política y la economía, hace necesaria una discusión profunda sobre los fines de la medicina y las prácticas médicas contemporáneas.

LA CORPORALIDAD POLÍTICA*

*Alejandro Recio Sañtre***

* El presente ensayo corresponde a una revisión crítica de un anterior manuscrito publicado en la Revista *Mapocho* con el mismo título principal “La corporalidad política”. En el actual texto se persigue enmendar algunos fallos conceptuales que aparecieron en el primer ensayo y también ampliar el esquema conceptual en torno a la relación entre el cuerpo y el poder. El primer ensayo se puede ver en: Recio Sañtre, A., “La corporalidad política. Asimetrías de dominación en la categoría cuerpo-poder”, Revista *Mapocho*, N^o 80 (segundo semestre), Santiago, 2016, pp. 151-169.

** Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid en cotutela con la Universidad de Chile.

Toda forma de vida es cuerpo. Hasta ahora, nadie ha podido demostrar existencia de vida alguna que no sea una entidad corpórea. En el caso de los seres humanos el cuerpo no es menos relevante. Sus palabras, sus gestos, sus movimientos, todos ellos, constan de una corporalidad que sostiene el simbolismo operante en las relaciones humanas. La política, al articular un espacio en el que se relacionan grupos sociales e individuos, no puede prescindir de la centralidad que ocupan los cuerpos en la vida. El poder político mana de la inmanencia vital de los cuerpos. Las correlaciones de fuerzas, tanto a nivel de alianzas como de desencuentros y de expansiones como de contracciones, hallan su plenitud orgánica en las composiciones que trazan los cuerpos al disponerse socialmente. Lo político abarca distintas disposiciones correlativas. Los cuerpos constituyen su eje articular, su centralidad.

Sin embargo, una vez se establecen los estatutos normativos que han de regir la vida civil, una vez se imponen unas jerarquías y se concede el derecho de mandar y la obligación de obedecer, una vez se regulan las relaciones sociales y, dentro de su quehacer, se distinguen férreamente lo habitual y estable de lo excepcional y volátil, el poder se abstrae de los cuerpos. El poder pasa a ocupar regiones extrañas a la inmanencia vital primigenia de la corporalidad. Cuando el poder adquiere una figura ajena a lo corporal se convierte en dominación. La imagen del cuerpo dominado se imprime en la memoria de la historia. La filosofía interpreta este cuerpo, traza imágenes conceptuales del cuerpo. Imágenes que son desfiguraciones de aquel cuerpo a cuya inmanencia es inherente el poder.

Se pueden imponer movimientos sobre los cuerpos vertiendo conceptos en la dimensión subjetiva humana. Parecerá que los sujetos se mueven libremente, que gesticulan, hablan, comen, trabajan, etc. como quieren. Pero tras ellos hay un aparato conceptual que les domina de manera secreta. Donde vemos un cuerpo actuar, hay también una subjetividad cuyos pensamientos son desconocidos para nosotros y que pueden servir a los intereses de cualquier amo sin que lo sepamos. Suponemos a la ligera que quien actúa lo hace desde su libertad, pero esto no es más que una suposición. Hay otra manera de mover los cuerpos, más brusca, más violenta, menos estética para según qué sensibilidades morales, en definitiva, una manera más dictatorial: cuando el poder se dispone como una figura corpórea. En este caso, el poder-dominación cuenta con capacidad para mover los cuerpos directamente, sin necesidad de introducir en ellos un aparato conceptual subjetivo. De esta forma, el poder corporificado impele movimiento sobre los cuerpos naturales desde la fortaleza de un cuerpo político, es decir, desde una complexión artificial. No es de extrañar que la estrategia de dominio que ataca directamente a los cuerpos, por su brusquedad, resulte repulsiva en las democracias liberales. La dominación que se corporifica no quiere convencer, quiere actuar. Reprime, toma los cuerpos de los individuos rápidamente y disuelve cualquier concurren-

cia tumultuosa de manera inmediata; he ahí su eficacia a corto plazo. Este poder-dominación petrifica solo con hacerse visible. Pero tiene el inconveniente de no asegurarse el respaldo subjetivo de los individuos, solo obtiene obediencia por medio de la fuerza, e inclina aliados únicamente debido al refugio que procura su complejidad robusta. No obstante, la estrategia de dominación que recurre a la subjetividad de los individuos también cuenta con un inconveniente: que no puede acceder a los pensamientos, que no puede traspasar la barrera del cuerpo para comprobar el grado de convencimiento y lealtad de los sujetos. En este sentido, los planes de dominación más efectivos son los que combinan ambas estrategias. El ejemplo más claro, más ilustrativo, y uno de los más eficientes, es el panóptico de los hermanos Bentham.

Las estrategias de dominación se plasman en las imágenes filosóficas del cuerpo dominado. Estas imágenes son proyectadas por la historia de la dominación. Nuestro propósito es explorar su desarrollo en la filosofía moderna y contemporánea, sin obviar que las estrategias de la dominación, antes de configurar las imágenes del cuerpo dominado, tuvieron que cercenar el poder que reside intrínsecamente en los cuerpos. La historia de la dominación disimula esta operación previa realizada sobre el poder corporal. Sin embargo, algunos pensadores formularon contra-estrategias a partir de elocuentes discursos y astutos argumentos que trataron de reivindicar, recuperar, reconstruir y resolver ese poder inherente a los cuerpos.

Las imágenes del cuerpo dominado y las imágenes del cuerpo empoderado se suceden en distintas dimensiones de la vida y de las relaciones humanas. Si nos remontamos a inicios de la modernidad, y extraemos de allí una de las características más definitorias de esta etapa, veremos que -como dice David le Breton- “La noción moderna de cuerpo es un efecto de la estructura individualista del campo social” (Breton 2002, p. 15). La imagen del cuerpo moderno es la de una individualidad atomizada. Por mor de lo cual, la individualidad humana es la dimensión corporal que con mayor inmediatez se nos pone enfrente; no es un cuerpo social, no es un conjunto de cuerpos articulados, es el cuerpo natural del individuo. En la prospección de la corporalidad humana desde la modernidad, el primer estrato corresponde a las imágenes del cuerpo natural del individuo. Ahí está la superficie de la que parte la prospección. El siguiente estrato será el del cuerpo social y, más hondo aún, la articulación de los cuerpos en los espacios político y económico. Entonces, la clasificación de las imágenes del cuerpo sigue esta estratificación:

1. Imágenes del cuerpo natural del individuo.
2. Imágenes del cuerpo social.
3. Imágenes relativas a la articulación de los cuerpos.

Imágenes del cuerpo natural del individuo

En el siglo XVII se hace patente una clara distinción entre la concepción del cuerpo presentada por Descartes y la que presenta Spinoza. El pensamiento cartesiano relega a la corporalidad al lateral del objeto. Cuerpo y alma no son una misma sustancia, ya que la naturaleza del alma es “enteramente independiente del cuerpo” (Descartes 1986, p. 83); pero ambos sí se compartimentan en la vida del individuo. Descartes no le atribuye al cuerpo del sujeto “la potencia de moverse por sí mismo, de sentir y pensar” (*ibíd.*, p. 123), consecuentemente, solo el alma tiene capacidad de dirigir la vida del sujeto de forma racional. En la filosofía de Descartes el cuerpo es considerado en términos de representación. Cabe saber sobre el cuerpo, pero solo en virtud de ejercer un mejor control y dominio sobre él.

Pero en la filosofía de Spinoza el cuerpo no aparece como representación, sino como expresión. De acuerdo con las afirmaciones del profesor Francisco José Martínez, en Spinoza “los cuerpos son modos que expresan la esencia de Dios (hay que recordar que la esencia de Dios es la de sus atributos) en tanto que dicha esencia es extensa” (Martínez 2009, p. 60). La expresión extensa de los cuerpos derrocha potencia. Una mayor capacidad del cuerpo para afectar los objetos y ser afectado por ellos contribuye a una mayor aptitud del alma. Inversamente, la disminución de la potencia corporal implica mayor ineptitud para el alma (*cf.* Spinoza 2000, pp. 210-211). Spinoza no toma al cuerpo como representación, no hay una acción vertical por parte del alma sobre este, para hacerlo representable. Al ser considerado, más bien, como expresión, el cuerpo no está sometido a la capacidad representacional del alma, sino que las ideas del alma son formas que expresan las potencialidades del cuerpo. Esta concepción del cuerpo es basal en la noción de derecho natural y clave en la formación de la teoría política propuestas por Spinoza. El derecho de los hombres se corresponde con su poder en virtud de las leyes naturales (*cf.* Spinoza 1986, p. 85). Así pues, el cuerpo es el punto central de lo político, en cuanto que la formación de los derechos se identifica con el poder natural.

Dentro del pensamiento dieciochesco, cabe distinguir la imagen de la corporalidad en la visión antropológica de los materialistas franceses y en la visión antropológica de Rousseau. Los primeros toman al cuerpo como la totalidad que define ontológicamente a los seres humanos. El hombre es cuerpo y más allá de esta corporalidad no hay ningún principio inmaterial que lo determine, de tal forma que el alma también es material. Para La Mettrie, los pensamientos y los sentimientos de los seres humanos vienen determinados por la organización de la máquina corporal (*cf.* La Mettrie 1983, p. 213). Y si nos fijamos en la filosofía del Barón D’Holbach observaremos la pretensión de investigar todos los estados, tanto externos como internos de los individuos, desde la “máquina humana” (D’Holbach

1982, p. 162). En ambos casos el cuerpo, pese a ser una máquina, entraña todas las potencialidades propiamente humanas. Por otro lado, en la antropología de Rousseau la definición de lo humano no se limita a la mecánica natural del cuerpo. La diferencia entre los animales y los hombres radica en que en los animales la naturaleza hace todas las operaciones por sí sola, “mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre” (Rousseau 2014, p. 89). Rousseau supone la existencia de una agencia libre, distinta del cuerpo, que caracteriza a los seres humanos. Estos tienen la facultad de escoger o no entre las distintas cosas que se suceden, en virtud del funcionamiento de la naturaleza. Dicha facultad no está inscrita en las operaciones que mueven la naturaleza, sino que pertenece a actividades espirituales. Las voliciones y preferencias de los individuos no son explicables desde las leyes naturales (*cfr.* Rousseau 2014, p. 90). Comprobamos cómo en la visión antropológica de Rousseau se recurre a un principio externo a la naturaleza y, por ende, también al funcionamiento de la naturaleza corporal, para esenciar lo humano.

En el siglo XIX conviene contar con la tendencia individualista promovida por el pensamiento liberal, entre cuyos autores es destacable Constant. El pensador asevera que “poner el poder en la propiedad no es lo mismo que poner la propiedad en el poder” (Constant 2010, p. 200). También sostiene que en las sociedades en que la propiedad privada es tolerada, los individuos adquieren propiedades en virtud de su talento y esfuerzo (*cfr.* Constant 2008, p. 90). Sociedades de este tipo promueven la libertad individual. No obstante, el poder que ganan los individuos en tanto que soberanos de sí mismos, es decir, en cuanto libres, viene dado desde un principio externo al cuerpo: la propiedad. Si el poder es puesto en la propiedad, entonces, la libertad adquirida en el seno de la individualidad y los derechos derivados de ella se advertirán como un poderío procedente del exterior del cuerpo natural humano.

Al margen de la filosofía liberal, Hegel piensa el cuerpo humano como propiedad de un ser para sí. El cuerpo es una propiedad especial para el ser de la autoconciencia -el ser para sí- (*cfr.* Hegel 1999, p. 138). A pesar de ello, el cuerpo no deja de recibir el tratamiento de propiedad. Además, Hegel considera que las contingencias naturales no son objeto de la legislación, dado que el Derecho no se ocupa de los condicionamientos de los individuos con arreglo a las particularidades de los cuerpos. No resulta cabal atribuirle a la naturaleza propiedades como la justicia, ya que “la naturaleza no es libre y por lo tanto no es ni injusta ni justa” (*ibid.*, p. 134). Las necesidades vitales son cosa distinta de la posesión, cuyo ámbito de regulación se da por entero en la sociedad civil (*cfr. idem*). El Derecho legislará a partir de un sujeto universal que es igualmente libre para todas las personas. Lo abstracto predomina sobre lo concreto. Las particularidades contingentes de la naturaleza corporal y las posibles desigualdades procedentes de ellas no son asunto del Derecho.

Marx, quien fuera pupilo de Hegel, subvierte los términos en que se expresaba su maestro para tomar como punto de partida de las relaciones políticas y de la formalización del Derecho, las condiciones materiales en que están inmersas las relaciones de producción. Los cuerpos entrañan la capacidad productiva humana. El trabajo le asigna valor a los objetos que resultan de la actividad productiva, una actividad que es social y que, por tanto, se inscribe en el interior de las relaciones sociales de producción (*cf.* Marx 1946, pp. 44-46). Pero el valor de cambio de las mercancías, establecido en las relaciones comerciales, invierte el proceso de asignación de valor. Como ya tuve ocasión de decir en el ensayo que publiqué en 2016 a propósito de Marx, pese a la apariencia de neutralidad que guarda el valor de cambio de las mercancías, expuestas a relaciones mercantiles aparentemente asépticas, en realidad, su tráfico e intercambio viene dirigido por sus propietarios, quienes establecen un valor de cambio según sus intereses. Tras las mercancías se oculta todo el esfuerzo y tiempo empleado por parte de los cuerpos de los trabajadores en producirlas (Recio Sastre 2016, p. 163). El valor de cambio de las mercancías eclipsa la fuente de la que obtienen su valor. De los cuerpos mana la energía que produce las cosas y que legítimamente ha de asignarles valor. El origen del eclipse de la corporalidad, del eclipse sobre la agencia viva de trabajo, se debe a que previamente se diversificó y fragmentó el poder inherente a las fuerzas sociales de producción de los cuerpos; quedando transformados en objetos de producción. Los cuerpos pierden el lugar del sujeto en el proceso de las relaciones de producción, para caer a la lateralidad del objeto. Marx afirma que la capacidad viva del trabajo se incorpora a los componentes objetivos del capital (Marx 2009, p. 40). Y así, los cuerpos se ven arredrados en la maraña dominante de las relaciones mercantiles, donde se establece el valor de las cosas al margen de su potencia productiva.

Una imagen del cuerpo especialmente relevante en la historia de la filosofía contemporánea la proporcionó Merleau-Ponty. Desde un punto de vista fenomenológico, el pensador francés cae en la cuenta de que el cuerpo define y compromete al sujeto en su espesor exterior: “La existencia corpórea, que pasa a través de mí sin mi complicidad, no es más que el bosquejo de una verdadera presencia en el mundo” (Merleau-Ponty 1994, p. 182). Las miradas de los otros catalogan a los sujetos según las características de su cuerpo. Tratamos de “recuperar en los cuerpos visibles los comportamientos que en ellos se dibujan, que en ellos se ponen de manifiesto, pero que no están realmente contenidos en los mismos” (*ibid.*, p. 363). Pero el sujeto humano es en esencia un ser-para-sí. El ser-para-sí es libre, se halla desprendido de la forma en que lo clasifican los otros: el ser para sí no es negro ni blanco, ni hombre ni mujer, ni enfermo ni sano, etc. El cuerpo delata unas condiciones de existencia indelebles frente a los otros. Estas condiciones pueden ser naturales o históricas. No obstante, uno mismo, en cuanto ser libre, tiene la opción de actualizar su existencia en relación con los otros (*cf.* *ibid.*, p. 443).

En la última etapa de su pensamiento, Merleau-Ponty encuentra en la carne un vínculo de unión entre los seres humanos. La idea no se enclaustra en la intimidad invisible de sí mismo. La carne es un transmisor de sensaciones y sentimientos que conecta las conciencias de los seres humanos, de modo que cabe admitir, por tanto, “que existe una idealidad que no es ajena a la carne, que le da sus ejes, su hondura y sus dimensiones” (Merleau-Ponty 1966, p. 188). Sin embargo, el siglo XX ha proporcionado imágenes de cuerpos destruidos por los avatares históricos y las violentas contiendas bélicas: rostros abatidos, carne desgarrada, cadáveres aglomerados, cuerpos mutilados. La descomposición mórbida de la carne putrefacta deja una llaga en la historia de la dominación. Su escenario más representativo recorre varios de los itinerarios del pasado siglo. Cuando cuerpo y carne caen sistemáticamente al lateral del objeto, la dominación intensifica sus técnicas sobre los cuerpos-objeto. Los arroja al fondo silencioso de una objetividad que recluye, reprime, restringe y fragmenta toda posible dimensión subjetiva inmanente a la vitalidad corporal.

Si nos fijamos en el campo teórico de la sexualidad como uno de los temas más recurrentes por parte de los filósofos del XX, constatamos de qué forma aquí también hay una preocupación por la cosificación de los cuerpos. En las relaciones sexuales los cuerpos terminan convirtiéndose en objetos consumibles y de consumo. Bataille y Marcuse inquirieron cómo en las economías capitalistas la explotación de los cuerpos no solo se patentaba en las relaciones de producción sino también en la consumición. Para Bataille, la sexualidad no puede ser analizada como objeto científico, pues esta permanece en un sustrato animal subyacente a la vida humana. Aun...

la sexualidad, tachada de inmunda, bestial, es lo que más se opone a la reducción del hombre a la cosa: el orgullo íntimo de un hombre se vincula a su virilidad. La sexualidad no equivale en nosotros a la negación de la animalidad, sino a lo que tiene el animal de íntimo e inconmensurable. (Bataille 2002, pp. 163-164).

El estudio etológico de Bataille persigue estudiar la sexualidad y el erotismo al margen de los parámetros establecidos por la ciencia, cuyos informes y datos tienden a ofrecer una visión de la sexualidad como si de un objeto se tratara, sin precisar en la esencia de lo erótico (*cfr. ibíd.*, pp. 156-158). Por otro lado, Marcuse observó que todo tipo de civilización necesariamente reprime las zonas erógenas del cuerpo humano para transformarlo en instrumento de trabajo (*cfr. Marcuse 1968, p. 49*). La liberación sexual en el contexto de las sociedades capitalistas avanzadas causó que el cuerpo se viera desligado parcialmente de la imagen de instrumento de trabajo. La instrumentación del cuerpo tomaría otros derroteros. La corporalidad ya no sería únicamente un objeto de producción, sino también un objeto de consumo. “El cuerpo en su totalidad llegaría a ser un objeto de ca-

tesis, una cosa para gozarla: un instrumento de placer” (*ibid.*, p. 188). La representación del cuerpo sexuado es estandarizada en función de variables económicas que intensifican o debilitan el poder de lo genital, en función de intereses ajenos a los individuos. Las fuerzas corporales que subyacen a la genitalidad son utilizadas en las relaciones que habilitan las fuerzas de Eros. El cuerpo sexuado pasa a ser en las sociedades capitalistas avanzadas un objeto de consumo.

Imágenes del cuerpo social

Cargar un peso implica ocupación. El cuerpo pesado no puede distinguir lo psíquico de lo físico, lo espiritual de lo material. Porque lo pesado, sea material o no, implica una dedicación. El peso de la ocupación es único e indivisible. Quien lo lleva, está plenamente dedicado a portar su carga. Mi dedicación a escribir sobre el tema del cuerpo y el poder, a veces pesaba bastante -he de reconocerlo-. Por suerte, no siempre fue una tarea tan fatigosa.

Hubo una ocasión en la que pude sentir un importante peso, justo después de recibir la publicación del número de la *Revista Mapocho*, en el que publiqué mi ensayo. Comprobé que había un error que dejé pasar. Mi afán por terminar el trabajo lo antes posible para llevar a cabo la publicación, hizo que este error pasara inadvertido para mí. La confusión aparece en el apartado titulado *Estrategias de ordenamiento espacial para el control sobre el cuerpo en el siglo XVIII*. Justo al comienzo del segundo párrafo mencioné el término “optimismo antropológico” para referirme a la actitud de Voltaire ante el Terremoto de Lisboa de 1755 (Recio Saestre 2016, p. 159). Donde dije “optimismo” quería decir en realidad lo contrario, ‘pesimismo’. Me disculpo ante los lectores por este despiñete; lo cierto es que más adelante me daría cuenta de que lo más interesante para mi investigación filosófica sobre el Terremoto de Lisboa no consistía en saber si Voltaire tenía esta o aquella actitud. Sino más bien en comprender la narrativa del acontecimiento en relación con los dispositivos desde los que se pretendía controlar a la población de la ciudad y dirigir el proceso de reconstrucción.

La gestión que llevó a cabo el Marqués de Pombal para gobernar y reconstruir la ciudad, flagrantemente sigue la lógica del Estado de Excepción. Si Agamben define al Estado de Excepción como un umbral de indeterminación jurídica donde no hay un adentro ni un afuera de la ley (*cf.* Agamben 2005, p. 59), entonces, vemos cómo la Lisboa posterior al terremoto suspendió las leyes e implementó una gobernanza y un plan de reconstrucción excepcionales. Los cuerpos pasaron a ser dirigidos y controlados no por medio de una nómica jurídica decretada por la voluntad absoluta del Rey, sino por dispositivos cuya franja de actividad se efectuaba en medio de la anomia del momento. La facticidad del cuerpo social

tomaría forma a partir de la acción de estos dispositivos. Por tanto, de cara al análisis de las imágenes del cuerpo social, imágenes extraíbles de la aplicación de los dispositivos dentro de un contexto de excepcionalidad, el que Voltaire se mostrara pesimista o fatalista resulta una cuestión meramente periférica, pues al final, el asunto que cobra verdadera relevancia se halla en la carta con la que Rousseau apeló las lamentaciones de Voltaire. Ahí se aprecia el peso que cobra la anatomía social dentro de la espacialidad pública.

Para Rousseau, un terremoto es un fenómeno inevitable y los hombres nada pueden hacer para remediarlo. Nada tienen que ver la religiosidad de una sociedad y la moral pública en ello. Ahora bien, la devastación irreversible que causan estos fenómenos naturales sí puede ser evitable. La forma en que se organiza la sociedad facilita la desolación allí donde ocurren estos fenómenos. Al concentrarse muchos hombres en espacios urbanos reducidos, cualquier tipo de movimiento terrestre o cualquier otro tipo de suceso proveniente de la naturaleza puede agravar el caos y la destrucción. El filósofo ginebrino lamenta que los ciudadanos de Lisboa en 1755 prefirieran quedarse morando entre las ruinas, exponiéndose al peligro, antes que abandonar la ciudad y dejar todas las cosas poseídas (*cf.* Rousseau 1995, pp. 186-187). En el pensamiento rousseauiano la masa social se ordena y conforma como una *physis* que incide en el espacio civil. La distribución de los cuerpos y sus disposiciones en el conjunto del cuerpo social afecta a los movimientos de la población. La población toma el carácter de *physis* en la medida en que Rousseau considera que la legitimación del gobierno en la política moderna depende de la posesión del territorio por parte del soberano. Los monarcas antiguos se proclamaban regidores de los habitantes, mientras que los soberanos modernos gobiernan en tanto en cuanto son poseedores del territorio (*cf.* Rousseau 1970, p. 24). Así, entonces, tal como sentencia Foucault, “la población como conjunto de fenómenos naturales toma el relevo de la población como agrupamiento de súbditos” (Foucault 2004, p. 403).

El problema que se advertía tras el terremoto de Lisboa de 1755 era cómo dirigir a la masa social, cómo generar estabilidad en el espacio público y dirigir a la población según mecanismos de control eficientes. A este respecto, se distinguen dos estrategias de gobierno muy diferentes: una estrategia procede del pensamiento político rousseauiano, la otra del liberalismo adscrito a los estudios de economía política dieciochescos. Rousseau considera que la organización de los cuerpos en el espacio político requiere de un principio abstracto y, por tanto, necesariamente incorpóreo, que rija sobre la malgama de intereses particulares de los individuos. Este principio es la “voluntad general”, sobre la que se asienta el pacto social que gobierna a los ciudadanos. La voluntad general mantiene unido al cuerpo social en virtud de que ésta no pertenece exclusivamente al soberano, ni tampoco a las mayorías. La voluntad general no es multitudinaria, sino

una forma común a toda individualidad. Es extraída del interés de todos y no beneficia particularmente a nadie (*cf.* Rousseau 2004, pp. 27-28). Sin embargo, en el pensamiento liberal se buscaba la fórmula para hacer coincidir los intereses particulares, las preferencias individuales, con el interés general. Se suponía que el interés general solo podía emerger de los intereses particulares. El interés general se constituye a partir de individuos. Y nunca en ellos reposa previamente algo así como una “voluntad general”. La organización de la conglomeración multitudinaria de los cuerpos solo podía ser encauzada mediante el comercio. En el pensamiento de Bentham encontramos un claro ejemplo de cómo se planea la gubernamentalidad sobre las fuerzas que alberga la masa social. Según el filósofo británico, todo estudio de economía política ha de asentarse sobre la base del interés particular, es decir, hay que suponer que los individuos buscan satisfacer sus necesidades y obtener propiedades por sí mismos (*cf.* Bentham 1965, p. 13). El problema está en que la inercia puede impulsar movimientos multitudinarios capaces de colapsar el aparato organizativo del mercado y rebasar así los parámetros gubernamentales inducidos por la economía política. Para evitar una situación de este tipo es preferible la diversificación de los intereses particulares a través de la división del trabajo. El mantenimiento del interés general requiere de procedimientos inductivos; nunca un interés general se deduce de una totalidad. Sostener la confianza pública –por ejemplo, la confianza en el valor de la moneda, en las formas de producción e intercambio– garantiza la sana fluidez de los cuerpos en el espacio comercial, y también la estabilidad jurídica de los límites entre lo público y lo privado.

La diferencia entre la voluntad general de Rousseau y la inducción del interés general por medio de intereses particulares, hace patente una diferencia fundamental entre la categoría política de “pueblo” y la de “multitud”. Paolo Virno ha trabajado esta diferencia en *Gramática de la multitud*, partiendo de la desidia con la que Hobbes concibió a la multitud. La filosofía política hobbesiana promueve que en “ausencia de un Estado, no existe un pueblo” (Virno 2003, p. 23). La multitud no puede tomar la forma de cuerpo político porque no es unitaria. “Un concepto negativo, la multitud: aquello que no se avino a devenir pueblo, aquello que contradice virtualmente el monopolio estatal de la decisión política” (*ibid.*, p. 23-24). Análogamente, la filosofía rousseauiana, a pesar de distanciarse y disputar sistemáticamente el pensamiento de Hobbes, persiste en la noción de “pueblo” para la configuración de una concepción del Estado. La voluntad general colige al pueblo y al Estado, es decir, fusiona al cuerpo poblacional con la personalidad política posesionada del territorio, que ya no es la personalidad del rey, sino la figura de la soberanía nacional (el soberano “pueblo”).

Una faceta interesante de la política de Hobbes radica en que el poder, articulado y representado en su facticidad por el cuerpo político, siempre reposa en poten-

cia, mientras que el gobierno es el que realiza el acto de gobernar -“el poder existe en potencia, y la administración del gobierno en acto” (Hobbes 2012, p. 183)-. La agrupación multitudinaria de cuerpos que compone el cuerpo socio-político del pueblo no contiene en sí el poder nada más que potencialmente. Toda esta potencia será administrada y empleada de manera dosificada por el aparato estatal representado por el soberano. Los cuerpos naturales transfieren sus fuerzas a la unidad política del Estado. Estas fuerzas son organizadas por el gobierno y, asimismo, para que el uso de estas fuerzas sea propiamente legítimo, habrán de adquirir el carácter de poder político en virtud de la transferencia de derechos naturales desde los cuerpos individuales al cuerpo político representado por el soberano.

No tiene cabida esta transferencia absoluta en el pensamiento político de Spinoza. El filósofo sefardí considera que la multitud es depositaria del poder político (*cf.* Spinoza 1986, p. 93). Los poderes del Estado son definidos por la composición de la multitud. La reunión multitudinaria de los cuerpos incrementa el derecho natural de los individuos, en la medida en que los cuerpos sociales tienen más poder que el cuerpo de los individuos. De modo que “lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder. Y por lo mismo, cada ciudadano o súbdito posee tanto menos derecho, cuanto la propia sociedad es más poderosa que él” (Spinoza 1986, pp. 100-101). La transferencia del poder, desde el derecho natural hasta la potestad legítima del poder político del Estado, no anula la potencia que naturalmente alberga la multitud. En Spinoza no existe una ruptura total entre el estado de naturaleza y el estado civil, entre las fuerzas naturales de los cuerpos y el poder de los cuerpos políticos, ya que no contempla una apolítica anterior a lo político. Las fuerzas múltiples de los cuerpos que se coaligan en el Estado no sufren una transferencia completa hacia las instituciones. Los responsables políticos de las instituciones y, en último término, el soberano, comparten con la multitud el poder político. Si soberano e instituciones llegan a gobernar para el perjuicio de la multitud, entonces, los miembros de esta última, legítimamente podrán valerse de su potencia para defenderse y sustituir a sus gobernantes. Spinoza pretende equilibrar la legitimidad de la multitud en cuanto cuerpo del Estado con la legitimidad de las instituciones y del gobierno, de ahí, la racionalidad política. Con ello, el autor le concede a la multitud una relevancia que la filosofía política de Hobbes nunca habría ni siquiera contemplado. Consecuentemente, “el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige por una sola mente” (Spinoza 1986, p. 104): la mente sería el gobierno, junto con sus instituciones, y la multitud sería el cuerpo que necesariamente determina la composición social de todo Estado.

Sin embargo, la multitud reconocida como cuerpo del Estado en el pensamiento político de Spinoza no es más que una intermitencia en la filosofía moderna. El

concepto “pueblo” como identidad uniforme del Estado soterró la posibilidad de pensar lo político desde el pluralismo compositivo de la sociedad al que refiere el término “multitud” (*cf.* Virno 2003, p. 44). Hay una manera de aproximarse a la noción de “pueblo” como cuerpo social, con la carga polifacética que esta consideración trae consigo. Pero si bien el pueblo como cuerpo social puede evocar sigilosamente los caracteres que acompañan al concepto de multitud, en la filosofía de Hegel cualquier fundamentación política a partir de los cuerpos está condenada al desprecio. Hegel no reconoce el origen del Estado de Derecho en el cuerpo social, no asimila el concepto político de pueblo con el de multitud. De hecho, identificar pueblo con multitud es referirse a “un conjunto, pero solo como una acumulación, como una masa carente de forma, cuya acción sería precisamente por ello elemental, irracional, desenfadada y terrible” (Hegel 1999, p. 456). Hegel le atribuye a la multitud las características de la masa, de lo informe, y junto a ello, está suponiendo que esta forma de referirse al pueblo no apunta más que a una dimensión corpórea, la cual, nunca podrá conformarse como un poder político, porque carece de forma. De hacerlo, sería algo terrible. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* el pensador alemán establece el término “espíritu del pueblo” para referirse a la historicidad que acompaña a naciones y cultura. En ningún caso el ‘pueblo físico’ podría formar una cultura, ya que este viene determinado por la cultura y solo “el espíritu existe para sí mismo. Las cosas naturales no existen para sí mismas; por eso no son libres” (Hegel 2004, p. 62). La libertad quiere y conoce las cosas universales, como lo son las leyes y el derecho (*cf.* Hegel 2004, p. 136). El Estado emerge de la espiritualidad humana y no de la acumulación de fuerzas fruto de la aglomeración de cuerpos. Hegel, en buena medida, le da la espalda a la noción de pueblo de Hobbes, pero sobre todo a la noción de multitud de Spinoza.

Sí es posible encontrar una restitución del poder en el ‘cuerpo del pueblo’ en la filosofía de Marx. Según Marx, el rango que adquieren determinados cuerpos en la escala de las clases sociales no se debe a causas naturales. Estas diferencias proceden del consentimiento social: “la dignidad corpórea del hombre o dignidad del cuerpo humano (más explicitado: dignidad del elemento natural y físico del Estado) se presenta de forma que determinadas dignidades sociales, las más dignas, pertenecen a determinados cuerpos” (Marx 2010, pp. 191-192). Las relaciones sociales transfieren poder a cuerpos concretos o conjuntos exclusivos de cuerpos. Esta transferencia halla su mayor logro en la transferencia de poder al capital. El cuerpo social, en cuanto a la organización de fuerzas productivas que articula, posee poder. La acumulación de capital transfiere ese poder inherente desde la dimensión física de la sociedad, desde su capacidad de trabajo, a instancias escindidas de los cuerpos. El dominio que los capitalistas ejercen sobre la masa social de trabajadores no es más que una manifestación de la dominación ejercida por el capital sobre los hombres, es decir, de la cosa sobre el ser humano

(*cfr.* Marx 2009, p. 19). Dicho de otro modo, el trabajo muerto, que es el valor de cambio de los productos trabajados, se sobrepone al trabajo vivo, que es la actividad productiva emanante de la potencia corporal humana. El poder del capital procede a partir de “la facilidad de apropiarse en grandes masas del plustrabajo de otras personas, y la consiguiente incapacidad en que se hallan estas mismas de formular pretensión alguna respecto a su propio plustrabajo” (*ibid.*, p. 158). Si la pretensión de la masa corporal-social se hiciera efectiva, y no fuera tan solo una amenaza potencial, la fuerza de trabajo de las multitudes tomaría una identidad política con la que se restituiría el poder que, de facto, reside en la inmanencia vital de los cuerpos. El reconocimiento de este poderío tiene cometido de índole política: centralidad del trabajo con respecto al valor del capital.

El encomio filosófico de la vida, que la filosofía marxiana pone sobre la mesa, guarda puntos en común con el centralismo de la vida en el pensamiento de Nietzsche. En el ensayo que escribí anteriormente, no revisé con suficiencia estos puntos en común entre ambos autores. Me limité a sentenciar prematuramente que “Nietzsche no considera que la emancipación del cuerpo tenga que gestarse a través de un proceso reactivo: no es, pues, un proceso revolucionario tal como Marx lo concibió” (Recio Sañte 2016, p. 163). Si bien es cierto que la dialéctica de Marx, y todo tipo de dialéctica en general, distan mucho de la genealogía nietzscheana, también es cierto que en el caso de Marx y Nietzsche la inmersión de la historia en los procesos vitales de la especie humana sitúa a la corporalidad en un punto privilegiado.

Al contrario de lo que suele parecer, Nietzsche no mira a la sociedad con desdén y aversión. El individualismo es “una especie modesta y aún inconsciente de la ‘voluntad de poder’” (Nietzsche 2008, p. 324). La voluntad de poder se constituye en lo social. El poder político es un medio de la voluntad de poder, que reside en la inmanencia vital de los cuerpos, cuyo cometido es la supervivencia. La voluntad de poder es el protoplasma que se apropia de las fuerzas que componen la sociedad, aquellas que luchan entre sí y fijan formas de poder para dominarse o liberarse las unas a las otras (*cfr. ibid.*, pp. 279-280). A tenor de la composición social de las fuerzas, dice el profesor José Jara que el cuerpo es “el ámbito humano específico en que sucede una de las formas del acontecer, cabe considerarlo así como un campo de fuerzas que pueden exhibir distintos grados, y en donde la lucha es una de sus concreciones” (Jara 1998, p. 338). Las fuerzas interactuantes en el campo social concretan formas de poder. Su potencia no puede venir más que de la propia inmanencia vital de los cuerpos.

Nietzsche afirma la politicidad de las fuerzas sociales. Por tanto, no desdeña la potencia política albergada en los cuerpos; al menos, no rehúye la posibilidad de que estos se erijan como poder. Igualmente, Marx siempre construye sus re-

flexiones económicas y políticas desde la inmanencia de las fuerzas corporales. La diferencia con relación a Nietzsche está en que la génesis marxiana de la fricción del poder corporal, y las formas de poder-dominación que surgen de ella, se desarrolla a partir de la consideración económica de la potencia corporal.

El problema de la fuerza social y su posible configuración como poder político encuentra también en el siglo XX su discusión teórica. Vemos cómo el gobierno de la multitud planteada por el liberalismo dieciochesco halla vías de renovación en el pensamiento económico y político de Hayek. Según Hayek, la metodología y epistemología de la ciencia económica se acercan con mayor grado de acierto a la comprensión de la sociedad. La mecánica del mercado permite comprender todo el funcionamiento social (*cf.* Hayek 1985, p. 222). Las sociedades humanas fluyen según la dinámica del mercado. El estudio del mercado ha de...

percatarse de que los valores que los distintos usuarios atribuyen a los diferentes servicios no son comparables entre sí. Lo único que cabe decir es que unos reciben superiores sumas dinerarias aportadas por un público más numeroso (Hayek 1988, p. 141).

Los gobiernos no tienen la obligación de satisfacer necesidades sino de permitir que el orden espontáneo de la sociedad desarrolle, a través del mercado, las distintas iniciativas productivas de los individuos (*cf.* *ibid.*, p. 20). Estas iniciativas persistirán en función del éxito o el fracaso que obtengan dentro de la competencia generada en este orden espontáneo. Consecuentemente,

no hay necesidad de justificar moralmente la correspondiente distribución de los recursos o ingresos. En esta clase de competiciones todos los jugadores reciben 'igual trato', lo que es plenamente compatible con la diversidad de los individuales resultados. (*Ibid.*, p. 208).

La clasificación de los individuos en la sociedad y la distribución de los recursos, bienes y riquezas no deben ser intervenidas en ningún caso por el gobierno. Todo gobernante es parcial en relación a la globalidad de la sociedad y los movimientos que dirigen a los individuos en el mercado. Por esa razón, hay que partir de una individualidad abstracta y no particularizada en ningún tipo de cuerpo. Igualmente, las cosas no adquieren valor en función de las necesidades de las personas y grupos de personas, sino en función de preferencias subjetivas predecibles, según la dinámica electiva del individuo económico abstracto.

Tras este supuesto "juego" de intercambios y de libre competencia eficaz y transparente a la hora de comprender los movimientos de los cuerpos en la sociedad, habría un sistema de producción de deseos y necesidades que cuestiona la su-

puesta libertad límpida en la subjetividad de los individuos. A través del pensamiento de Herbert Marcuse este cuestionamiento puede esgrimirse con especial brillantez. Marcuse afirma que los productos ofertados en el mercado se convierten en parte necesaria de la existencia de los humanos en las sociedades humanas capitalistas. La gente acude al mercado a comprar parte esencial de su existencia. Con ello, afirma Marcuse que la ley económica de la oferta y la demanda armoniza la relación entre gobernantes y gobernados, en la medida en que previamente “los amos han creado al público que pide sus mercancías” (Marcuse 1969, p. 20). La “democracia de masas” -nombre que le atribuye Marcuse a la democracia en el capitalismo monopolista de las sociedades avanzadas- es configurada a partir de los intereses del capitalismo monopolista. Los derechos y libertades tolerados corresponderán a dichos intereses. Cualquier tipo de disensión será reabsorbida o reconducida dentro de supuestas reglas democráticas. Y mientras tanto, la producción de opinión pública y los cauces de persuasión se hacen accesibles solo para los poderes estatuidos de hecho, es decir, para quienes cuentan con los fondos financieros para ello (*cf. ibíd.*, pp. 68-69). A través de la reflexión marcuseana sobre la sociedad, nos percatamos de que la dinámica de las fuerzas sociales y los procesos por los que se rige el organismo social no responden a mecanismos libremente constituidos.

Los individuos no convienen la forma en que van a intercambiar bienes o van a ser gobernados, sin verse expuestos a fuerzas condicionantes. Ninguno de los movimientos multitudinarios en el espacio público tiene su origen en la espontaneidad de, a saber, sujetos individuales libres. La voluntad individualizada de sujetos aislados unos de otros no puede explicar la formación y la motricidad de los cuerpos sociales, pues no se han tenido en cuenta las correlaciones de fuerza que explican la tipología del poder. El dominio no coactivo, que tolera la toma de decisiones por parte de los individuos, en ningún caso veda el hecho de que las preferencias y las necesidades sean objeto de pre-condicionamientos impuestos por poderes ajenos. En el trasfondo de la facticidad corporal que impele movimientos en las sociedades, hay una subjetividad escindida y puesta en la matriz del poder-dominación. Este tipo de poder implanta direccionamientos sobre los cuerpos, que no responden a las necesidades e intereses propios de la vida corporal puesta en común.

Imágenes relativas a la articulación de los cuerpos

El tercer estrato de argumentación en torno a las imágenes del cuerpo corresponde al plexo de interacción de los cuerpos naturales y sociales en el espacio político y económico; una interacción de la que se nutren tanto las imágenes conceptuales y culturales de la corporalidad individual, como social.

Cuando hablamos del espacio político y económico nos referimos a una coincidencia de extensiones en las que se produce una facticidad que apela directamente al movimiento de los cuerpos. La extensión de la política y la extensión de la economía no guardan exactamente una vinculación preestablecida. Puede haber una causalidad entre ellas e incluso pueden darse efectos retroactivos entre ambas. Pero existe en la historia del pensamiento un intento por ver en qué sentido una de estas dos extensiones predomina, complementa, o se anticipa a la otra. Ya en Locke se aprecia la idea de que el comercio apareció en las relaciones humanas previamente a las relaciones político-jurídicas. La anterioridad del comercio vendría justificada por la primacía de la ley natural sobre toda forma de organización social. La ley natural a la que se refiere Locke surge en una instancia inmaterial e invisible distinta de los cuerpos y sus mecanismos físicos¹. Los acuerdos sociales y la formación del gobierno solo tienen cabida en la medida en que cumplen la ley natural (*cf.* Locke 1999, p. 97). La ley natural en la filosofía económica y política de Locke actúa como una regulación incorpórea de las relaciones sociales y económicas. Allí donde el espacio físico ya estaba unificado por la demostración fáctica de la esfericidad de la tierra, allí donde opera un conjunto unificado de leyes físicas, también existe una sola nómica extensible a todo tipo de relaciones humanas. Como dice Sloterdijk: aquello que llamamos Globalización...

representa un momento posterior y fraudulento de un suceso cuyas verdaderas dimensiones solo aparecen cuando se entiende la Edad Moderna, con toda consecuencia, como el tránsito de la especulación meditativa sobre la esfera a la praxis de su aprehensión. (Sloterdijk 2010, p. 16).

Solo en este aspecto podríamos considerar a Locke más moderno que Hobbes y Spinoza, en cuanto se trata de encontrar los principios reguladores que permiten aprehender la totalidad del globo terráqueo como espacio de acción humana, espacio susceptible de transformación y apropiación. La economía rige el funcionamiento por el que los seres humanos pueden practicar su derecho de apropiación. El trabajo justifica y consolida la propiedad individual (*cf.* Locke 1999, pp. 62-63). Además, la posibilidad de intercambiar productos en torno a todo el orbe terrestre, viene precedida del proceso de transformación de las cosas naturales,

1 Todas estas cuestiones en torno al pensamiento de Locke las he abordado de forma explícita en un artículo titulado "La dimensión ontológica del mercado y las directrices de la teoría monetaria en la propuesta pragmático-gubernamental de John Locke". Me remito a lo dicho en el artículo sobre el tema, para refrendar las afirmaciones expuestas en este texto. En lo que sigue, aparecerán solo dos referencias a Locke, extraídas del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Mi exposición aquí es pormenorizada; en todo caso, si el asunto suscitara curiosidad, puede consultarse el volumen 9, número 2 (2018) de *Hybris, Revista de Filosofía*.

proceso que permite apropiarse de lo producido. La dinámica por la que se articulan los cuerpos naturales y políticos en el pensamiento lockeano no se sostiene sobre una mecánica corpóreo-coactiva ni surge de un conato inmanente a los cuerpos. Estas articulaciones se producen en virtud de un orden económico que responde a unos derechos indelebles a la naturaleza humana.

El control de la sociedad en el espacio económico necesitaba internalizar un plan de gobernanza y dominación sobre los cuerpos que operara en cualquiera de los espacios públicos de producción y control de los cuerpos humanos. A esta necesidad respondía el panóptico de los hermanos Bentham. En el incipiente capitalismo de finales del XVIII la clasificación de la población dentro de las cuadraturas del espacio político y económico levantaba estructuras que optimizaban los procesos de disciplina de la sociedad. El panóptico articulaba un plan de dominio en el que la figura de poder tendía a ocultarse tras los muros de una torre central de vigilancia. Mediante este sistema de control se combinan las dos estrategias de dominación: la corporalizada y la subjetivada. Pero la corporalización del poder-dominación ha de desplegar los medios más imprescindibles para minimizar los costos de la vigilancia. El control eficiente de los cuerpos implica, además, una construcción sobre las mentes de los individuos. Bentham dice al respecto, que es “una nueva manera de imponer el poder de una mente sobre otra con fuerza incomparable” (Bentham 2011, p. 35). La torre central de vigilancia del panóptico insinúa la existencia de un vigilante. La dominación panoptista lleva a cabo la encarnación indispensable de los elementos físicos del poder, con el fin de incrementar al máximo las figuras inmateriales de dominación que afectan a la subjetividad. El efecto de esta combinación es que “las personas bajo vigilancia siempre sentirán que están siendo vigiladas, o al menos de que hay una gran posibilidad de que así sea” (*ibíd.*, p. 60). En la mente de los vigilados se produce la imagen del ‘cuerpo vigilado’, es decir, de su propia corporalidad puesta bajo observación. La subjetivación del ‘cuerpo vigilado’ por parte de los individuos expuestos a vigilancia, y el ahorro de medios físicos con los que retener las fuerzas de los cuerpos, suponen una tendencia a inmaterializar el poder, sin por ello incrementar las posibilidades de subversión en la cadena disciplinaria.

En el siglo XIX el evolucionismo aporta nuevas directrices en las estrategias de dominación sobre el cuerpo. La suposición de leyes de selección natural contrarrestaba cualquier intento de reivindicar el poder inmanente de los cuerpos. La fisiología social y el estatus que adquirirían los individuos en la sociedad respondían al catálogo clasificatorio de las clases sociales, en función del respaldo que aportaba la teoría de la selección natural. En este contexto, autores como Nietzsche mostraron su desconfianza a la teoría darwinista. Nietzsche sostiene que en la naturaleza normalmente sobreviven los individuos gregarios (*cf.* Nietzsche 2008, p. 561). También, Nietzsche cuestiona las creencias de progreso humano

civilizatorio. Considera que la vida de las civilizaciones está sometida a los mismos procesos de degeneración que afectan a todos los organismos vivos en la naturaleza. Toma a las civilizaciones como organismos vivos. La decadencia es un proceso natural, fisiológico (*cf. ibíd.*, pp. 422-423).

El aspecto global es el de un inmenso laboratorio experimental, en el que algunas cosas salen bien, dispersas por todas las épocas, e innumerables otras fracasan, desprovistas de todo orden, de toda lógica, de todo vínculo y de toda vinculación. (*Ibíd.*, p. 626).

El decadentismo se ha apropiado de la historia humana. El supuesto avance de la civilización describe una ruta en declive. Las tendencias decadentistas han sido abrazadas y aceptadas por los seres humanos y el progreso moderno no es más que una de sus variantes (*cf. Nietzsche 2016*, p. 579). La domesticación civilizatoria ha debilitado los cuerpos humanos, siempre a costa de envilecer sus instintos e impulsos (*cf. ibíd.*, p. 646). La civilización deteriora la salud corporal; prefiere la glorificación de entidades ficticias e incorpóreas en detrimento de lo corporal, como son el alma, Dios o la razón. La corporalidad experimenta cada vez una mayor corrosión degenerativa, en la medida en que la civilización tiende a degradar la vida.

Otro autor que contestó a la teoría evolucionista darwiniana desde la adopción de la evolución como paradigma, fue Bergson. Es interesante observar cómo el autor francés recurrió a una inmanencia corporal para explicar las modificaciones de los organismos vivos a lo largo del tiempo. La materia viva se adapta de forma pasiva a unas circunstancias. Antes de iniciar el tránsito evolutivo, empieza por adquirir los movimientos necesarios para adecuarse a la nueva dirección evolutiva que toma (*cf. Bergson 1963*, p. 499). El ejemplo de los topos es muy significativo; dice Bergson:

nada prueba que el topo se haya vuelto ciego por haber contraído el hábito de vivir bajo tierra; quizá porque sus ojos estaban en camino de atrofiarse es por lo que el topo ha tenido que condenarse a la vida subterránea. (*Ibíd.*, p. 506-507).

No es que sobrevivan los individuos más aptos para un medio determinado, sino que los caracteres fisiológicos de los individuos y grupos de individuos facilita que, dentro de un entorno determinado, estos puedan desplazarse o crear los lugares donde mejor pueden perpetuar su supervivencia y la de su especie. La potencia evolutiva de los cuerpos reside en su inmanencia vital, que es creativa y nunca viene predefinida. No hay leyes externas que seleccionen y regulen a los organismos.

Las articulaciones del cuerpo natural de los individuos y del soma social en el espacio político son pensadas por Foucault a raíz de dos imágenes de la corporalidad humana: la disciplina se ciñe al dominio del cuerpo del individuo -en abstracto-, mientras que el cuerpo de la biopolítica es el de la población. La distinción foucaultiana entre el cuerpo de la disciplina y el cuerpo biopolítico no implanta una ruptura entre la dimensión corporal del individuo y la dimensión de la población. La biopolítica “no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos” (Foucault 2000, p. 219). La disciplina ejerce dominación sobre el cuerpo natural de los individuos, y la biopolítica expande la dominación hacia toda la población. La población es tomada como un cuerpo, es decir, como un soma social.

La disciplina implanta una optimización económica en las funciones del poder-dominación. Con respecto al ensayo de 2016, mantengo todo lo que dije acerca de la estructura económica del poder en Foucault (*cf.* Recio Sañte 2016, pp. 166-167). Solo que el término ‘poder’ hay que sustituirlo por el término ‘poder-dominación’. Pues, para ser más exactos, en su análisis de la disciplina y la biopolítica, Foucault está hablando de un poder que se exterioriza de los cuerpos naturales y del cuerpo social. Cuando Foucault dice que la disciplina incrementa las fuerzas productivas de los cuerpos y disminuye sus fuerzas políticas (*cf.* Foucault 2012, p. 160), está estableciendo un balance en el poder inmanente a la corporalidad, donde las capacidades productivas serán intensificadas a costa de crear “cuerpos dóciles”, es decir, cuerpos obedientes sin posibilidad de contestación frente a sus opresores y explotadores. La fragmentación del poder político intrínseco a los cuerpos implica el aumento de su potencia productiva, en la medida en que a las posibilidades de explotación de estos les acompaña la incapacidad de resistencia. Vemos cómo Foucault supone un poder político originario en los cuerpos, previo a la implantación de la disciplina. La disciplina...

disocia el poder del cuerpo; por una parte, hace de este poder una ‘aptitud’, una ‘capacidad’ que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. (Idem.).

El poder originario que albergaría lo corporal, reside en una comunidad de cuerpos con un sistema de relaciones independiente de las técnicas disciplinarias, y con unas costumbres y hábitos propios. Esto no significa que las fuerzas productivas estén excluidas del ámbito de la política, pues estas fuerzas se hallan integradas originalmente en la potencia política corporal. Lo que varía el poder disciplinario es la intensidad de la producción y la voz de mando que dirige estas actividades. La disciplina sustituye la fidelidad comunitaria de los cuerpos,

que producen dentro de un determinado régimen de liderazgos tradicionalmente establecidos, por un sistema de poder ajeno a la comunidad y a las fidelidades comunitariamente instituidas.

Foucault logra percatarse de que el poder no se restringe a los límites de la jurisdicción, sino que el poder aparece en una amplia variedad de relaciones humanas, más allá del contexto estatal. La biopolítica opera sobre la estructura disciplinaria. Extrae toda la potencia de rendimiento productivo posible de los cuerpos, así como les subsume. La biopolítica, en cuanto tecnología de biopoder,

está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que se forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida. (Foucault 2000, p. 220).

Es fundamental tener presente la noción foucaultiana de dispositivo: el dispositivo capta los procesos de subjetivación a partir de la observación de los cuerpos. Agamben dice que los dispositivos foucaultianos van dirigidos “a la creación de cuerpos dóciles pero libres que asumen su identidad y ‘libertad’ de sujetos en el proceso mismo de su sometimiento” (Agamben 2015, p. 30). El problema que no terminó de encarar la filosofía de Foucault fue el de la oscuridad desubjetivadora que subyace a los cuerpos naturales y políticos. Al igual que el cuerpo natural de una persona puede esconder recuerdos y pensamientos inadvertidos públicamente, también los cuerpos políticos pueden hallar escondite para todo quebrantamiento de los principios de la moral pública, la legalidad internacional, e incluso las propias leyes que presumiblemente han de cumplirse por parte de los cuerpos políticos. Lo que quiero resaltar es que el poder-dominación concebido por Foucault solo se articula en el alumbramiento de las corporalidades. El saber es poder porque impone un régimen de representación sobre los cuerpos y porque conoce los puntos débiles de una anatomía social con más o menos potencia política. Pero Foucault pasa por alto la capacidad con que cuentan los dispositivos para dominar desde las esferas ocultas al régimen de visibilidad del ‘ojo del poder’ El de Foucault es un poder-dominación ocular, que opera en los márgenes de un régimen de visibilidad.

La estrategia de dominación subjetiva es la que ha cobrado mayor fama y admiración hoy en día. La presunción de un sujeto libre abstracto se hace aplicable a todo cuerpo humano. Se ha tratado de encajar la libertad y el poder. El convencimiento subjetivo, el actuar por sí-mismo aunque sea contra sí-mismo, hace de la subjetivación del poder-dominación una estrategia muy operativa dentro de la individualidad y los procesos comunicativos actuales. En otro orden de cosas, la estrategia de dominación física ha sido deliberadamente denostada, puesta bajo las ruinas de lo pasado y relegada al archivo de la incredulidad. La anatomía de la

dominación pierde interés social. Las penumbras causadas por el dominio agresivo aparecen solo como ficción; dado que su magnitud real no aparece en las pantallas. En apariencia, las figuras de poder se han inmaterializado. Sin embargo, el poder-dominación físico se ha filtrado en medio de tanta ingenuidad, desatención y saturación. Ha encontrado márgenes de actividad en nichos ocultos e inaccesibles para la mayoría. Allí donde la legislación y la moralidad pública sancionan los medios coactivos de presión directa sobre los cuerpos, el secreto y la invisibilización operan como una dinámica efectiva de dominio por ignorancia. Secreto e invisibilización son fieles aliados de los agresores. Articulación de un dominio soterrado, desapercibido, que burla muy eficazmente cualquier conato de resistencia.

Conclusión

Mi propósito hasta ahora ha sido averiguar cómo la historia de la dominación ha desfigurado la corporalidad. Una desfiguración que viene modificando la imagen de los cuerpos humanos. La desfiguración del cuerpo genera un impacto físico, trastoca su apariencia, abre una llaga en la carne, disloca la complexión, abate el rostro. Esta desfiguración también se produce en el nivel de la imagen subjetiva que los individuos tienen de su propia corporalidad. La trasfiguración subjetiva de lo corporal, cuando viene producida por un poder-dominación, devalúa la forma en que uno mismo percibe su propia potencia en cuanto cuerpo. Igualmente, la dominación ejercida directamente sobre los cuerpos mediante una figura de poder corpórea, intimida y debilita la potencia de la corporalidad natural. Pero quizá no sea tan efectiva a la hora de convencer de ello a los dominados.

Cuando se invoca la resistencia como respuesta política a la dominación, se recurre al poder que subyace a la inmanencia vital del cuerpo. La reunificación del poder y la corporalidad es un movimiento de resistencia. Subvierte la fisura que la dominación establece en la unidad cuerpo-poder. Este movimiento trata de reunir al cuerpo desfigurado por la acción del poder-dominación, con un poder que reside en la inmanencia vital de la corporalidad. Pero ese cuerpo que la resistencia toma para llevar a cabo la reunificación cuerpo-poder, no deja de ser la corporalidad que ya fue transfigurada previamente.

Aún no hemos alcanzado la imagen de la corporalidad a la que le pertenece la inmanencia originaria del poder. Pues este cuerpo no tiene imagen alguna. Exigir una imagen así sería como pedir que recordemos el día de nuestro nacimiento; obligarnos a rememorar ese día como si pudiéramos relatarlo en primera persona, algo que es imposible y que ningún ser humano puede hacer. Precisamente ese poder inmanente al cuerpo resulta inefable para nosotros, se trata de un

poder arcaico, cuyo principio es muy remoto. De forma imprecisa, pero no por ello cerciorándonos del carácter inmanente del poder originario del cuerpo, cabe presumir que este poder no es abstracto, trascendente ni extrínseco con respecto a las vicisitudes de la vida. La inmanencia corporal tiene potencialidades inadvertidas. La corporalidad puede repercutir en las relaciones socio-políticas y en la vida pública. La resistencia evoca un poder inmanente, pero no cuenta con una imagen del cuerpo que originariamente aparezca vinculada a él. Se apropia de imágenes de lo corporal expuestas a la dominación.

Reivindicar el poder original de los cuerpos no pretende justificar ni amparar ninguna ideología en concreto. Mi planteamiento no pretende comprometerse con ninguna de ellas. Distinto es que las conclusiones que he ido extrayendo estén o no en discordia con los principios de la globalización capitalista del presente histórico. Por supuesto, en nuestros días, priorizar la vida sobre los axiomas del capitalismo es caricaturizado como mera ideología sin base científica. Como si fuera una sistematización incólume de prejuicios.

Si toda forma de vida es cuerpo, entonces, la exigencia de centralizar la vida como principio esencial de la praxis política, pasa por re-valorizar el cuerpo en la filosofía. Por tanto, toda ideología que se aproxime o defienda este principio puede gozar de mis simpatías. Aunque, he observado que también hay trampas en este asunto: mismamente el fascismo articula un modo de pensar que reivindica los cuerpos, pero solo los de un grupo selecto de individuos. No hay una ideología más corporalista que la fascista; sin embargo, da un 'paso en falso' en el tratamiento de los cuerpos. No defiende la vida como congregación de todos los cuerpos humanos existentes y posibles, sino que justifica la exclusión por motivos raciales, sexuales, locales, económicos, culturales etc. Y todo esto se vuelve muy contraproducente para la vida.

Mi visión ética defiende la vida por encima de cualquier otro tipo de prioridad política o urgencia económica. No considero que la vida pueda ser objeto de la ideología, porque sería hacer de nuevo al cuerpo un objeto de dominación -como pretenden hacer los 'pro-vida' cristianos-. Soy consciente de que anteponer la vida frente a otros intereses, valores o principios, resulta problemático hoy en día; e incluso subversivo. Pero esta anteposición no es ideológica, es ética. Creo que la reivindicación de un poder originario al cuerpo y la afirmación de la vida como prioridad política frente a los principios jurídicos y económicos, aparecen como una transgresión contra el orden establecido por la civilización predominante en el mundo de hoy. Por muchos obstáculos que encuentre mi empeño filosófico, mi prurito ético y mi futuro académico al encargarme de este asunto, tengo la pretensión de continuar con investigaciones que sigan esta senda reflexiva.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.
- , ¿Qué es un dispositivo? seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino, Anagrama, Barcelona, 2015.
- BATAILLE, Georges, *El erotismo*. Tusquets, Barcelona, 2002.
- BENTHAM, Jeremy, *Escritos económicos*, FCE, México, 1965.
- , *Panóptico*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2011.
- BERGSON, Henri, *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1963.
- CONSTANT, Benjamin, *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, Tecnos, Madrid, 2008.
- , *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Katz, Madrid, 2010.
- DESCARTES, René, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986.
- FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- , *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2004.
- , *Vigilar y castigar*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- HAYEK, Friedrich August von, *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*, Unión editorial, Madrid, 1985.
- , *Derecho, legislación y libertad. Volumen II: El espejismo de la justicia social*, Unión Editorial, Madrid, 1988.
- HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- , *Principios de la Filosofía del Derecho*, El edhasa, Barcelona, 1999.
- HOBBS, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano, Leviatán, Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita por él mismo*, Gredos, Madrid, 2012.
- HOLBACH, Barón de, *Sistema de la naturaleza*, Editora Nacional, Madrid, 1982.
- LA METTRIE, Julien-Offray, *Obra filosófica*, Editora Nacional, Madrid, 1983.
- LE BRETON, David, *Antropología del cuerpo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.
- LOCKE, John, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- MARCUSE, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*. Editorial Joaquín Mortiz, México D.F., 1969.
- , *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1968.
- MARTÍNEZ, Francisco José, “Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa II: Fundamentación ontológica de la ética: libertad y necesidad”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, Nº 29 (noviembre), 2009, pp. 53-120.
- MARX, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
- , *El capital. I*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1946.

- _____. *Resultados del proceso inmediato de producción. Libro I. Capítulo VI Inédito de El Capital*, Siglo XXI Editores, México D.F., 2009.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península, Barcelona, 1994.
- _____. *Lo visible y lo invisible*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1966.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos póstumos. Volumen IV*, Tecnos, Madrid, 2008.
- _____. *Obras completas. Volumen IV*, Tecnos, Madrid, 2016.
- RECIO SASTRE, Alejandro, “La corporalidad política. Asimetrías de dominación en la categoría cuerpo-poder”, *Revista Mapocho*, N° 80 (segundo semestre), Santiago, 2016, pp. 151-169.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Carta de J.-J. Rousseau a Voltaire. 18-8-1756*; en: Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau. En torno al mal natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- _____. *Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.
- _____. *El contrato social*, Aguilar, Madrid, 1970.
- SLOTERDIJK, Peter, *En el mundo interior del capital*, Siruela, Madrid, 2010.
- SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000.
- _____. *Tratado político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- VIRNO, Paolo, *Gramática de la multitud*, Traficantes de sueños, Madrid, 2003.

INSOMNIO: LA NOCHE DEFINITIVA*

Constanza Michelson**

* Adelanto del libro *Hacer la noche: insomnio, arritmia y otros modos de existencia*.
** Psicoanalista y escritora.

Comenzaba la pandemia y dejé de dormir. Mi tentación era dar vuelta el teléfono en el desvelo, pero sabía que entrar ahí podía ser un error fatal. Lo hice un día, y verifiqué con espanto que, por la cantidad de mensajes trasnochados, nadie estaba durmiendo. ¿Cómo serán sus insomnios? Tuve un insomnio inaudito, un despertar quieto, sin ideas; el momento del despertar era siempre el mismo, veía el árbol del jardín de otra manera. La luz en el transcurso de la noche, cuando no es ni noche ni día, otorga a las cosas formas singulares. Eso hizo del árbol, uno ominoso. Dejó de ser mi árbol de adulta, un árbol doméstico; intuía en ese nuevo árbol algo antiguo, pero sobre todo operaba como un desvelamiento, como profanación: ver lo que no se puede ver.

“No duermo. No puedo leer cuando despierto de noche,
no puedo escribir cuando despierto de noche,
no puedo pensar cuando despierto de noche.
¡Dios mío, ni puedo soñar cuando despierto de noche!
¡Ah, el opio de ser otra otra persona cualquiera!
No duermo; yazgo, cadáver despierto, sintiendo,
y mi sentimiento es un pensamiento vacío (...)
No tengo fuerza para tener la energía de encender un cigarrillo.
Miro la pared de enfrente del cuarto como si fuese el universo.
Por fuera hay el silencio que tiene todo eso”

PESSOA

La palabra “insomnio” y “no puedo dormir” se dispararon en el buscador a nivel mundial, según Google Trends en 2020. Podría ser bastante obvio que el miedo y la incertidumbre, durante el primer año de la pandemia, obstaculizaran la calma que se requiere para dormir; si algo no teníamos era “la conciencia tranquila”. Pero eso no era lo único, las personas andaban diciendo que tenían un soñar más intenso, más vívido.

¿Qué tienen que ver la catástrofe, dormir y soñar?

Dormir, así como comer o tener sexo, no tiene nada de obvio ni de mecánico en el ser humano. A fin de cuentas, ¿cuándo dormimos como se supone que se debiese dormir?

Quienes crían saben que eso de dormir como un bebé es quizá el mito más incorrecto, porque no prepara a nadie para ese sueño intermitente que nada tiene que ver con los ritmos del sueño adulto. Los niños al crecer requieren de un sinfín de rituales para domesticar el sueño y lograr la anhelada noche de corrido. En la

adolescencia se trata sobre todo de ganar la noche para sí, la adultez por su parte, es una lucha por ganar horas de sueño, mientras que la vejez trae una desconcertante pérdida de sueño. El sueño se aprende, se gana, se enfrenta, se goza, se padece y quizás unos cuantos verbos más que ahora no se me ocurren.

Dormir es un asunto fisiológico sin duda, pero no es posible aislar esa variable de todo lo demás como se hace en los laboratorios del estudio del sueño. No es posible replicar en un examen todo aquello que ocurre o falta antes de dormir, un abrazo, un ritual o cualquier cosa del *mundo* de aquel que se va a la cama. El problema del discurso terapéutico es que analiza los fenómenos aislándolos y hace prescripciones que se ahorran el lío de que dormir no es un proceso aséptico, sino que está cruzado por la complejidad de lo que significa ser animales hechos de lenguaje.

Sin compasión con los insomnes, la medicina del sueño advierte que no dormir mata. La falta de sueño podría generar depresión, ansiedad, diabetes, cáncer, pero sobre todo culpa. Como si dormir fuera algo manejable a voluntad, o como si cualquiera pudiese cumplir con las prescripciones sobre el sueño; no es lo mismo tener hijos que no tenerlos, vivir cerca de un trabajo o madrugar para cruzar la ciudad, no es lo mismo tener o no tener dinero para garantizar las horas de sueño recomendadas.

Incluso, si todo el mundo contara con las condiciones materiales para sostener dormir ocho horas de corrido, dormir, así como amar, es un asunto que tiene la cualidad de no poder decidirse del todo; dormir y amar no son cosas que estén en la lógica de lo que se posee. Por eso nos hacemos trucos a nosotros mismos para lograrlo: tanto para lograr amar como para dormir, hacemos como que amamos y dormimos. Nos acostamos y cerramos los ojos, nos hacemos los dormidos para que, sin darnos cuenta, caigamos al sueño. Lo mismo cuando queremos amar o dejar de amar, actuamos “como si”. Y ese pequeño autoengaño, a veces, resulta.

Para amar y dormir, entre otras cosas fundamentales de la vida, la clave (y calvario) es que se debe salir de sí mismo. Esta es una intuición bastante generalizada, de ahí la recomendación de que hay que “desconectarse” o relajarse, sacarse los pensamientos de la cabeza. Pero desconectarse no es lo mismo que cerrar los ojos.

En primer lugar, ¿qué significa desconectarse? ¿Es no mirar el teléfono de noche, no responder mails después de una hora, apagar el televisor? Aunque se cierren las cortinas, a veces se necesita algo más para “apagarse”, alguna sustancia para salir de sí; y es que los estímulos no solo vienen desde afuera del cuerpo.

En *La interpretación de los sueños* Freud da una pista, no basta con cancelar los estímulos -no es cosa de apagar la luz para dormir - sino que lo crucial es tener otra relación con ellos. Como escribe el psicoanalista Darian Leader, el asunto que se juega en la “desconexión” es la de poder lidiar con la función interpelante del lenguaje. Interpelación que provoca que nos sintamos llamados y demandados por el mundo de un modo ineludible. Por ejemplo, hay quienes no soportan tener mensajes no leídos en el chat, mientras que otros son capaces de esperar hasta el otro día.

La entrada al lenguaje es interpelante, nos llaman por un nombre, somos llamados a comer, a dejar de comer, a evacuar de una manera y no de otra. Esa función se mantiene toda la vida, las cosas nos llaman, por la noche se sacan las cuentas, lo que hicimos y lo que no. Hay quienes se sienten demandados ante cualquier interacción, sienten asfixia con facilidad, prefieren evadir entonces los compromisos, o, por el contrario, hay quienes se comprometen más de la cuenta y luego, exhaustos, sienten que no tienen nada que ver con las decisiones que ellos mismos tomaron. En la psicosis, esta dimensión interpelante se puede volver abyecta, no se simboliza, sino que retorna de manera *Real*, como voces invisibles que generalmente insultan u obligan a hacer algo.

Hay una clase de insomnio que justamente tiene que ver con esa condición interpelante del mundo. Cuando no es posible salirse de las demandas del día, de todo aquello a lo que hay que responder. No es casual que ver televisión, leer o beber sean cosas que den sueño, porque, de distintas formas sacan de sí, distraen de la propia vida y no piden nada a cambio.

Aunque leer es una actividad más interesante que pegarse en la cabeza, la recomendación suele ser lo segundo para el insomnio, no con alcohol, pero con pastillas para dormir. Incluso, dice Leader, los higienistas del sueño, expertos del *saber dormir*, reconocen que la mayoría de los fármacos para dormir son problemáticos, “apagan” pero no necesariamente llevan a que las personas despierten mejor. El neurocientífico Matthew Walker reconoce que hay varias dificultades con las pastillas; los medicamentos que se usaban hace algunos años eran fundamentalmente sedantes hipnóticos que no producen un sueño natural, sino que una sedación, cosas que, aunque se confundan, no son lo mismo. Los fármacos nuevos, con efecto sedante más limitado, de todas formas, tienen problemas como la dependencia y el efecto rebote, en resumen, escribe, no hay estudios que demuestren que las pastillas para dormir salven vidas².

1 En Lacan la noción de Real es aquella dimensión de la existencia que no es conceptualizable en palabras ni imágenes. Es un resto no simbolizable, pero que a la vez, empuja toda simbolización.

2 M, Walker: *Por qué dormimos. La nueva ciencia del sueño*. Paidós, Argentina, 2020. Pg. 311.

Además de este “insomnio preocupado”, que hace de la noche día, los hay de otras clases, por ejemplo, aquellos que actualizan el miedo infantil a la oscuridad. La noche se puede volver un lugar abierto e inseguro, cualquier crujido puede ser interpretado como una presencia ominosa, como un polizone en la casa. Es también la sensación de que se corre peligro al dejar un pie fuera de las sábanas.

Observar la niñez enseña que lleva tiempo aprender a dormir; hay varios requerimientos existenciales para ello. *If should die before i wake, i pray the lord my soul to take*³, dice una oración infantil del siglo XVIII, quizá representando la dificultad para simbolizar la ausencia de sí, porque dormir puede parecerse demasiado a morir. Simbolizar la separación, es decir, comprender con el cuerpo –porque no basta la comprensión intelectual – que la no presencia del otro o la propia no es sinónimo de no existencia o abandono, es todo un desafío psíquico. Así como hay quienes no soportan no estar en todas las fiestas porque sienten que desaparecen de la vida de los demás, a veces cerrar los ojos genera la misma angustia.

Un chupete, un trapito sucio son algunos de los objetos que en la niñez sirven como una constante para soportar la separación y la espera. En la adultez hacemos de algunas cosas un *objeto transicional* como los de la infancia: un cojín favorito, un cigarro, dormir con la televisión encendida para sentir compañía.

Hay otros desvelos en que la mente está quieta. Aunque aparezcan ideas, éstas ya no le pertenecen al insomne, caen encima como piedras; no se experimenta miedo sino inquietud y angustia. Se trata de un insomnio que es señal de algún grado de catástrofe psíquica. Como si cada noche fuese el fin del mundo, para este insomne no hay más certeza de que habrá amanecer.

Pero, en primer lugar, ¿qué es una catástrofe psíquica?

Primo Levi en su testimonio sobre el Holocausto, relata que al llegar agotado y sediento al campo de concentración, intentó alcanzar un hielo, pero un guardia inmediatamente se lo arrebató. Por qué, pregunta el prisionero, “aquí no hay ningún porqué” es la respuesta que recibe. Un mundo sin porqués es devastador, quiebra cualquier forma de velar y defenderse del sinsentido⁴. La catástrofe para lo humano es quedar desnudos, como cuerpos pasivos frente a aquello que se presenta como algo fuera del sentido. Aquello que no responde a ningún libro de la justicia que oriente las conductas, aquello que simplemente es.

3 Si debo morir antes de despertar, pido al señor que lleve mi alma.

4 Rosa López: “Aguardo, pero no espero”. <https://zadigespana.com/2020/03/16/coronavirus-aguardo-pero-no-espero/>

La pandemia nos enfrentó a esa vida desnuda, a la impotencia frente a lo que se nos presentó como lo otro radical, aquello con lo que no se negocia; un virus ni siquiera es considerado un ser vivo. Una catástrofe, desde el punto de vista psíquico, es aquello que nos ubica en una posición cosificada, sin defensa, en este sentido, ni siquiera fue necesario enfermarse físicamente para experimentar algún grado de destrucción subjetiva.

La pandemia y especialmente las medidas de altura cinematográfica, tomadas para contenerla, generaron una especie de ruina subjetiva: podíamos discutir políticamente el acontecimiento, acumular desinfectantes, poner a correr teorías de la conspiración, hacer matemáticas del contagio, jugar al colegio con los niños en casa, sin embargo, nada alcanzaba para encontrar calma. Aquella dimensión *Real* del acontecimiento se resistía a ser capturada en un concepto.

De todas maneras, la pandemia vino a acentuar algo que veníamos intuyendo desde hace algún tiempo, una inquietud que comenzamos a traducir con la palabra incertidumbre. A esta atmósfera Marina Garcés la llamó la condición póstuma⁵: el tiempo después de la posmodernidad, tiempo que prometía un presente inagotable. El tiempo póstumo, el nuestro, es el de la catástrofe, y la incertidumbre su nuevo nombre: ¿cuánto tiempo tendré trabajo?, ¿podré tener una jubilación?, ¿cuánto durará el agua o el aire puro? Si bien la posmodernidad podía hablar de fragilidad y finitud humana, su simulacro - de un tiempo siempre joven - *ocultó el crimen*: se confundió la finitud con la producción social de muerte. El dejar morir como política pasó a ser una catástrofe insoslayable. Quizá no reparamos nunca en el hecho de que vimos tantas veces la advertencia de los desastres por venir, pero con imágenes de lo que ya había ocurrido.

La incertidumbre, como aquello que no logra ser codificable, puede volverse trauma. El trauma, ya sea en su versión grito o mutismo, es una caída del registro del lenguaje, que es lo mismo que decir que se sufre de una destrucción subjetiva.

Hay una clase de insomnio que tiene esta cualidad, la de un desvelo sin sujeto. Quizá no es nada de casual que tantos escritos sobre el insomnio en el siglo XX, lo compararan al modo existencial de la guerra, un *modo de estar* sin horizonte.

¡Que lejos estoy de todo! escribió Cioran en *En las cimas de la desesperación*. En su ensayo ubica al insomnio como el caos que provoca la noche cuando se vuelve monotonía sin cadencia, una continuidad infinita sin escapatoria. El tiempo del

5 M. Garcés: *Nueva ilustración radical*. Nuevos cuadernos Anagrama, Barcelona, 2017.

insomne puede tomar un espesor sin progreso, “¡a las ocho de la mañana está exactamente igual que a las ocho de la noche!”. No importa cuantas horas de insomnio se padezcan – según los investigadores del sueño, se suele experimentar un tiempo mayor al cronológico– porque se trata de una modalidad de existencia: un *estar ahí* sin pausas ni rupturas. La presencia continua puede ser un infierno existencial, no se puede soportar una vigilia sin interrupción, sin lograr desaparecer de sí.

Para Levinas el insomne está amarrado al ser y no al mundo, por lo tanto, privado de mundo. La noche de este insomne no es cualquier noche, no tiene mañana ni promesa ni nuevo inicio. Es una noche definitiva. Y solitaria en el sentido más radical, descolgada de la experiencia de lo común. El insomnio de Levinas es uno cuya vigilia no vela nada, puesto que el yo se ve dañado, no hay nadie *quien* mire eso que hay en la noche. Pero aun las cosas persisten, solo que son experimentadas bajo el horror de ver lo que no se puede ver. Es la pérdida de sentido. Se trata de un insomnio que amenaza con la locura.

El insomnio no es solo una experiencia nocturna. Humberto Giannini se preguntaba por qué la pereza, llamada acedia en el medioevo, se consideraba dentro de la lista de los pecados capitales. ¿Qué clase de aburrimiento es el que pudo parecer a los religiosos una amenaza tan grande como para ser calificado de *demonio de mediodía*?

Giannini descubre en Tomás de Aquino que hay una pereza que se vuelve tristeza interior, un tedio por “falta de hospitalidad a Dios”, y que luego va a traducir como la miseria de perder el acceso al mundo: un desierto. El desierto se puede buscar de forma voluntaria, precisamente, para buscar a Dios o una experiencia; mientras que otras veces, el desierto es impuesto, por ejemplo, en la pobreza.

El desierto es una forma de nombrar la miseria simbólica, es decir, la precarización psíquica. Sin vida psíquica recaemos en la materialidad más inmediata del cuerpo y de las cosas, amarrados a los impulsos o a la falta total de deseo. Creo que, a veces, los mismos conceptos creados para nombrar la salud y el “bienestar” se parecen al mismo desierto, porque no dicen nada a la vida sensible, no despiertan y tampoco hacen soñar.

Freud descubrió que las leyes de los sueños son similares a las leyes del lenguaje: desplazamiento y sustitución (metonimia y metáfora). Es decir, soñar como narrar, son formas de trabajo simbólico, por eso se dice que el sueño es una forma de terapia personal. En esta operación se pierde la cosa en sí, pero se gana en posibilidades y perspectivas; por el contrario, el fracaso de este trabajo nos encierra en la repetición de la misma cosa.

Esa es la tragedia del insomnio, o del sueño bajo sedación o narcóticos, que no son reparadores porque no hay trabajo psíquico que repare nada. Por la misma razón, de nada sirve que un día una máquina pueda traducir nuestros sueños, lo que cuenta es que haya *alguien* que se haga a sí mismo en su producción onírica.

Los científicos descubrieron que la vigilia y el sueño son un espectro. Las ondas cerebrales lo confirman, en tareas monótonas no estamos tan despiertos, así como frente a una experiencia traumática se puede experimentar una sensación aletargada para salir a medias de la vigilia. Hay estudios que revelan que las personas desgarradas psicológicamente, comienzan el ciclo del sueño de un modo inhabitual: casi nunca se comienza inmediatamente con el sueño REM, que es donde se produce mayor actividad onírica, pero, por ejemplo, se ha descrito que los veteranos traumatizados presentan con frecuencia una torsión del sueño, y comienzan por esa fase, como si hubiera una presión por soñar⁶. Es muy probable que la impresión de soñar más y más vívido durante la pandemia, haya sido un esfuerzo inconsciente por elaborar algo singular, y hacer frente a lo que nos llegaba como un asteroide que amenazaba con convertirnos en una masa (o una cifra).

Ahora bien, no todo insomnio es angustioso, no todo insomnio es la réplica del día de noche. Hay insomnios que velan, como quienes recorren de noche la casa, a veces la ciudad como hacía Fellini, y hacen una experiencia nocturna. Hasta el siglo XIX se describe un esquema de sueño distinto al ideal de las ocho horas de corrido. En la historia del sueño⁷ se ha descrito que la forma previa del dormir humano era bifásico, se dormía en dos bloques durante la noche con un tiempo de vigilia de un par de horas entremedio. Qué se hacía o cómo se entendía el periodo de vigilia entre sueños es diverso: se dice que a veces era un tiempo para cocinar, tener sexo, compartir los sueños u orar.

La iluminación artificial y el régimen de trabajo introducido por la industrialización fueron desplazando el sueño a su modalidad monofásica, o bien a la prescripción de ésta. Poco a poco la línea de la enfermedad y la salud se fue borrando, y la experiencia tan generalizada del insomnio se volvió patología. Pero, a fin de cuentas, hay tantas razones para no dormir como para hacerlo, razones que de no ser escuchadas son tratadas todas bajo la homogeneidad del fármaco. Luego no hay modo de encontrar una forma íntima de *hacer la noche*.

6 D, Leader: *¿Por qué no podemos dormir? Nuestra mente durante el sueño y el insomnio*. Sextopiso, México, 2019. Pág. 109.

7 Idem, Pág.40.

MISTERIO Y REVELACIÓN DE LA MUERTE EN *ESLABONES* (2020) DE TERESA CALDERÓN

*Pedro Aldunate Flores**

* Poeta, ensayista y académico de la Universidad Austral de Chile.

*No tenemos más que un recurso frente a la muerte:
hacer arte antes de que llegue.*

RENE CHAR

Mi cuerpo transita hacia el total desnudo.

TERESA CALDERÓN

I

En primer lugar, declaro que reniego hablar aquí de la sofocante y aplastante peste, al menos no directamente y aun cuando el libro de Teresa Calderón nos sitúe, ya desde el título, y de modo inevitable, en ese y en este contexto, porque la danza macabra no termina y el virus “llegó para quedarse”, dicen. Confieso que ya partir de este modo me incomoda y me enferma. Por ello, entonces, hablar de lo que la poeta chilena sugiere desde la primera palabra de su libro: *Eslabones*. Resistir, con su poesía, con sus eslabones, aquello que, sin duda, nos supera y separa: la realidad misma, desde ese momento -marzo de 2020- que no parece acabar nunca. Sin embargo, empezar por ahí, desde el título, es proyectar un salto y un recorrido por las escenas que instala el libro; un salto, desde la escritura y la lectura, hacia la otra o el otro: tú misma o tú mismo, lector de estos poemas. En suma: hacer algo antes de que llegue la *hora incerta, mors certa*; esto es, ensamblar eslabones fuertes, indestructibles, a partir, a través y desde estos terriblemente lúcidos poemas.

2

El libro de Teresa Calderón: *Eslabones* (2020), por el cual la poeta recibió el Premio del Círculo de Críticos de Arte de Chile, en su entrega 2021, se puede leer en primera instancia desde la contingencia inmediata de la emergencia sanitaria -como ella misma lo ha reconocido en diferentes entrevistas y conversaciones-, y ello podría enmarcar esta obra en lo que Enrique Lihn entendía como una “poesía situada”; pero lo anterior, me atrevo a decir, sería, quizás, reducir sus alcances poéticos, escénicos, intertextuales e incluso, por qué no, corporales-espirituales o, aún más allá, místicos y/o eróticos. Ahora bien, resulta evidente que el anclaje del libro nos sitúa en el contexto, nos obliga partir desde el encierro radical de la pandemia, pues es desde ahí donde se escribe: desde la circunstancia situada y sitiada en que habitantes, casas y ciudades enteras se han visto en la obligación de

cerrar, de encerrarse, de auto-clausurarse, como el lenguaje mismo ante el silencio de la muerte, ese límite de la palabra y del ser en la palabra. Pero, ¿en qué se encierra la poeta y qué nace desde ahí, desde su propia casa que es su poesía? La portada del libro ya nos sugiere la nueva condición de la gran escriba y lectora del mundo que es la poeta Teresa Calderón: hay que cerrar las ventanas y tapiarlas de libros y palabras; hay que volverse hacia adentro, para poder seguir habitando poéticamente el mundo (Hölderlin); hay que volver al íntimo abrazo para conjurar los “gritos de la noche tras la puerta” (Calderón, 2020: 32). Sin embargo, desde una ventana, se asoma el rostro oculto, la máscara medieval, para poder ver y operar la peste; para mirar el vacío de la muerte, que se oculta misteriosa y al mismo tiempo se revela, con toda su potencia, en estos poemas-eslabones.

El libro *Eslabones* (2020) se organiza en tres secciones -“Vía Crucis”, “Epitafios” y “Ritos”-, que bien pueden considerarse como auténticas “escenas” o “unidades escénicas”¹ que corresponden, a su vez, a tres niveles o estados de observación y corporeización de la muerte, ya sea experimentada en la forma del devenir en el otro (Cristo en “Vía Crucis” o los abundantes muertos en “Epitafios”) y, quizás, en respuesta a lo anterior, los “Ritos”, que vienen a *desterritorializar* los mismos relatos que definen nuestra cosmovisión occidental y judeocristiana de la muerte. De este modo, entrar y recorrer estas escenas es, en primer lugar, el propósito de esta lectura crítica, no tanto para interpretar, sino para situarse ahí, en un punto de observación del espacio literario creado, como lector-espectador, sin usurpar el lugar de la obra, tal como lo enfatizara Susan Sontag en su clásico ensayo *Contra la interpretación*. Al respecto, pensamos con Sontag: “la función de la crítica debería consistir en mostrar *cómo es lo que es*, incluso que *es lo que es*, y no mostrar *qué significa*” (Sontag, 2012: 27). He ahí la dirección de una lectura crítica y escénica de una obra como *Eslabones* (2020).

3. Escena I: “Vía Crucis”

Georges Steiner -el famoso filósofo y crítico literario fallecido en el año 2020-, en su ensayo *El escándalo de la revelación*, nos sitúa, de entrada, en una gran conje-

1 Hago aquí alusión al enfoque o mirada escénica con el cual Marta Contreras procedió a leer críticamente las obras de la dramaturga argentina Griselda Gambaro en su estudio: *Griselda Gambaro. Teatro de la descomposición* (1994). A partir de su perspectiva de análisis de las obras teatrales, se puede observar y descomponer un texto poético en “escenas” o “unidades escénicas”, para instalar una lectura crítica que, a su vez, proponga desplazamientos y puntos de observación del espacio poético creado, entendido ahora como espacio escénico donde acontecen las acciones y relaciones entre los personajes de la ficción.

tura: ¿qué habría sido de la historia occidental sin la muerte de Sócrates y Jesús? La pregunta, que desde Platón a Nietzsche ha cruzado de parte a parte la misma historia de la filosofía, está lejos de responderse. Señala Steiner:

Han sido dos muertes las que han determinado, en gran medida, la sustancia de la sensibilidad occidental. Dos casos de pena capital, de asesinato judicial, se encuentran en la base de nuestros reflejos religiosos, filosóficos y políticos. Uno se pregunta en qué se hubiera diferenciado la historia de Occidente, cómo hubiera sido respecto al contexto trágico, si en sus orígenes hubiera habido dos nacimientos, si su raíz fuera la celebración de la aurora en lugar del luto y un eclipse de sol. Pero son dos muertes las que presiden sobre la percepción metafísica y cívica que tenemos de nosotros mismos: la de Sócrates y la de Jesús. Seguimos siendo, hoy en día, los hijos de esas muertes (1995: 65).

En este sentido, la poeta Teresa Calderón -quien sin lugar a dudas es la misma hablante del texto, pues éste también se enmarca en el ámbito del discurso autobiográfico o de las llamadas “escrituras del yo”- nos vuelve a situar (o resituarse) en la escena capital de la muerte de Cristo y esto sucede desde la primera voz que abre esta escena y el mismo recorrido que se propone la poeta: su propio “Vía Crucis”, donde ella, desde su “cuerpo poético”, se proyecta como la protagonista de este tránsito, haciendo bloque -o eslabón- con su amado Cristo, Jesús, pues la identificación de la hablante resulta ineludible. Y entonces aparece el hombre, sobre todo, en su condición radical de abandono del padre. He ahí, entonces, desde la primera cita: “Eli, Elí, lama Sabactani”, que la figura de Cristo es tal, en tanto se asume, desde esa primera estación, en su inmanente condición mortal.

Quien habla está condenada a la muerte y debe repetir la historia, paso a paso, hacia la redención misma del momento final, donde acaso la muerte se acaba. De esta constatación primera dan cuenta los primeros versos: *el eslabón se ha roto / en un punto impreciso / de la cadena evolutiva* (13). Algo irrumpió en la vida y en la cadena de los eslabones: es la muerte, en el origen mismo de la historia humana y, ciertamente, a partir del relato funeral que inaugura eso que llamamos Occidente, como bien lo explica Steiner. De ahí venían reptando *esos ojos vacíos / esos huesos / hasta el ruedo de la muerte* (13). Ante ello, ante tal constatación del origen mortuorio de nuestro inicio, la carne vuelve a enmudecer: *la carne enmudece / ante el insomnio / Todo el aparato fonatorio / es incapaz contra la muerte apresurada. / Faltaba un alma a ese soplo / que llamábamos lenguaje / Esto es solo el comienzo* (13-14). Como señala Steiner: “La muerte es el cese del discurso. [...] En el momento de la muerte se enfrentan la gramática y la anarquía del silencio, cerrando el círculo de la actividad signifiante del hombre” (66).

La hablante, sin duda, experimenta su propio “Vía Crucis”; va de estación en estación (son quince en total según la tradición judeocristiana), cargando la cruz, hacia el monte del Calvario. En el recorrido, ella asume la condena, acepta el peso de la cruz y la muerte que ronda su carne, del mismo modo que en aquel poema de Jorge Luis Borges, “Cristo en la Cruz” del libro *Los conjurados*, donde una mosca hambrienta acecha a la carne quieta; o bien, en ese impactante cuadro de Hans Holbein, “El Cristo muerto”, que sabemos, hiciera dudar de su fe al mismísimo príncipe Myshkin del *Idiota* de Dostoievski -como detalladamente lo expone Julia Kristeva en su transparente comentario del cuadro-. Pues bien, la consciencia de la muerte -o más enfáticamente, el terror de la muerte-, en este texto, es una consciencia corporal, sobre todo porque, a la inversa, la muerte resulta informe, incorpórea e invisible, como la misma peste que nos ronda: *A la muerte no la vemos. / Ronda que te ronda / huele y se aproxima. / Te pisa los talones / y ya no eres más / nunca más serás quien crees* (15). El intertexto con la *Danza de la muerte* medieval es ineludible, porque acaso el contexto del miedo, de la inseguridad y del apocalipsis es el mismo que entonces: *A veces despierto inmóvil / pero todo es mentira. / La muerte / sigue su ronda / guadaña al cinto / katana dispuesta al corte preciso / y huele que te huele* (15); como esa cruel oledora de los recién nacidos, en el poema “Canción de la muerte” de Gabriela Mistral.

Y sí, la poeta Teresa Calderón se conecta aquí con las más recóndita tradición mística y figurativa de la muerte en la lírica chilena del siglo XX: Gabriela Mistral, Vicente Huidobro, Humberto Díaz Casanueva, Stella Díaz Varín, Armando Uribe Arce, Alfonso Calderón -su padre!- y también Enrique Lihn, son algunos de los nombres, más evidentes, que participan en el diálogo inconcluso en torno al gran misterio de la muerte que actualiza la poeta con sus *Eslabones*. Así, por las estaciones del camino doloroso, la poeta cae tres veces, cae por miedo y dolor, mientras la canción de la muerte no cesa: *The Dead Don't Die*, de Sturgill Simpson, suena de fondo, mientras ella vuelve a caer: *De tumba en tumba / de tumbo en tumbo / pirámides y mausoleos* (17); nuestra historia es así una historia de muertes, de años de muertes, de siglos de muertes, frente a lo cual no queda más que el acto de la memoria, como una resistencia poética: *Ahora la memoria registra la fragancia / el fragor del exterminio / en estos días de tumba: / un impecable trailer de la muerte* (18). La consciencia de la proximidad de la muerte y de su inevitable advenimiento -“la lucidez polar de la muerte” de Altazor-, es exactamente lo mismo que la consciencia de la arbitrariedad del lenguaje y del vacío que se oculta en toda palabra que se instala en el misterio; lo sabe la hablante cuando fatigada se apoya en ese otro, Simón de Cirene, en la “Quinta estación” de su martirio. Pero ella, que es Cristo, sigue avanzando: “Si hay muerte no hay victoria”, señala; entonces solo queda desnudarse, entrar desnuda hacia el otro lado, despojada de sus vestimentas, reconociendo la inminente derrota final: *¿Qué hacer con este cuerpo ahora / derrotado como está / por la vida y por la muerte* (27). Así, como

el mismo Nazareno, ella es clavada en la cruz, para luego morir en la cruz, desde donde la descenden y sucede, entonces, el sueño (im)posible del encuentro con el padre, cuando la hablante le pregunta: “-Papá ¿es cierto todo esto?”; y, en forma de confesión, se revela ella misma en su frágil condición humana: *Ya casi no leo / esta muerte aleja mis deseos de novelas y poemas. / Me cuesta entrar en estos mundos / los libros ya no hablan como antes / no logro concentrarme / y temo* (31).

En síntesis, para hablar, Teresa Calderón se apoya en la verdad pavorosa de la tumba, donde se observa la figura Cristo -y de ella misma, insisto-, como carne y cuerpo que se pudre: *Teníamos / un / futuro / por / delante / Yo sólo veo huesos / y / carne / que / se pudre* (33). De este modo, paradójicamente, se conjura el terror y la muerte, a través del arte. Solo queda “Una Última Estación Imaginaria”, donde morir o poder morir es una condición “a cómo de lugar”. Casi al final de su “Vía Crucis” la poeta confiesa: *Si algo sé de muerte, lo sé de oídas, / es algo parecido a nacer al revés* (36). Se cierra el poema-eslabón, con la visión total del abandono, porque acaso sea esta la verdadera e irreductible condición humana: *Dios mío, qué solos se quedan los vivos* (36).

4. Escena II: “Epitafios”

Pero hay una manera de conjurar y resistir a la muerte, incluso desde el más allá. Apostemos por ello, con la poeta Teresa Calderón, pues a esto apuestan sus “Epitafios”. Se trata del humor, de la risa, de la profunda ironía ante la evidencia irrevocable de la muerte. Esta es, en suma, una forma de resistencia frente a la tragedia de la disolución de la persona; y, ciertamente, desde el pensamiento de Maurice Blanchot, una forma de establecer con la muerte relaciones de soberanía y de libertad (Blanchot, 2006). Vemos, en este gesto, muy próximo a los juegos antipoéticos de Nicanor Parra -y de las hipérboles e ironías del mismo Rabelais en el contexto de la cultura popular en la Edad Media (Bajtín)-, un giro hacia otra mirada de la muerte, ahora distendida, desacralizada y acaso vencida, a partir y a través de todas las formas del humor que auguran aquello que Georges Bataille llamaba “la risa de la desaparición”, que solo puede acontecer a partir del instante en que la muerte es. Pues bien, para escribir, literalmente, Teresa Calderón se apoya en una tumba (miren no más las tres fotografías que también forman parte del libro y esas cruces repetitivas que abren cada poema de la sección) de donde extrae estos elocuentes epitafios. Como señala Blanchot, a propósito de Kafka:

La literatura *empieza* por el *fin*. Lo único que permite comprenderla. Para hablar debemos ver la muerte, verla tras nosotros. Cuando hablamos, nos apoyamos en una tumba y ese vacío de la tumba es lo que hace la verdad del lenguaje, pero al mismo tiempo el vacío es realidad y la muerte se hace ser (2006: 65).

Hay, pues, voces que hablan *desde* la muerte. De esas voces se apodera o apropia la poeta Teresa Calderón en sus “Epitafios”. Concedamos en que ellos (y ellas) hablan a través de su voz; y que, al mismo tiempo, la poeta habla con ellos, haciendo bloque o eslabón, con sus voces que emergen otra vez a la superficie, donde el intercambio simbólico continúa infinitamente, proyectándose en un diálogo inconcluso, en el simposio de la vida humana donde el texto deviene uno a partir justamente de la variedad, la diferencia y la polifonía (Bajtín). Entonces, hablan aquí los muertos, para “burlar” a la muerte. La lista es amplia. Fitzgerald: “Estuve borracho muchos años, después me morí” (40). Bach: “Desde aquí no se me ocurre ninguna fuga”. (41). “Mel Blanc, actor que daba voz al personaje de *Porky*”: “Eso es todo amigos” (41). Rabelais: “Que baje el telón, la farsa terminó” (42). Miguel de Unamuno: *Solo le pido a Dios que tenga piedad / con el alma de este ateo* (45). Billy Wilder: “Soy escritor, pero nadie es perfecto” (45). Werner Heisenberg: “Yace aquí, en alguna parte” (46). Frank Sinatra: “Lo mejor aún está por llegar” (46). Orson Welles: *No es que yo fuera superior, / es que los demás eran inferiores* (47), entre otros.

Los epitafios abundan: hay tantos como muertos hay en la historia; pero una consideración crítica nos pone en estado de alerta. ¿Por qué la gran mayoría de los epitafios son de voces masculinas? Vuelvo al sugerente ensayo de Steiner, quien señala:

«las últimas palabras» de los hombres ilustres constituyen un género en sí mismas. Digo «hombres» porque, asombrosamente, no tenemos apenas ejemplos de últimas palabras pronunciadas por mujeres. ¿Son las mujeres más proclives al silencio en la hora de su muerte? ¿Nadie ha recogido sus últimas manifestaciones? Por contraste, las muestras masculinas son abundantes. Van de lo sublime y heroico a lo trivial, de la concisión estoica a la retórica florida. Tenemos buenas razones para suponer que tales pronunciamientos, quizá la gran mayoría, fueron preparados antes de la hora final, que fueron ensayados (66).

Y sí, quizás esta última conjetura del crítico nos empuje a mirar y escuchar esas “últimas palabras” con cierta sospecha, pues en lo respecta a las muertes de Sócrates y Jesús, es posible hablar de “puesta en escena”, “espectáculo” o “montaje”. En este sentido, cabe preguntarse: ¿nuestro entendimiento de la muerte, en el contexto occidental, surge de dos montajes, previamente ensayados? Dejo la pregunta en suspenso; pero sin duda, las escenas de estas muertes capitales transitan entre la inquietante ironía y la profunda tragedia. Sócrates: “Critón, le debemos un gallo a Esculapio. Paga mi deuda y no la olvides”. Jesús: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado”. Las sugerencias que plantea Steiner son abundantes; pero respondiendo a una de sus preguntas me detengo ante una evidencia: resulta obvio que la mujer Teresa Calderón no se calla y que en su voz hablan los muertos.

Pues bien, últimas palabras y epitafios. Con todo, a pesar de que la muerte es la parálisis del habla o el fin del discurso, los muertos siguen hablando a través y por medio de la poesía, al menos, en este libro. Empero, dos voces femeninas, entre tanto varón ilustre y conocido, hacen eslabón con la poeta. La actriz Bette Davis: “Lo hizo a la manera difícil”; y la cuentista Dorothy Parker: “Perdonen por mi polvo”.

Concluye esta sección, con tres citas especialmente significativas. La primera de ellas que corresponde a la reproducción facsimilar del último poema de Sergei Esenin, escrito con su sangre, y con el cual el poeta se despide literalmente del mundo. La segunda de ellas, que reproduce un fragmento del “Canto IV” de *Altazor*, donde asistimos, quizás muy discretamente, a la muerte de la poeta y, de paso, a la muerte del fundador de la vanguardia creacionista, todo ello en la forma de los citados epitafios: “Aquí yace Teresa esa es la tierra que araron sus ojos hoy ocupada por su cuerpo. [...] *Aquí yace Altazor azor fulminado por la altura. / Aquí yace Vicente antipoeta y mago*” (19).

Por último, se concluye sugerentemente esta serie de “últimas palabras”, con la cita textual de la carta de despedida de Vladimir Maiakovski, fechada un 12 de abril de 1930, dos días antes de su suicidio: Como se dice / *el <incidente> ha terminado / <la barca del amor / se estrelló contra la vida cotidiana> / Estoy a mano con la vida / Y es inútil recordar / dolores / desgracias / y ofensas recíprocas. / Sigán felices* (51-52).

5. Escena III: “Ritos”

La poesía es entonces palabra ritualizada, tal como lo expone Antonio López Eire en su artículo “Lenguaje, ritual y poesía”:

La poesía es lenguaje que tiene mucho que ver con el rito, es lenguaje que está embebido con el ritual y que ha tomado de él sus más notorias características. Es, por decirlo bien y pronto, lenguaje ritualizado. El lenguaje ritualizado no se dice, como el que usamos todos los días, sino se canta o se recita. El lenguaje de la poesía, lenguaje ritualizado, es el que sirve para realizar «actos de habla» rituales (López Eire, 2004: 63).

Y los “Ritos” de Teresa Calderón, que corresponden a la tercera sección o escena del libro, constituyen un claro ejemplo de lo planteado por López Eire. En efecto, los diversos poemas-eslabones que componen esta escena refieren, recorren y actualizan rituales mortuorios específicos, donde la presencia del cuerpo muerto resulta primordial. Hay rito, pues, cuando el cuerpo entra en la muerte y sucede la simbolización ritual de la misma persona y de su *paso* hacia el *otro mundo*, aun

cuando dicha expresión sea tan solo una posible metáfora; pero dicha simbolización parte, en primer lugar, con un trabajo -el trabajo de la muerte-, que demanda, reclama y pone en escena un cuerpo, es decir, un proceso concreto de corporeización final de quien ha entrado en el espacio de la muerte: *El cuerpo prepara su viaje / antes de entrar en la tierra final / cubierto con una vela / encendida en la tierra áspera / (Yo cavo, Tú cavas y cava también el gusano)* (55), como se vislumbra en el poema “Eslabones Judíos”, donde, de modo exacto, podemos revivir y recorrer el rito judaico de la muerte. Pero, ¿qué intenta la poeta con ello? Se trata, sin duda, de hacer eslabón con su origen y ascendencia judía, por parte de su padre, Alfonso Calderón, cuestión que ya viene sugerida, muy subrepticamente en aquel epígrafe del poeta judío-romano, Paul Celan, que sirve de entrada al poema-eslabón: *“Tú fuiste mi muerte. / Solo te tuve a ti / cuando todo se me iba”*. De esta sugerente relación, entre los diversos nombres que componen esta cadena histórica y autobiográfica, ya da cuenta Thomas Harris en el “Prólogo” del libro *Eslabones* (2020).

De este modo, todo nos va diciendo que la misión de la poeta, el ímpetu de su poesía, es establecer eslabones enérgicos e incorruptibles con nosotros, sus lectores, pero antes también con sus propios muertos, con su pasado y, de forma paradójica, con lo que será su propia despedida, para entrar con su propio cuerpo en la muerte, pero con la frente en alto, bailando si se puede, riendo, gozando y desnuda; porque de eso se trata vivir y escribir hasta el borde mismo del silencio y la desaparición; en suma, entrar en la muerte siendo dueño de uno mismo o dicho de otra manera: morir libre o morir contento, tal como expone Maurice Blanchot en su lectura de los *Diarios* de Kafka. Pero para ello hay que ver la muerte y experimentar, en carne propia, el trémulo instante del lenguaje, en su límite: *unas pocas palabras / esas con las que ahora escribimos / estos eslabones, estos epitafios entrelazados / con la muerte enamorada de la nada* (60).

Así, los ritos de la muerte son absolutamente necesarios, pues sin ellos la angustia sería imposible de soportar; como también los son los ritos del amor, de la memoria, del recuerdo, y del “eterno retorno” al origen, al tiempo mítico del origen. En este sentido podemos leer el poema-eslabón “Mis serena revisitada”, donde la hablante Teresa Calderón, vuelve a su ciudad natal, la levítica Serena, para indagar con manos, ojos y palabras en ese instante primero y recurrente en el cual se corporalizó o, mejor dicho, se hizo carne el misterio de su propia existencia: *Continúo caminando espacio tras espacio del museo: / y llego a las momias / Desde un tiempo sin tiempo / demasiado atrás de mi nacimiento / muy pero muy lejos de cuando mis padres / Alfonso y Lila tuvieron ese gesto extraño / de engendrarme, las miro, las observo. / ¿Qué me dicen con sus bocas en ese gesto de la Muerte?* (64). La historia de la vida como una historia de muerte, irrevocablemente. El paseo por la memoria poética como un recorrido por un museo de muerte:

Recorro las salas del Museo Antropológico en la calle Cordovez. [...] Sigo tras las vasijas, en busca de las momias. Esos cuerpos grises inmóviles en el momento de su muerte. Ya no les pregunto nada, porque sé que su silencio es eterno, el silencio de la muerte, el silencio de sus bocas mudas, ya que nadie podrá hablar por ellas. [...]

Y las momias permanecen en silencio. Un silencio que habla del tiempo. Un silencio que es tiempo. Un silencio que no me dice nada, sólo que fui feliz en la ciudad del castigo. Y que me expulsaron. Y ahora mi regreso no es un regreso, solo una visita a un museo arqueológico (66).

El silencio, lo sabemos, es la marca de la muerte en Occidente: callamos ante la muerte y entramos en el gran silencio cuando dejamos de ser; por ello, la resistencia poética, en este libro de Teresa Calderón, es la misma voz que deviene canto y el poema que se convierte en baile o danza impúdica, donde el cuerpo se despoja de todas sus vestiduras para entrar plena y desnuda en el momento final, en un desenlace que bien podría ocultar y revelar, al mismo tiempo, un éxtasis poético y erótico -pero también místico-, que, por su gesto transgresor, recuerda los poemas alucinados -marcados por los embates de Eros y Thanatos-, de Georges Bataille.

De este modo, los últimos poemas del libro *Eslabones* (2020) actualizan, desde diversas fuentes y tradiciones -como la misma *Danza de la muerte* o *Danza macabra*- el acto de morir en tanto baile o danza; pero lo interesante es que la poeta logra situarse ella misma, con su propio cuerpo de mujer, como la bailarina central de su danza de muerte y, en este sentido, se dice que hay en estos poemas corporeización, es decir y, sobre todo, devenir cuerpo de la hablante de estos poemas. Se habla, en definitiva, desde el cuerpo que es llamado a la danza mortal, como en aquellos primeros poemas de Óscar Hahn. Pero, ¿por qué bailar si hemos de morir? Nos cuenta Teresa Calderón, en "Beijin Striptease": "El baile conjura el miedo a la quietud o inmovilidad de la muerte [...] para que los dolientes desvíen su atención del cuerpo muerto y se concentren en celebrar la vida con el baile" (67)². Y luego, es la propia hablante la que baila, pero por amor al amor y a la vida, se entiende, en un poema que tiene, sobre todo, su primer destinatario, el amante que también fue y será, en esta ficción poética: *Bailo para vivir por ti / mi piel pálida no es la piel de la muerte / mi pálida tez es la vida / que oculta el tránsito a la descomposición. [...] para que mires hacia la vida vestida de la muere / y la*

2 El citado poema corresponde a una cita del sugerente ensayo de Alexander Mosquera: "El striptease en rituales funerarios chinos como máscara ante la muerte", publicado en *Sapientiae: Revista de Ciencias Sociales, Humanas e Engenharias*, vol. 1, núm. 2, pp. 206-231, 2016.

muerte desnudada de la vida [...] Ve mi cuerpo amor mío. / Ve mi obscenidad. / Ve mis piernas y entrepiernas. / Ve cómo la seda se escurre por la piel [...] No es otra cosa la muerte que un desnudo / que baila bajo la luna y el río. [...] Mírame así de desnuda querido / blanca como la luna que fue y será. [...] Y agoniza conmigo enmascarado en mi desnudez / y entre mis muslos sueña cuando fuimos amantes y felices (68-69).

Así la muerte, en los poemas finales de este libro, consiste en desnudarse y danzar sin pudor hasta el paroxismo de la última noche de fiesta y erotismo. Lo declara la hablante de modo enfático, antes de definir el ritmo, ahora lento o pausado, que encierra su invitación y su danza: *mi cuerpo transita hacia el total desnudo / pero minuto a minuto segundo a segundo / el tiempo justo del desnudo absoluto no es fácil / no será fácil amor verme tan desnuda / ni mis pechos ni mis nalgas ni mi vientre / ten paciencia porque habrá toda un eternidad / antes que veas mi cuerpo así tan sin ropa (70-71).*

Se muere, finalmente, danzando y diciendo algo, con un gesto claro: una escandalosa revelación -la verdad de la muerte en el límite de la experiencia erótica-, o un misterio que se oculta en esa “gruta del tigre blanco”. Se cierra el texto, se acaba la danza y se baja el telón de la obra con estos versos confesionales, íntimos y, en extremo, corporales: *No me importa / mi cuerpo me dice danzad desnuda / ESE SERÁ MI BAILE FINAL / muslos desparramados y la gruta del tigre blanco / abierta y roja y húmeda solo para ti (76).*

6. Telón, a modo de epílogo

Vladimir Jankélévitch, en su profundo y hermoso libro *La muerte*, nos induce a pensar en las diversas contradicciones, paradojas y aporías con las cuales filosóficamente se ha pensado la muerte en Occidente. Pero lo que se evidencia, entre otras muchas cosas, desde el libro de Teresa Calderón, es aquello señalado también por el filósofo, esto es, esta doble condición de la muerte cuando irrumpe en el curso de la vida humana, a saber:

por una parte es un misterio de dimensiones metaempíricas, es decir, infinitas, o mejor aún sin dimensiones de ninguna clase, y por otra es un acontecimiento familiar, un hecho de la empiria que tiene lugar en ocasiones ante nuestros ojos [...] Pero al mismo tiempo este suceso no se parece a ningún otro suceso de la empiria: este suceso es desmesurado e inconmensurable en relación con los demás fenómenos naturales. (18-19)

Es lícito decir, pues, que la evidencia de la tragedia es, con propiedad, el acto en sí de protesta en contra de la banalización del fenómeno, pues la “mismidad” de la persona que muere -cada una(o) de las y los que han muerto- es irremplazable y nada podrá compensar su desaparición. Pero tal vez sí, el arte, como lo pensara Rene Char o la utopía que desde ahí se proyecta; pero también Franz Kafka, quien paradójicamente, según Blanchot, escribía para poder morir contento y, sobre todo, libre, siendo dueño de uno mismo. He aquí una última revelación, que bien podría considerarse como el secreto juego -o el misterio entre dicho- del libro *Eslabones* (2020) de Teresa Calderón.

Unos y otros (*unas y otras*) quieren que la muerte sea posible, éste para aprehenderla, aquellos para mantenerla a distancia. Las diferencias son insignificantes, se inscriben en un mismo horizonte que consiste en establecer con la muerte una relación de libertad (Blanchot, 2006: 181).

Para terminar, habla Teresa Calderón:

*El Estado me dijo que no podía bailarte así mi amor
pero mi cuerpo me hace hacer cosas que el Estado prohíbe
así aunque me desenmascaro ante la muerte prohibida yo te danzo
me desnudo hoja a hoja ante ti para que me mires
cuando baje ante el pelotón de fusileros
primero danzo ante todos y me descalzo* (75).

Bibliografía

- Blanchot, M. (2006). *De Kafka a Kafka*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Calderón, T. (2020). *Eslabones (2020)*. Santiago: Puerto de Escape.
- Jankélévitch, V. (2009). *La muerte*. Valencia: Pre-Textos.
- López Eire, Antonio. (2004). "Lenguaje, ritual y poesía". *Logo: Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*. Año III, N° 7, diciembre, pp. 63-86. Salamanca: Asociación Española de Estudios sobre Lengua, Pensamiento y Cultura Clásica.
- Sontag, S. (2012) *Contra la interpretación y otros ensayos*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Steiner, G. (1995) "El escándalo de la revelación." *Confines*, año 1, número 1. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

**“Y MI ALMA ES UNA MUJER EN TU
PRESENCIA...”.**
**RAINER MARIA RILKE: *El LIBRO DE
HORAS II***

*María Eugenia Góngora**

* Académica de número de la Academia Chilena de la Lengua.

Introducción

Esta nota sobre un poema de Rainer Maria Rilke (nacido en Praga en el año 1875 y muerto en Suiza en 1926) es una lectura libre de algunos versos que forman parte de su poemario *Das Stundenbuch / El Libro de Horas II* (Rilke, 2014), el que reúne textos compuestos a partir de 1899 y en los primeros años del siglo XX, y que fueron finalmente publicados en 1905 por la entonces recién creada Editorial Insel, de Leipzig.

El título original de esta obra era *Oraciones* y, al cambiar su nombre, Rilke la asoció a los devocionarios medievales, los así llamados ‘Libros de Horas’, compuestos para lectores individuales de acuerdo a sus prácticas de devoción personal, en el marco de los grandes ciclos litúrgicos.

Este *Libro de Horas* está dividido en tres grandes grupos de poemas titulados “El libro de la Vida Monástica” (de 1899); el “Libro de la Peregrinación” (de 1901); y el tercero lleva el título de “Libro de la Pobreza y de la Muerte”, de 1903. En su introducción a la edición bilingüe que hemos utilizado, Federico Bermúdez-Cañete afirma que la obra de Rilke, en general, ha dado lugar a muy diversas interpretaciones: “además de la expresión amorosa sublimada, se han visto en él una manifestación del pensamiento existencialista, una exaltación del proceso de creación estética y una muestra de religiosidad” (Rilke 13). Afirma a continuación el editor que, en el caso específico del *Libro de Horas*, cuyo personaje central es un *Orante* “y su búsqueda del objeto de adoración”, poco hay que exprese la creencia en un Dios trascendente. A su parecer,

la tradición panteísta germánica, desarrollada en el romanticismo y evolucionada en el simbolismo a través de corrientes gnósticas y ocultistas, unida a la absolutización del arte, proporciona el sustrato para la inspiración lírica de Rilke. (Rilke 13).

No podría contradecir esta síntesis de un conocedor de la poesía de Rilke, pero sí me gustaría ampliar su definición de “religiosidad”, puesto que es evidente que ésta no puede quedar determinada únicamente dentro de los márgenes del cristianismo; menos aún en el caso de Rilke, quién, como sabemos, se sintió ajeno a las prácticas recibidas en su entorno familiar y se interesó, por otra parte, en experiencias religiosas más lejanas, al menos en apariencia, como la del Islam. Un ejemplo muy concreto en este último sentido lo encontramos en la figura de los ángeles de sus *Elegías de Duino* (publicadas en 1922); sabemos que Rilke leyó el Corán y, en una carta del año 1926 a su traductor de las *Elegías* al polaco,

hizo mención expresa de esta cercanía¹. Si nos preguntamos por la religiosidad presente en ese libro de poemas, es necesario también tener en cuenta, en este contexto, que los ángeles de Rilke no son los ángeles de la tradición cristiana; ellos parecen estar claramente más cerca de las figuras angélicas que encontramos en el Islam, tanto en la tradición de los *hadith*, o dichos atribuidos al Profeta, como en numerosas Suras del *Corán*².

La diversidad de interpretaciones y de énfasis que se ha manifestado en la lectura crítica de la poesía de Rilke -tanto de sus obras más conocidas como son los *Sonetos a Orfeo* y las *Elegías de Duino* (ambos completados en 1922), así como los poemarios anteriores y el *Libro de las Horas* (1905), el *Libro de las Imágenes* (1902 y 1906), y de sus *Cuadernos de Malte Laurids Brigge* (de 1910)- nos permite justamente una cierta libertad que quisiera aprovechar en esta lectura.

***El Libro de Horas* (1899, 1901, 1903)**

Es posible identificar una figura central en los textos de este poemario, y esa figura es -como ya hemos mencionado- la del *Orante*; figura que, a mi modo de ver, no desaparece del todo ni se desdibuja, ni siquiera en las escenas más descriptivas y ricas en imágenes que encontramos en la tercera parte del libro, lejos ya de las primeras 'Escenas de la Vida Monástica', en la cual encontramos ese poema en el que ese *Orante* afirma que ha estado rondando en torno a Dios: *...Giro en torno de Dios, la torre antiquísima/ durante miles de años voy girando./ Todavía no sé: ¿soy halcón, soy tormenta, / o bien soy un gran cantar?* (Rilke 23).

Y si bien, como afirma Federico Bermúdez-Cañete, no hay muchas alusiones a la Biblia en esta obra, el poema que quiero presentar está justamente basado en el

- 1 Para la relación de Rilke con el Islam, y la caracterización de los ángeles en las *Elegías*, ver el importante estudio de Campbell, Karen T., "Rilke's Duino Angels and the Angels of Islam", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, N.º 23, Literature and the Sacred (2003), pp. 191-211 (especialmente p. 192 y p. 203, n. 4). En este mismo sentido se pueden leer los poemas de la llamada 'Trilogía Española' y titulados inicialmente "An der Engel" ("Para el Ángel"). Ver para este poemario y la importancia de los ángeles, la notable introducción de Clara Janés a la edición de *Poemas a la Noche*, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2009.
- 2 Ver a este respecto el registro de las numerosas menciones de los ángeles en la edición de Vernet, J., *El Corán*, 2001, p. 490.

brevísimo *Libro de Ruth*, en el que se relata la historia de Ruth la Moabita³, quien engendrará un hijo de Booz y llegará a ser la abuela del futuro rey David, a cuya casa, como se dice en las genealogías de Cristo en los evangelios⁴, perteneció Jesús de Nazareth, hijo de María.

El texto del poema es el siguiente:

*Y mi alma es una mujer en tu presencia. /Es como Ruth, la nuera de Noemí. /
Anda durante el día por las gavillas /Cual criada, en servicio muy profundo. /
Pero al atardecer se adentra en el torrente /Y se baña y se pone un buen vestido
/Y viene a ti, cuando reposa todo, /viene para taparse al lado de tus pies.*

*Y si hacia medianoche le preguntas, responde /con sencillez profunda: soy Ruth,
tu servidora. /Abre las alas sobre tu doncella. /Tú eres el heredero..*

*Y mi alma duerme entonces hasta el amanecer, /junto a tus pies, caliente de tu
sangre. /Y es ante ti mujer. Y es como Ruth (Rilke 123)⁵.*

La lectura de este poema nos permite reconocer un desplazamiento del género del *Orante*; o más bien dicho, su transformación. El *Orante* -parece decir Rilke- es siempre una mujer frente a Dios. Y es como Ruth, la sierva de Booz, quien, después de un día de trabajo, se adorna y va en la noche a tenderse a sus pies y lo espera todo de su señor. Solo que Booz no está nombrado y sí, en cambio, un Señor a quién se denomina “el heredero”, uno de los nombres de Dios en la poesía de Rilke.

Siguiendo en lo fundamental la historia del *Libro de Ruth* en el Antiguo Testamento, encontramos en el poema la voz de esta alma que afirma ser “una mujer”

3 El *Libro de Ruth*, uno de los textos que se leen durante la fiesta de *Shavuot* o de la cosecha de las gavillas, fue probablemente compuesto entre los siglos VI y IV A.C. Así como sucede en los libros del *Cantar de los Cantares* y en el *Libro de Esther*, en *Ruth* no hay una mención explícita de Dios.

4 Las genealogías de Jesús, ‘Hijo de David’, se pueden leer en los evangelios de Mateo (1, 2-16) y de Lucas (3, 23-38).

5 En la versión original alemana del *Stundenbuch II*, leemos *Und meine Seele ist ein Weib vor dir/ Und ist wie der Naëmi Schnur, wie Ruth./ Sie geht bei Tag um deiner Garben Hauf/ wie eine Magd, die tiefe Dienste tut./Aber am Abend steigt sie in die Flut/ und badet sich und kleidet sich sehr gut/ und kommt zu dir, wenn alles um dich ruht./und kommt und deckt zu deinen Füßen auf.// Und fragst du sie um Mitternacht, sie sagt mit tiefer Einfalt: ich bin Ruth, die Magd./ Spann deine Flügel über deine Magd./ Du bist der Erbe...// Und meine Seele schläft dann bis es tagt/ bei deinen Füßen, warm von deinen Blut./ Und ist ein Weib vor dir. Und ist wie Ruth (Rilke 122).*

en la presencia de ese Tú innombrado; ella hace “el servicio más profundo”, el de trabajar en los campos de su señor; y en la noche se baña y se viste y se acoge a su poder y a su protección: se cubre con su manto. Y cuando a medianoche el Señor le pregunta quién es, ella, el alma que es también Ruth, dice su nombre y le pide que extienda sobre ella sus alas⁶.

En la última estrofa de nuestro poema, que se inicia con el verso *Y mi alma duerme entonces hasta el amanecer...*, se completa a mi parecer el sentido nupcial de la escena, con los dos últimos versos: *Y mi alma duerme... junto a tus pies, caliente de tu sangre. Y es ante ti mujer. Y es como Ruth*⁷. Se confirma, así, la afirmación inicial: el alma del *Orante* es mujer, y es como Ruth, la Moabita, la extranjera, la que se entrega a Booz y se pone bajo su protección.

La afirmación implícita de que (toda) alma es mujer frente a Dios, que a primera vista podría parecer infundada o arbitraria, se sostiene sin embargo en una prolongada tradición exegética sobre la relación entre el Esposo y la Esposa que se halla en otro libro del Antiguo Testamento, el *Cantar de los Cantares*, y proviene de las lecturas de los rabinos judíos⁸, así como de las realizadas por los exégetas cristianos, ya desde los primeros siglos de la era cristiana. Conocemos diversas interpretaciones de estos cantos nupciales que se inician con la voz de la Esposa, quien exclama deseante, diciendo *Que me bese con los besos de su boca* (Ct. 1: 2), y describen los encuentros de los amantes, su separación en la noche⁹ y su reunión

- 6 Como lo plantea Rachel Aldelman en un estudio sobre la historia de Ruth la extranjera, la Moabita, ésta es, sin duda, una historia de seducción iniciada para lograr un final superior. La historia culmina en el matrimonio con Booz y en la acogida de Ruth por el pueblo de Israel, bajo la protección de su marido y bajo las alas del Dios de Israel, en palabras del mismo Booz (*Ruth* 2:12). Y el destino de Ruth culminará al dar a luz un hijo que será el padre del rey David, por lo cual será nombrada asimismo como una antepasada de Jesús de Nazareth, de la Casa de David según las genealogías evangélicas (Mt. 1, 2-16 y Lc. 3, 23-38).
- 7 Para Adelman, en su ya mencionado estudio, la descripción de Ruth tendida bajo los pies de Booz y protegida bajo su manto, tienen un sentido sexual implícito. En el poema de Rilke, *Y mi alma duerme... junto a tus pies, caliente de tu sangre. Y es ante ti mujer*, el sentido esponsal de la escena y la relación entre el alma y el Heredero son, en mi lectura, inequívocas en cuanto a su sentido.
- 8 Como decía el gran rabino Akiba (ca. 50- ca. 135 DC): “Ningún día es tan santo como el día en el que el *Cantar de los Cantares* fue dado por Dios a Israel, porque todas las escrituras son santas, pero el *Cantar de los Cantares* es el Santo de los Santos” (En la versión de la *Misná* [Yayadim] de Del Valle 2011: 1071, se mencionan los libros santos, como *hagiógrafos* o *Ketubim*). Es importante recordar también que el *Cantar de los Cantares* es siempre leído durante la liturgia del Sabbath, como evidencia de su relevancia y vigencia en el culto.
- 9 Para las citas del *Cantar*, he seguido los textos de la *Biblia de Jerusalén* (1975) y de *Reina Valera* (1960), Ct. 3:1, *Por las noches busqué en mi lecho al que ama mi alma; busquéle, y no lo hallé.*

en los huertos y en los viñedos, cantos que culminan con una suerte de himno al amor que *es más fuerte que la muerte*¹⁰.

Podemos resumir esas interpretaciones que se inician en el judaísmo, con la identificación del Esposo como Yahweh Dios, y de la Esposa como el pueblo de Israel. En la exégesis cristiana, el Esposo será Cristo y la Esposa, su Iglesia. Pero también, ya en la Edad Media, la Esposa puede ser María, madre y esposa a la vez, o bien, el alma individual que, en un proceso de unificación amorosa, se convierte en la Esposa de Cristo. En síntesis, podríamos decir que todas estas interpretaciones apuntan a afirmar que la relación de los Esposos del *Cantar de los Cantares* es entendida como un “signo” de la relación entre Dios y su pueblo, y entre Dios y el alma¹¹. En este mismo sentido, y dado que la voz inicial en el texto del *Cantar* es femenina, serán los propios exégetas los que irán llevando a sus auditores y lectores a una progresiva identificación con la Esposa¹²; creo que, de hecho, es posible hablar de una ‘feminización’ de la voz mística: frente al otro, frente al Esposo, el Yo se expresa y se representa a si mismo como mujer¹³.

Conclusiones

El poema de Rilke puede ser leído en esta última clave, la de la Esposa del *Cantar* como Alma que se acerca al amor de Dios y que se pone bajo su protección, tal como Ruth se puso bajo el manto y bajo las alas de Booz y engendró con él un hijo, aquél que sería el padre del rey David.

10 Ct. 8:6, *Ponme como un sello sobre tu corazón, como una marca sobre tu brazo;*

Porque fuerte es como la muerte el amor;

Duros como el Seol los celos;

Sus brasas, brasas de fuego, fuerte llama.

8:7, *Las muchas aguas no podrán apagar el amor;*

Ni lo ahogarán los ríos.

11 Sobre el desarrollo de esta tradición exegética durante la Edad Media cristiana, remito a mi artículo “*El Cantar de los Cantares* y la escritura medieval: Richard Rolle de Hampole (1300-1349)”, en *Revista Chilena de Literatura*, Abril 2019, N° 99, pp. 61-76.

12 En su *Lectio Divina*, Robertson destaca la importancia que le otorga San Bernardo a la voz de la Esposa, a su audacia al exclamar, sin circunloquios, ¡Que me bese con los besos de su boca! (Ct. 1: 1) Robertson, Duncan, *Lectio Divina. The Medieval Experience of Reading*, Colledgeville, Min: Cistercian Publications Series 238, 2011, p. 193.

13 Para la identificación con la Esposa frente al Amado divino en el Islam, ver Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman. The Feminine in Islam*, New York & London: Continuum 2003. (1995).

Esta lectura de la relación sponsal del alma con Dios en clave mística, puede ser reforzada si leemos este poema junto al breve texto inmediatamente anterior, tal como fue publicado por Rilke en su *Libro de Horas*. Este es el poema:

Apágame los ojos: Puedo verte; /ciérrame los oídos: puedo oírte; / y aún sin pies
puedo andar en busca tuya, / sin boca, puedo conjurarte. /Ampútame los brazos,
y te agarro, /como con una mano, con el corazón mío; /detén mi corazón, y latirá
el cerebro; /y si arrojas el fuego en mi cerebro, / te llevaré sobre mi sangre¹⁴.

Este notable poema de amor, que precede, como decíamos, al poema que se inicia con el verso *Y mi alma es una mujer en tu presencia...*, fue dedicado en primera instancia por Rilke a su amante Lou Andreas-Salomé (1865-1937), escritora y psicoanalista, una mujer muy cultivada y varios años mayor que él, que también se relacionó con Nietzsche y con Freud, entre otros intelectuales y artistas. Rilke la conoció en 1897, siendo él un joven de 22 años y sostuvo con ella durante algunos años una relación muy significativa, definitiva para su experiencia vital y su poesía.

Es, sin duda, un poema de entrega total que se puede leer en clave amorosa, y también, como parece haberlo querido Rilke al publicarla en este *Libro de las Horas*, en clave mística. Este poema requiere por cierto de una interpretación compleja, y no es el objeto principal de este estudio. Pero creo que podemos aventurarnos a asociar la violencia operada por la mujer amada (y por un dios) sobre el amante, que está dispuesto a acoger y superar la destrucción de su cuerpo como parte del inevitable proceso de 'vaciamiento' que parece ser necesario para lograr la unión amorosa, tanto en el plano del amor humano como en el del amor místico.

Creo que no es aventurado decir, entonces, que el tránsito de este poema, desde la dedicatoria a una mujer amada, hasta la publicación en un *Libro de Horas* en la cual la figura del *Orante* está presente y se dirige una y otra vez a un dios, enriquece nuestra comprensión, tanto de la experiencia mística como de la experiencia amorosa. Y creo por lo mismo que es importante relacionar en nuestra lectura estos dos poemas que aparecen contiguos en el *Libro de Horas*. Y por eso, pienso también que, a diferencia de la traducción de Bermúdez-Cañete -que la deja de lado- es importante mantener la cópula "Y" en el primer verso del poema de Ruth: "Y mi alma es una mujer en tu presencia". Son dos textos que, en mi lec-

14 *El libro de Horas*, II, 7. La versión original alemana es *Lösch mir die Augen aus: ich kann dich sehen./ wirf mir die Ohren zu: ich kann dich hören./ und ohne Füße kann ich zu dir gehn./ und ohne Mund noch kann ich dich beschwören./ Bricht mir die Arme ab, ich fasse dich/ mit meinem Herzen wie mit einer Hand./ halt mir das Herz zu, und mein Hirn wird schlagen./ und wirfst du in mein Hirn den Brand./ so werd ich dich auf meinem Blute tragen* (Rilke 120-122).

tura, están unidos por la misma clave amorosa; y por esa razón, es posible leerlos en un solo aliento:

Apágame los ojos: Puedo verte; /ciérrame los oídos: puedo oírte; /y aún sin pies puedo andar en busca tuya, /sin boca, puedo conjurarte. /Ampútame los brazos, y te agarro, /como con una mano, con el corazón mío; /detén mi corazón, y latirá el cerebro; /y si arrojas el fuego en mi cerebro, /te llevaré sobre mi sangre (Rilke 121).

Y mi alma es una mujer en tu presencia. /Es como Ruth, la nuera de Noemí. /Anda durante el día por las gavillas /Cual criada, en servicio muy profundo. /Pero al atardecer se adentra en el torrente /Y se baña y se pone un buen vestido /Y viene a ti, cuando reposa todo, /viene para taparse al lado de tus pies.

Y si hacia media noche le preguntas, responde /con sencillez profunda: soy Ruth, tu servidora. /Abre las alas sobre tu doncella. /Tú eres el heredero..

Y mi alma duerme entonces hasta el amanecer, /junto a tus pies, caliente de tu sangre. /Y es ante ti mujer. Y es como Ruth (Rilke 120).

Bibliografía

- Adelman, Rachel, "Seduction and Recognition in the Story of Judah and Tamar and the Book of Ruth". Author(s): Rachel Adelman Source: *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, N°. 23, The Jewish Woman and Her Body / Indiana University Press, (Spring–Fall 2012), pp. 87-109.
- Campbell, Karen T, "Rilke's Duino Angels and the Angels of Islam", in *Alif: Journal of Comparative Poetics*, N°. 23 Literature and the Sacred (2003), pp. 191-211.
- El Corán*, Prólogo y traducción de Juan Vernet, Barcelona: Editorial Optima, 2001.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 1975.
- Biblia* Reina Valera, Sociedades Bíblicas Unidas, 1960.
- Rilke Rainer Maria, *El Libro de Horas (Das Stunden-Buch)*, traducción y prólogo de Federico Bermúdez-Cañete, edición bilingüe, Madrid: Ediciones Hiperión, 2014 (2005).
- Robertson, Duncan, *Lectio Divina. The Medieval Experience of Reading*, Collegeville, Min: Cistercian Publications Series 238, 2011.

ENTRE EL MOSTO Y EL VINO: LA EXPERIENCIA DE LA MATERNIDAD EN *LAGAR*

*Rafaela Gómez**

* Licenciada en Letras Hispánicas, mención Lingüística y Literatura, de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Estudiante de Magíster en Literatura, Pontificia Universidad Católica de Chile.

I. Introducción

Sabemos que la imagen de la madre recorre cada uno de los poemarios de Mistral de manera significativa y diversa. Respecto a la bibliografía crítica existente, apreciamos el arduo trabajo de la noción de la madre y el vínculo que mantiene con los datos biográficos de la poeta. No se puede negar y resultaría, a mi parecer, bastante desfavorable estudiar la maternidad en la poética de la autora sin considerar la polémica imagen que el territorio nacional perpetuó como el referente maternal por excelencia. No cabe duda que Mistral y su poesía se apreciaron como cuerpos indivisibles: poeta y poética. Si a Mistral se la posicionó como madre nacional, por consecuencia su poética se leyó bajo esa clave de lectura, aun cuando Mistral no habitó Chile en los años ya consolidados de su carrera, tanto poética como política. Los estudios más actuales de Raquel Olea, Soledad Falabella y Susana Munnich, se han encargado de reposicionar la poética de la autora y desmitificar estereotipos que se crearon en torno a su imagen, estereotipos que afectaron rotundamente en la forma en que se leyó su obra. Sobre todo, en cuanto a la resignificación del espacio materno y la interpelación a ciertas convenciones hegemónicas. Como afirma Fiol-Matta en “Raras por mandato: la maestra, lo queer y el estado en Gabriela Mistral”:

Ciertamente, Mistral utilizó el discurso pre-existente del maternalismo a lo largo de su carrera, muchas veces como estrategia... Más allá de cualquier preocupación personal que Mistral pudiera sentir en torno a las madres, ella se convirtió en un ideal identificador en tanto figura e imagen, y es en este sentido que Mistral, el personaje histórico, consolidó un proceso bastante complicado¹.

Tal complejidad asienta sus bases en la ambivalencia y la tensión entre la maternidad aparentemente deseada y un discurso unívoco de la maternidad, el que por medio de la imagen mitificada de la madre, limita a la mujer hasta reducirla únicamente como sujeto materno². Para Susana Munnich, “madre” en la poética de Mistral sería tanto el origen de la vocación como “el impedimento mayor que enfrenta la mujer que quiere dedicar su vida a la poesía”³. De cierta manera, la maternidad en Mistral no funciona como un proceso lineal, sino como un proceso conflictuado, en el que la exaltación y el rechazo a lo materno se articulan de manera entrecruzada y contradictoria. Dicho rechazo, Jorge Guzmán menciona

1 Licia Fiol-Matta, “Raras por mandato: la maestra, lo queer y el estado en Gabriela Mistral”, *Debate Feminista* 29, 2004, p. 138.

2 Simone De Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Debolsillo, 2012, p. 464.

3 Susana Munnich, “Gabriela Mistral y la importancia de los textos literarios para una reflexión filosófica”, *Anales de literatura chilena* 13, 2010, p. 120.

que en *Desolación* (1922) se configura por medio del imaginario latinoamericano de la Virgen María, para reposicionarse como la Virgen que se niega a concebir: *bendito mi vientre en que mi raza muere*⁴ (Mistral), la que, a través del sacrificio, se sitúa en un sitio sacro y trascendental que la retorna a la tierra⁵. Asimismo, Raquel Olea comenta que “madre”, en la poética mistraliana, no es solo aceptación -como rescata Grínor Rojo, al mencionar que para la poeta la maternidad es la santidad de la vida⁶-, sino que es crisis y una constante resistencia ante aquello que anhela y despoja a su vez⁷.

De tal forma, Olea insiste en que Mistral “excede el discurso cultural sublimado de la maternidad y lo sitúa en el cuerpo”⁸, algo apreciado de manera íntegra -a mi parecer- en la estrategia discursiva de *Ternura* (1925). Tal estrategia, resulta interesante de interpretar de acuerdo a lo trabajado por Lorena Saletti-Cuestras, quien, al rescatar los planteamientos de Simone De Beauvoir, concluye que existe una reinterpretación del cuerpo materno:

indicando que no es un cuerpo biológico, más bien se trata de un cuerpo cuyo significado biológico se produce culturalmente al inscribirlos en los discursos de la maternidad, que postulan a la madre como sujeto, para negar de esta forma, a las mujeres (...) el deseo femenino no es maternal ni anti-maternal, sino que es ambivalente, contradictorio, siendo la ambigüedad la característica de la maternidad⁹.

De esta manera, la madre se dirige al niño y toma los espacios que la rodean para construir su discurso propio, el que comentará tanto sus miedos como deseos sin ninguna censura, aun cuando, en palabras de Susana Munnich, “si una madre no poética exteriorizara este impulso suyo, sería muy mal juzgada”¹⁰. Además, Jaime Concha, en *Gabriela Mistral*, agrega un aspecto de suma relevancia de *Ternura*: el acto de mecer no alude a lo familiar ni maternal, sino más bien Mistral “sigue un riguroso código de eufemismos, eludiendo tocar las bases fisiológicas de la gesta-

4 Gabriela Mistral, *Desolación*, Santiago, Universidad de Chile, 2003, p. 49.

5 Sonia Montecino, *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Santiago, Catalonia, 2010, pp. 59-61.

6 Grínor Rojo, “Prólogo”, *Antología esencial*, Madrid, Biblioteca nueva, 2010, p. 18.

7 Raquel Olea, *Como traje de fiesta: loca razón en la poesía de Gabriela Mistral*, Santiago, Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2009, p. 70.

8 Raquel Olea, *Como traje de fiesta: loca razón en la poesía de Gabriela Mistral*, Santiago, Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2009, p. 71.

9 Lorena Saletti-Cuestras, “Propuestas teóricas feministas en la relación al concepto de maternidad”, España, *Propuestas teóricas feministas*, p. 172.

10 *Ibidem.*, p. 123.

ción. El niño “cae’ del cielo, el nacimiento es un ‘hallazgo’”¹¹. La madre que estaría presente, entonces, conduciría a una madre que da a luz a través de su discurso, a través de la palabra dirigida al niño y su experiencia con él. Dicho esto, no es menor que la madre de *Ternura* busque aquella independización respecto al rol convencional que la sociedad le ha otorgado al término *madre* y su vínculo estricto con la fisiología femenina. De esta forma, la madre de *Ternura* canta y se aleja de los órdenes convencionales, y mece a su niño junto a su “soliloquio, un monólogo lírico de la mujer en medio de la majestad de la noche, todo ello en un mundo uniforme y excluyentemente femenino”¹², resignificado y contestatario, que abarca temas como la soledad y la muerte. Muy por el contrario a lo que podría suceder en *Tala*, específicamente con la sección “Muerte de mi madre”, donde la imagen consolidada remite a la de una madre ausente. Hernández de Trelles menciona que dicha ausencia, provoca una crisis espiritual en la poeta “originada en su propia interioridad (aunque contribuya a ella otra muerte, la de la madre)”¹³.

Como se puede inferir, la maternidad presentada en los poemarios *Desolación* (1922), *Ternura* (1925) y *Tala* (1938), dicta de ciertas diferencias respecto a la maternidad de *Lagar* (1954), y es justamente lo que le torna atractivo. En él, la experiencia de la maternidad -a propósito del título del poemario- se articula en diálogo con la imagen de la tinaja con uvas, la que devela como base el complejo proceso de pisar la uva, obtener el mosto y alcanzar el vino; líquido, por lo demás, hermano semántico de la sangre y antítesis de la leche. Por consiguiente, si las nociones teóricas de *Lagar* corresponden a la idea de un poemario donde se dejan ciertos sentires y se purifican en una labor engorrosa (el lagar), cabe preguntarnos, entonces, ¿qué es específicamente aquello que se deja machacar en *Lagar*, y para qué?, ¿cómo se construye esta experiencia materna ante el duelo por el hijo y la pérdida de la palabra?

De este modo, resulta interesante como en este cuarto poemario de la poeta se gesta una determinada experiencia materna, la misma que permite reconstruir e interpelar al discurso hegemónico de la maternidad. Por esta razón, el propósito del presente trabajo es reconstruir la experiencia materna de *Lagar* (1954), en torno a dos motivos principales: el lagar y la palabra, motivos que desestabilizan la maternidad institucional¹⁴ (Rich), que la madre de *Lagar* rechaza persistentemente.

11 Jaime Concha, *Gabriela Mistral*, Madrid, Ediciones Júcar, 1987, p. 92.

12 *Ibidem*.

13 Carmen Hernández De Trelles, “Del mito al misticismo: el símbolo religioso judeocristiano en la poesía de Gabriela Mistral”, *La Torre*, 1991, p. 163.

14 Adrienne Rich, *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, España, *Traficante de sueños: Mapas*, 2019, pp. 15-362.

II. Etimología esencial para el lagar de la madre

Todavía resulta difícil acercarse a la gente a los textos mistralianos sin aquel estereotipo enraizado en Chile como la “gran madre” o la poeta que solo escribió canciones infantiles. Si el país posicionó a Mistral como “madre”, lo hizo bajo el significado más convencional, social o moral de la palabra, es decir, como la mujer que se preocupa por sus hijos y busca la entrega de buenos valores, todo a beneficio de la misma representación que, en palabras de Fiol-Matta, el país buscaba adjudicarse como “modelo de moralidad y virtud”¹⁵. Sin embargo, a favor de la célebre cita de Adrienne Rich, no se puede negar que “sabemos mucho más acerca del aire que respiramos o de los mares que atravesamos, que acerca de la naturaleza y el significado de la maternidad”¹⁶. Por esta razón, y en lo que concierne a *Lagar* (1954), es necesario esclarecer las sugerentes acepciones etimológicas de “madre”, fundamentales para (re)construir la maternidad que el poemario visualiza.

Actualmente la *Real Academia de la Lengua Española* nos entrega la primera definición de madre, correspondiente a: “mujer que ha concebido o ha parido a uno o más hijos”¹⁷, limitando la figura de la madre a su condición fisiológica; quien da a luz un hijo/a. Ya Saletti-Cueñas y De Beauvoir criticaban dicha limitación biológica para explicar la responsabilidad que carga el discurso patriarcal de reducir a la mujer únicamente como reproductora. Sin embargo, es interesante como esta primera definición contrasta con las otras tantas acepciones que forman también parte de una línea discursiva fundamental, cual es el lagar y su lectura con la experiencia materna.

Ahora bien, de las diecisiete acepciones para “madre” que entrega la RAE, solo será pertinente describir dos de mayor relevancia. La primera de ellas y fundamental, corresponde a la acepción número catorce: “heces del mosto, vino o vinagre, que se sientan en el fondo de la cuba, tinaja, etc”¹⁸, y la segunda, la acepción número trece: “alcantarilla o cloaca maestra”¹⁹ (RAE). Estas acepciones no fueron integradas desde el inicio de la comprensión de dicho étimo, sino más bien, el primer registro de ellas -dentro de los estudios hispanohablantes- apareció en el diccionario de Covarrubias en 1611, primer diccionario monolingüe de la lengua española. Antes de esto, en el diccionario de Nebrija, por ejemplo, del año 1495,

15 *Ibidem.*, p.128.

16 *Op. cit.*

17 “Madre”. Def. 1. *Real Academia de la lengua Española*, web.

18 “Madre”. Def. 14. *Real Academia de la lengua Española*, web.

19 “Madre”. Def. 13. *Real Academia de la lengua Española*, web.

estaba definida de acuerdo a su fisiología, por ende, con la acción de concebir que tiene la mujer por su útero. La noción de engendrar vida, entonces, se ve entrecruzada por las otras dos acepciones, de cierta manera, contrapuestas a su definición original. En ellas, la madre no solo es dadora de vida humana, o entendida como la naturaleza que es origen y matriz, sino esta vez como dadora de vida desde la putrefacción y lo descompuesto; nos da el mosto del vino, y nos permite llevar la inmundicia por la cloaca. Así nacen estos primeros registros de *madre*, de cierta manera, peyorativos. En el caso del mosto, este es definido por la RAE como “zumo exprimido de la uva”²⁰, y es solo el primer paso dentro del proceso completo del lagar, en el que se encuentra la piel, las semillas, claramente como la primera etapa de algo mayor; su conversión en vino. Este punto resulta fundamental para poder comprender a la madre y cómo articula su experiencia con la maternidad. El mosto es lo que prima, los restos, elementos escindidos del fruto original, la uva (o la madre), y es justamente desde ahí donde pretendo partir.

Para comprender lo teóricamente planteado, será pertinente ejemplificar con el poema “El reparto”, inserto en la primera sección “Desvarío”. A modo general y estructural del poema “El reparto”, su nombre nos adelanta la acción predominante en todo el texto, la repartición del cuerpo de la hablante. Tal imagen se mantiene desde la primera estrofa a la última, considerando los ojos, manos, rodillas y brazos de la mujer. Cabe destacar, por un lado, que la decisión de dividir su cuerpo consiste en una decisión voluntaria, así lo podemos apreciar en los versos: *-Hermana, toma mis ojos* (Mistral), *tome otra mis rodillas /si las suyas se quedaron*²¹ y *otra tómeme los brazos /si es que se los rebanaron*, versos que, además, se encuentran en estrofas diferentes, por lo que la imagen visual del desprendimiento también adquiere justificación formal: los ojos en la primera estrofa, las rodillas en la cuarta y los brazos en la quinta. Por otro lado, se reconocen dos sujetas textuales: la que inicia ofreciendo sus ojos, y la ciega, además de las mujeres que pueden también aparecer por el camino. Todo el cuerpo de la mujer ciega está a disposición para la mujer que lo necesite, porque es a través del cuerpo, como bien menciona en la segunda estrofa, que se puede también mirar y experimentar: *¿ojos? ¿para qué preciso /arriba y llena de lumbres? /En mi Patria he de llevar /todo el cuerpo hecho pupila* (Mistral). Así, la hablante ciega, al saber que puede haber alguna mujer que no tenga alguna parte del cuerpo, insistirá en ofrecer la suya, a pesar de que terminará *repartida como hogaza /lanzada a sur o a norte* (Mistral). De esta manera, se podría desprender como matriz fundamental que el reparto del cuerpo propone, de la experiencia personal, la articula-

20 “Mosto”. Def. 1. *Real Academia de la lengua Española*, web.

21 Gabriela Mistral, *Lagar*, Chile, *Universidad de Chile*, 2003, Archivo digital web.

ción de una experiencia colectiva y femenina: *no seré nunca más una*, al entregar partes del cuerpo a otras mujeres para que puedan también experimentar por sí mismas un hecho determinado.

Sabemos que la primera hablante ofrece entregar sus ojos sin reproche, si tuviera a su lado a una mujer ciega de nacimiento. Lo interesante es que ésta le comenta que no los necesita, pues tiene todo su cuerpo *hecho pupila* (Mistral) a la disposición del conocimiento de su entorno y la patria. De la tercera estrofa del poema: *Iré yo a campo traviesa /con los ojos en las manos /y las dos manos dichasas /deletreando lo no visto /nombrando lo adivinado* (Mistral), se rescata un estado en la mujer de plenitud, como si no fuese algo realmente duro para ella recorrer y aprender del mundo a través del cuerpo, en este caso, las manos. Además, la expresión *deletreando lo no visto /nombrando lo adivinado* (Mistral), nos acerca de cierta manera a la cita célebre de Rich. No obstante, todavía no se habla de manera explícita en el poema sobre la maternidad, por lo que podríamos inferir que aquello que busca expresar la mujer en él, es que está en los primeros asentamientos de lo que será su experiencia. La mujer continúa: *Tome mis rodillas /si las tuyas se quedaron /trabadas y empedernidas /por las nieves o por la escarcha* (Mistral), y prosigue en la quinta estrofa: *Otra tómeme los brazos /si es que se los rebanaron. /Y otras tomen mis sentidos. /Con su sed y con su hambre* (Mistral). La imagen de la mujer escindida se instala de lleno como una imagen explícita y que cruza de principio a fin el poema, mujer que, en alusión al título, se reparte a las demás mujeres que puedan cruzar el camino y necesiten de su ayuda. Ahora bien, desde una lectura que nos compete, se podría afirmar que aquello que realmente la mujer está logrando con su reparto es instaurar, mediante la imagen del cuerpo repartido, la experiencia propia de la mujer. Para Rich, la experiencia de la maternidad es un hecho dramático y físicamente explícito, grande y avasallador que la madre debe expresar de lleno no solo desde su boca, sino desde toda su corporalidad que cuenta una vivencia. Sonia Montecino en *Madres y Huachos*²², comenta la imagen de la madre en el periodo de conquista y su despojo de sacralidad ante las labores (trabajo asalariado, algunas la prostitución) que debió mantener para su sustento y del hijo. Si bien la madre de *Lagar* no se sitúa dentro del contexto de conquista y colonización, también en su corporalidad seccionada, y lejos de una maternidad ideal como la imagen de la Virgen María, se despoja de sacralidad. Al recordar que *Lagar* se encuentra escrito en el contexto de duelo que vive la madre por su hijo, esta mujer repartida del poema representa a una mujer-madre que, a través del reparto de su cuerpo, comunica su experiencia en

22 Sonia Montecino, *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Santiago, Catalonia, 2010, pp. 11-276.

carne propia: cuerpo escindido y machacado, distante a la imagen de la Virgen, a quien “los pesados mantos que la cubren anulan su cuerpo dejando ver apenas sus lágrimas, sus manos inmóviles y sus orejas que funcionan como corporeidad del dolor y signos de pasividad”²³. No obstante, como en la mayoría de los escritos de Mistral, no siempre se mantiene una trayectoria unívoca del sentido. Si bien, el poema nos propone una madre que se apropia de su cuerpo, también el hecho de repartirse a otras mujeres o comentar aquel logro como un *vertical descendimiento* (Mistral), nos lleva a pensar en la cruz. De cierta manera, la noción del sacrificio estaría ligada a la madre, pero ¿por qué no entender que hay un vínculo determinado consigo misma y con el hijo, que permite que no se convierta en mártir o en la súper-madre que debe exprimir al máximo su determinada capacidad? Probablemente, la noción sacrificial no esté relacionada únicamente a una maternidad sufriente, sino más bien a una maternidad que adquiere un nuevo lenguaje para vivir la experiencia, un lenguaje que no se ajusta al código del lenguaje patriarcal, sino al lenguaje del cuerpo, de entraña, que conecta a la mujer de lleno con su experiencia en un sentido de “resurrección”, cercano a su propio sentir y a su cuerpo completo ya no sacro.

De acuerdo a la conceptualización de maternidad que rescata Guerra de la tradición literaria, el mero receptáculo pasivo que es el cuerpo de la mujer, experimenta en *Lagar* una contraposición: la madre como cuerpo se desprende, se reparte y separa, lo que implica que ella ya no figure como receptáculo. La lectura que Raquel Olea realiza de algunos poemas de *Desolación*, expone la naturalidad de ser madre, como si serlo fuese determinante para la mujer y, para las que no pueden serlo, una melancolía inevitable. A esto, añade cómo lo poético en otros poemas adquiere una función de nombrar lo que no se tiene, destacando “el vacío de sentido del cuerpo de la mujer, al no anidar un niño. El cuerpo es nombrado en su potencial de receptáculo del hijo: regazo, brazos, entrañas, corazón, conforman el material de un continente que tiene su sentido en cuanto es para otro ser”²⁴. Dicha lectura, en *Lagar* adquiere un tono totalmente diferente, dado que la repartición que hace la madre de su cuerpo adopta una connotación activa, paralela al proceso dinámico de la elaboración del vino. El receptáculo pasivo no es su cuerpo, pues el receptáculo es de lo que ella se sirve para contar una experiencia, que al plantear el contraste con la tinaja del lagar, lo presenta como un evento transformador. La madre no es la cuba, sino más bien, la uva que se machaca dentro de la tinaja. Ambas, madre y fruto, como partícipes de un desprendimiento que no se limita netamente a la división o al mosto, sino que es solo un primer

23 Lucía Guerra, “La problemática de la representación de la mujer en la escritura”, *Debate Feminista*, 1994, p. 185.

24 *Ibidem.*, p. 71.

paso de lo que puede ser la experiencia materna en su totalidad, interminable e inabarcable. Para profundizar esto, rescato lo que Olea comenta del trabajo de Lilita Trevizán, quien alude que la maternidad se desvincula como sentido único de la experiencia femenina, desplazando su significado también a la producción textual, es decir, escribir como una forma de maternar. Por consecuencia, el “gesto crítico de tramar la doble función de la reproducción biológica y la producción poética bajo el signo de lo materno, propone una ampliación de lo femenino hacia lo simbólico”²⁵. Dicho comentario, nos conduce a la posibilidad de leer el proceso del lagar bajo el signo de la experiencia materna, lo cual no puede ser algo menor ni comprenderse de manera simplificada, más aún cuando la simbolización, en palabras de Olea, ha obedecido convencionalmente a “sucesivos símbolos y dogmas que han hablado de una abstracción distanciada de la concreción de la experiencia y su particular conexión con el cuerpo”²⁶. Me parece que a la imagen del lagar como símbolo que amplía lo femenino, se incorpora otro modo de interpretación, el que entiendo como un proceso metonímico en el que la relación de contigüidad entre la experiencia de la madre y el cuerpo de la tinaja dialogan en un punto que a ambas figuras caracteriza en sus procesos independientes (experiencia materna /procesamiento del vino), es decir, en lo dramático de una experiencia que es dinámica y que tiene corporalidad, apreciado bien en el cuerpo repartido de la madre.

III. La palabra de la madre

Tras la lectura metonímica entre el procedimiento del lagar y la experiencia materna, uno de los motivos que influye en la construcción de la maternidad corresponde a la palabra. Ante su sugerente aparición en la sección “Luto” nacen las siguientes preguntas: ¿Qué nos quiere decir la madre que dentro de los poemas destinados a su hijo en “Luto” incluye como poema final uno dedicado a la palabra? ¿Existe otra pérdida en la madre que pueda influir en su experiencia y articulación de lo materno? ¿Es la palabra entendida genéricamente o es una palabra específica? Raquel Olea se detiene en palabras particulares de la obra poética de Mistral a las que vuelve con insistencia, tales corresponden a la palabra madre, la palabra loca, la palabra perdida, palabras que han “tenido el efecto de abrir preguntas a lo que nombran, a lo que se anuda entre ellas (...) con esos signos ¿qué es lo que nombra?, ¿cómo lo nombra?”²⁷.

25 *Ibidem.*, p. 31.

26 *Ibidem.*, p. 65.

27 *Ibidem.*, p. 13.

“Una palabra”, corresponde al último poema de “Luto” en *Lagar*, por lo cual me atrevo a deducir que su matriz general se ajusta evidentemente al motivo del duelo. La compilación de estos poemas se articula respecto al duelo por el hijo. Sin embargo, en este último poema, el luto responde a la muerte o pérdida de otro cuerpo: la palabra. De tal forma nos adelanta el título como el primer y segundo verso del poema: *Yo tengo una palabra en la garganta /y no la suelto, y no me libro de ella* (Mistral). En la primera estrofa, la palabra es caracterizada como un empellón de sangre, como quien quema el paño vivo y hace sangrar al cordero, siempre y cuando esta llegase a decirse. En la segunda estrofa el conflicto radica en que la madre ya no aguanta más y necesita desprenderla de sí, incluso hasta desear *sepultarla con cal y mortero* (Mistral), o sea, matarla. En la tercera estrofa aparecen dos figuras importantes, Job y las mujeres que van al río. Respecto al primero, menciona que fue él quien dijo previamente esa palabra: *mi padre Job la dijo, ardiendo* (Mistral), la misma que la madre lleva en su sangre sin querer dar señales de que vive mientras todavía conforme parte de ella. En cuanto a las mujeres, menciona que la palabra de Job no quiere pronunciarla en su boca *porque no puede y la hallen las mujeres /que van al río, y se enrede a sus trenzas /o al pobre matorral tuerza y abrase* (Mistral). De esta manera, resumo los verbos: arder, abrasar y torcer, como semas de fuego que caracterizan por el momento a dicha palabra que quema. En la cuarta estrofa intensifica aún más la hablante el deseo de no tenerla consigo: *rompérmela así, como la víbora /que por mitad se parte entre los dientes* (Mistral). No obstante, en la quinta estrofa quien es cortada no es la palabra, sino la misma madre *cortada de ella, rebanada de ella* (Mistral), lo que implicaría una relación corporal estrecha, simbiótica, dado que, al cortarla entre los dientes, se termina la madre cortando a sí misma. Dicho esto, rescato la idea fuerza fundamental y atrayente del vínculo tensional y metonímico entre esta palabra que quema, es decir, que hace daño, y el cuerpo de la madre que es herido cada vez que quiere deshacerse de esta palabra.

Lo interesante es cómo dichos semas se reiteran en otros poemas. Tal es el caso del poema prólogo “La otra”²⁸: *Una en mí maté: /yo no la amaba* (Mistral), son los primeros dos versos que dan inicio al poema. En su segunda estrofa, se menciona que *era la flor llameando... /era aridez y fuego; /nunca se refrescaba* (Mistral). Llamear, aridez y fuego, corresponden a las primeras tres características que se le atribuyen a esta “otra” todavía no identificada, las que coinciden, a su vez, con las características del primer poema bajo los semas de fuego. En la tercera estrofa, se alude que *donde hacía su siesta, /las hierbas se enroscaban /de aliento de su boca /y brasa de su cara* (Mistral), muy parecido también a lo que ocurría en

28 Este poema no se incluye en la primera edición de *Lagar*, sino solo a partir de la segunda.

“Una palabra” y el cuidado de no darle, *no, mi pobre boca* (Mistral), puesto que podría torcer y abrasar al matorral, por lo cual los semas de fuego se mantienen protagónicos. Claramente, a diferencia de “Una palabra”, no sabemos de manera explícita quién es esta “otra”. Nelson Rojas, comenta que la oposición que opera en el poema “es la oposición ‘yo’/‘la otra’, ambas constituyendo ‘partes’ de la misma persona”²⁹. Así, desde la estrofa seis me parece que la caracterización de esta “otra” ya no es lo pertinente, sino más bien, la relación de la hablante con esta parte de sí misma: *Doblarse no sabía /la planta de montaña /y al costado de ella, /yo me doblaba...* (Mistral), para continuar en la estrofa siete: *La dejé que muriese, /robándole mi entraña. /Se acabó como el águila /que no es alimentada* (Mistral). Este verso me parece esencial al momento de unirlo con el poema “Una palabra”, dado que tanto en él como en éste, la idea de hacerle daño a la “palabra” o en este caso a la “otra”, resulta en el daño de la misma ejecutante. En el caso de “La otra” y el verso *robándole mi entraña*, Nelson Rojas -en relación al estudio de Grínor Rojo y la invalidez semántica del verso aludido- concluye que “la una y la otra al compartir el mismo organismo compartirían también una sola entraña. El robo o la extirpación de la entraña acarrearía la muerte tanto de la una como la otra”³⁰. De esta forma, al no ser una persona diferenciada de ella, ¿qué simboliza o qué personifica?, ¿por qué llega al punto de darle muerte?

A modo de resumen, los contrastes relevantes, a mi parecer, establecen un diálogo que no puedo dejar pasar. Tanto en “Una palabra” como en “La otra”, está la idea del asesinato, aun cuando en la primera solo se desea y en la segunda se concluye. En ambos, se repiten las mismas atribuciones que caracterizan tanto a la palabra como a la otra: los semas de fuego y el deseo de desprendimiento y olvido. Ahora, si mencionamos que el poema “Una palabra” corresponde al último poema de la sección “Luto”, y por ende, hay una palabra que ha muerto o se desea que muera, ¿podríamos afirmar que esta “otra” del segundo poema corresponde más bien a la palabra que trata el primero? A favor del argumento de mi análisis, me inclino, en efecto, por este sentido, que si lo reestructuramos adquiere la forma del primer poema: *una (palabra) en mí maté: yo no la amaba* (Mistral).

Ahora bien, el auto aniquilamiento dado por la palabra, se exagera aún más en la resistencia que existe al no desear pronunciarla: *y no la suelto, y no me libro de ella /aunque me empuja su empellón de sangre. /Si la soltase, quema el pasto vivo, /sangra el cordero, hace caer al pájaro* (Mistral). Sin embargo, el no darla a conocer, no implica que la palabra cumpla un rol pasivo en la madre, sino que, en

29 Nelson Rojas, “Lecturas de la otra de Gabriela Mistral”, *Estudios filológicos*, 2013, pp. 69-81.

30 *Ibidem.*, p. 73.

vista de lo que hemos podido dilucidar, reproduce una problemática mayor, una pugna y un conflicto dinámico, el que sube y baja por la sangre de la madre: *no quiero dar señales de que vivo /mientras que por mi sangre vaya y venga /y suba y baje por mi loco aliento* (Mistral). Aliento que en el poema “La otra”, efectivamente actúa: *las hierbas se enroscaban /de aliento de su boca /y brasa de su cara* (Mistral). De acuerdo a lo propuesto por Julia Kristeva en relación a lo semiótico materno, debemos entender que para la filósofa es:

Un elemento fundamental en todo proceso de significación, puesto que éste es solo posible a través de la oscilación entre el sentido y el sinsentido, entre el lenguaje y el ritmo, entre la estabilidad y la inestabilidad, o sea, entre lo simbólico y lo semiótico para un sujeto que está permanentemente constituyéndose³¹.

Si nos aferramos a esta idea de Kristeva, el hecho de no nombrar la palabra a la cual se refiere la madre, no se debería, entonces, a una decisión vana, sino a una intención por completo significativa. La pasividad aparente que se le pueda adjudicar a la madre al no nombrar la palabra, se transforma en una acción activa que, desde la misma pérdida de ella, accede a su recuperación. Para comprenderlo mejor, rescato el análisis de Raquel Olea respecto al poema “Una palabra”. La autora menciona que al

hacer circular lo secreto de ella, nombrarla como secreta incita el habla de esa impronta. El secreto es siempre inquietante, por ello forma parte de una mecánica de la incitación, conmina a su rompimiento, convoca a producir la palabra que lo calla y que (no) lo dice³².

De esta manera, desde Olea y Kristeva, entendemos que el lagar que ha ido construyendo la madre entre el luto y la vida, entre el decir y el callar, entre el mosto y el vino, hace posible que desde su vivencia repartida e integrada, más que recuperar el cuerpo materno propiamente tal, recupere una maternidad que le es propia y que se ha encargado de construir ella misma. Para precisar, la relación tensional entre la madre y la palabra que se ha trabajado imbricadamente desde el poema “Una palabra”, comienza a adquirir un sentido que supera la simple acción de deshacerse la madre de la palabra. Léase por consiguiente, que este gesto de la madre, no implica la anulación total de esta palabra, sino que proyecta el deseo de recuperar, tal vez, otra definición de ella.

31 Lucía Guerra, “Julia Kristeva y el espacio semiótico de lo materno”, *Mujer y escritura: fundamentos teóricos de la crítica feminista*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 2008, pp. 54-55.

32 *Ibidem.*, p. 57.

En el poema “La que camina”, la idea simbiótica reaparece, señalando que *sea que ella la viva o la muera porque de ella vive y de la misma muere* (Mistral). No obstante, destaco los últimos dos versos de la estrofa cuatro: *Ninguna más le dieron, en naciendo, /y como es su gemela no la deja* (Mistral). Raquel Olea, respecto al poema “La flor del aire” inserto en *Tala*, menciona que en él “la gestación de la palabra se simboliza como espacio sacralizado en que dos mujeres realizan un ritual de encuentro, la producción de deseo, de erotismo que emerge como paisaje, como vía a la escritura marcada por un posicionamiento femenino”, donde el “encuentro con la palabra poética surge desde el cuerpo y va hacia otro cuerpo”³³. En nuestro caso, se podría afirmar que la palabra surge como cuerpo lingüístico y va hacia otro cuerpo correspondiente, en efecto, al de la madre, para significarla. Ambos cuerpos en una simbiosis donde el primero (su significado) define al segundo (significante), y la madre en su pugna se encarga de rechazar: *Tengo que desprenderla de mi lengua, /hallar un agujero de castores /o sepultarla con cal y mortero* (Mistral). Por esta razón, ante la asociación entre la palabra y el cuerpo materno, tal palabra podría efectivamente corresponder al étimo “madre” que se ha encargado de adjudicar un significado que a esta no identifica: *como es su gemela no la deja* (Mistral) y rechaza constantemente. Tal rechazo a la palabra madre, lo sugiero como un rechazo al contenido que carga el étimo como signo enraizado en la cultura y apropiado por la institución, netamente en términos de lenguaje para recuperar finalmente una maternidad significada y construida fuera del lenguaje simbólico patriarcal. La madre de *Lagar* estaría articulando una experiencia reveladora mediante la palabra, experiencia que desde su propio lagar machaca, desprende y escinde toda vivencia pre-concebida que anule o reprima a la experiencia auténtica de la madre.

En “Ceiba seca” toda esta caracterización semántica de la palabra cobra sentido pleno. La palabra de la madre arde, y arde tanto que finalmente es otorgada a las llamas para que la incendien, quemando de una vez por completo todo el significado que carga y que insiste en mantener raíces con las definiciones culturales, las que, en vez de permitir un espacio propio para la mujer y su maternidad, la han limitado y juzgado. Patricio Marchant, quien realiza un exhaustivo estudio respecto al vínculo entre el hijo y la madre naturaleza, comenta que “todo objeto al que el instinto logra agarrarse constituye una realización, un cumplimiento provisorio, del fin de ese instinto y por eso, una ‘madre’”³⁴. Dicha idea la ejemplifica con “el joven simio que pasa los primeros meses de su existencia agarrado al cuerpo de su madre”³⁵. Estos mismos, una vez que crecen y no se agarran más del

33 *Ibidem.*, p. 49.

34 Patricio Marchant, *Sobre árboles y madres*, Santiago, Sociedad Editora Lead Ltda., 1984, pp. 7-359.

35 *Ibidem.*, p. 47.

cuerpo materno, se comienzan a agarrar de los árboles como meros sustitutos. Sin embargo, concluye que en cierto punto la selva se secó y el hombre primitivo tuvo que bajar de los árboles. Frente a este problema, se desarrolló la costumbre de recoger las ramas para dar inicio al rito de encenderlas con fuego. Dicho ritual, “repite el traumatismo de la separación: el árbol-madre, que se convirtió en infiel, es entregado a la destrucción”³⁶. De acuerdo a esta lógica de la separación entre hijo y madre trabajado por Marchant, “Ceiba seca” como texto poético lo demuestra con excelencia en la Ceiba (el árbol) que se encuentra situada con su hija: *parada junto a mi Madre* (Mistral) para ser entregada a la hoguera. Así, traigo a colación dicha matriz a favor de un complemento interesante e interpelador que nos ayudará finalmente a concluir explícitamente en el poema nuestra idea de la separación de la madre con la palabra que la ha significado en los tres textos poéticos previamente aludidos.

La idea de la palabra ardiente que no se desea, y al no desearla, se pasa a llevar el cuerpo mismo de la madre, se presenta de manera explícita y corpórea en este árbol/madre que la hija entrega a las llamas de la hoguera. Aclaro, a su vez, que por ningún motivo me atreveré a entender dicha muerte únicamente destructora, sino como una muerte dada a través de la entrega de este cuerpo materno significado por una palabra inequívoca de la maternidad. El favor es imaginar alguna vez “un mundo en el cual cada mujer sea genio que presida su propio cuerpo”³⁷ fuera de todas las definiciones y limitaciones culturales de una estructura patriarcal de la maternidad. Por eso, el acto de otorgar el cuerpo materno al fuego y que sea quemado por esta palabra que la devora (Marchant), y significa, se realiza antes de que los leñadores o cualquier otra entidad que no sea femenina la dañe y le termine por dar una muerte dolorosa que no merece. El cuerpo hegemónico maternal es solo una víctima de la institución. La madre finalmente quemada, nos permite, a través de su pérdida, la recuperación de una maternidad propia que nace dentro de este gran lagar visualizado durante todo el estudio. La hoguera significada por el amor: *Al fuego rojo, al azul /al amor llamado hoguera* (Mistral), figura en contraste a la tinaja; un espacio ardiente que yergue el calor hacia el cielo, tal como un árbol. En el caso del lagar, lo que hallamos en él es líquido, y mientras más profundo es el recipiente, es más abundante lo que contiene. Por esta razón, se transforma dicho contraste del fuego con sus llamas elevadas, para acercarlo a la idea de un espacio que, desde la destrucción de lo que se quema, como desde la destrucción de lo que se muele (lagar), logra articular una maternidad propia como el vino en su estado puro, experiencia entrecruzada

36 *Ibidem.*, p. 49.

37 *Ibidem.*, p. 361.

por el duelo y la compleja palabra que no identifica a la madre. Solo a través del desprendimiento de ella, accede a la recuperación de su maternidad propia “en visiones y pensamientos imprescindibles para apoyar, consolidar y transformar la existencia humana”³⁸ y las múltiples maternidades en lagares cómodos y particulares de cada mujer.

IV. Conclusiones

Me parece que una buena idea para concluir es repensar la experiencia materna en *Lagar* como un interpelante universal. Con esto quiero decir que, si Mistral trabaja de cierta forma a la madre en *Lagar*, no solo se detiene la comprensión de su trabajo a una explicación textual, de análisis o interpretación literaria que se encierra en sí misma, sino existencial: la figura de la madre contiene un propósito ligado a la vivencia propia de la poeta y a la que ha resignificado y dado espacio en su libro. La visión o lugar maternal que nos pueda dar a conocer Mistral puede coincidir con la vivencia de muchas mujeres que podrían cuestionar o interpelar también el discurso que se ha hecho de la madre, y cuestionarnos junto con la poeta, a nuestras propias madres, a nosotras como futuras madres y el lagar individual que -solo si es a favor de la voluntad de nosotras- contaremos con cuerpo y con palabra como las dueñas legítimas de una experiencia que nos corresponde conformar, destruir y habitar por completo.

Respecto a la palabra, podemos apreciar algo semejante. El no decir pero nombrar a la vez aquella palabra ardiente, posiciona a la madre en la recuperación de su cuerpo materno a favor de una concepción nueva que se aleja del lenguaje hegemónico que ha estereotipado y definido por medio del étimo “madre” lo que debe ser esta. Por esta razón, no es azaroso que se haya considerado la acepción número catorce de “madre” para comenzar a estructurar y elaborar este análisis. La “madre” como hez del mosto o del vino, cumple la función de romper con las definiciones hegemónicas que la cultura se ha apropiado y que, por ende, no ha dejado que la mujer experimente una determinada forma de vivir la maternidad, en vista de estar constantemente escuchando lo que debe ser una madre, cuando en realidad es mucho más complejo.

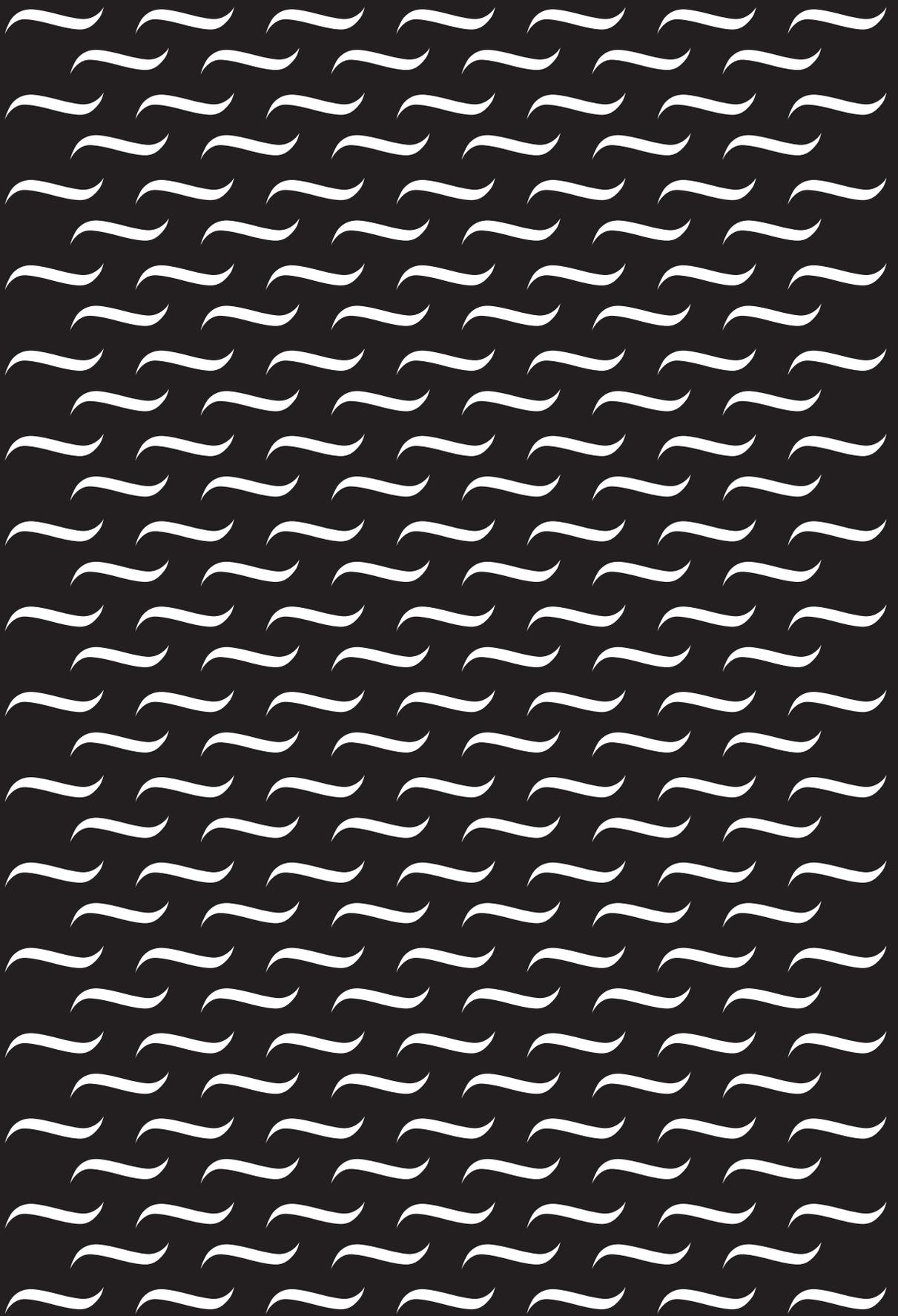
De tal forma, estéticamente la pérdida del hijo y la pérdida de la palabra, implican en la madre dos motivos que se escinden del fruto original (uva), o más bien, de su experiencia materna. Son dos frutas dentro de la tinaja que deben dejarse

38 *Ibidem.*, p. 362.

machacar e interpelar por esta madre que reparte y pisa dentro de la cuba tales situaciones, como el luto por un hijo y conceptos como la palabra *madre*, que permiten en ella reconstruir su propia vivencia. Todo su espacio y todo su lagar se edifica mediante el cuestionamiento y crisis de lo que es ahora ser madre de un hijo muerto, y lo que es ahora entonces ser madre que ya no tiene a quien nutrir ni a quien guiar, desligándose por consecuencia de un étimo que no la define, sino más bien la limita. Esta madre no es la *madre* de la primera definición de la RAE, esta madre es mucho más que dar a luz a un hijo, es enfrentarse y aceptar la pérdida de este y, aún así, crear desde el dolor, desde el vinagre y la hez, una nueva forma de vivir la maternidad que no la anula como mujer ni la priva de seguir llamándose madre. Así, los poemas que conforman las demás secciones del poemario nos ayudaron a articular toda la experiencia y concepción de lo materno, sobre todo con “Ceiba seca”, para finalmente, en el poema epílogo “El último árbol” -que no se analizó, pero del que rescato ahora versos que me parecen esenciales- corroborar una dialéctica donde la madre retoma características del poema prólogo “La otra”, para expresarnos que desde *mi flanco lleno de hablas /y mi flanco de silencio* (Mistral) ha nacido o encontrado su maternidad más propia: *tal vez ya nació y me falta /gracia de reconocerlo, /o sea el árbol sin nombre* (Mistral), porque muy en el fondo del lagar, siempre estuvo ahí con ella o siempre fue parte de sí la maternidad que le tocó reconstruir ahora, debajo de ella, *sin saberlo* (Mistral).

Bibliografía

- Concha, Jaime, *Gabriela Mistral*, Madrid: Ediciones Júcar, 1987.
- De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, Buenos Aires: Debolsillo, 2012. Impreso.
- Fiol-Matta, L., “Raras por mandato: la maestra, lo queer y el estado en Gabriela Mistral”, *Debate Feminista* 29 (2004): 118-137. Digital.
- Guerra, Lucía, “La problemática de la representación de la mujer en la escritura”, *Debate Feminista* (1994): 183-192. Digital.
- _____, *Mujer y escritura: fundamentos teóricos de la crítica feminista*, Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio, 2008. Digital.
- Hernández De Trelles, Carmen, “Del mito al misticismo: el símbolo religioso judeocristiano en la poesía de Gabriela Mistral”, *La Torre*, v, 18 (1991): 157-169. Digital.
- “Madre”. Def. 1. *Real Academia de la lengua Española*. Web 14 de mayo. 2020.
- “Madre”. Def. 13. *Real Academia de la lengua Española*. Web 14 de mayo. 2020.
- “Madre”. Def. 14. *Real Academia de la lengua Española*. Web 14 de mayo. 2020.
- Marchant, Patricio, *Sobre árboles y madres*, Santiago de Chile: Sociedad Editora Lead Ltda., 1984. Impreso.
- Mistral, Gabriela, *Desolación*, Santiago, Chile: Universidad de Chile, 2003. Archivo digital.
- _____, *Lagar*, Santiago, Chile: Universidad de Chile, 2003. Archivo digital.
- _____, *Ternura*, Santiago, Chile: Universidad de Chile, 2003. Archivo digital.
- _____, *Tala*, Santiago, Chile: Universidad de Chile, 2003. Archivo digital.
- Montecino, Sonia, *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Santiago, Chile: Catalonia, 2010. Digital.
- “Mosto”. Def. 1. *Real Academia de la lengua Española*. Web 14 de mayo. 2020.
- Munnich, Susana, “Gabriela Mistral y la importancia de los textos literarios para una reflexión filosófica”, *Anales de literatura chilena* 13 (2010): 117-130. Digital.
- Olea, Raquel, *Como traje de fiesta: loca razón en la poesía de Gabriela Mistral*, Santiago, Chile: Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2009. Digital.
- Rich, Adrienne, *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, España: Traficante de sueños: Mapas, 2019. Digital.
- Rojas, Nelson, “Lecturas de la otra de Gabriela Mistral”, *Estudios filológicos* 51(2013): 69-81. Digital.
- Rojo, Grínor, “Prólogo”, *Antología esencial*, Madrid, España: Biblioteca nueva, 2010. Impreso.
- Saletti-Cuestras, Lorena, “Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad”, *Clepsydra* 7 (2008):169-183. Digital.



TESTIMONIOS

**LA 'LUCHA' COMO IDEAL CULTURAL
EN LAS LENGUAS OCCIDENTALES
MODERNAS. UNA REFLEXIÓN
ÉTICA DESDE EL PENSAMIENTO DE
HUMBERTO MATURANA**

*Maximiliano Salinas Campos**

* Académico de la USACH.

“Nuestro modo de vida exige lucha, explotación, cambio inquieto, descontento y destrucción. La eficiencia dirigida a la destrucción sólo puede tener como fin el aniquilamiento, y a esto es a lo que tiende nuestra civilización, si no logra aprender parte de la sabiduría que le hace despreciar al Oriente.”

BERTRAND RUSSELL, *Diccionario del hombre contemporáneo*, Buenos Aires: S. Rueda Editor, 1955, 341.

“Enfrentamiento
sinónimo de extinción.”

NICANOR PARRA, *Discurso de Cartagena*, 1993.

“Los aspectos puramente patriarcales de la manera de vivir de la cultura patriarcal europea a la cual pertenece gran parte de la humanidad moderna, y que de aquí en adelante llamaré cultura patriarcal, constituyen una red cerrada de conversaciones caracterizada por las coordinaciones de acciones y emociones que hace de nuestra vida cotidiana un modo de coexistencia que valora la guerra, la competencia, la lucha, las jerarquías, la autoridad, el poder, la procreación, el crecimiento, la apropiación de los recursos, y la justificación racional de control y de la dominación de los otros a través de la apropiación de la verdad.”

HUMBERTO MATURANA, *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano* [1993], Santiago: Sáez Editor, 2007, 36-37.

La concepción occidental de la ‘lucha’

La costumbre de una conversación -interrelación entre lenguaje y emoción descrita por Humberto Maturana- sostenida a través de las lenguas occidentales modernas nos ha naturalizado con la práctica y la valoración de la ‘lucha’. Pareciera que fuera la expresión decisiva de cualquier aspiración cultural. Da la idea que la vida y la actividad humana pudieran comprenderse a través de su enunciación,

de su pronunciación, de su acción. Estimamos que es parte de un tipo de conversación estrictamente particular, el tono de voz y la gestualidad de las culturas patriarcales, que conforman el horizonte histórico de las lenguas occidentales modernas.

Al hablar desde estas lenguas nuestro comportamiento corporal se entona con esa manera de relacionamiento con el mundo que nos rodea. La 'lucha' entra en escena, y nos disponemos a actuar con el entorno en términos de un enfrentamiento imprescindible entre el yo y el otro, lo otro. Entre una sociedad civil, o zona metropolitana, y un estado de naturaleza, o zona colonial. El yo occidental instala el orden, el conocimiento, hacia un afuera que siempre es arduo, difícil, amenazante. Edifica una cultura (*nomos*) enfrentada a una naturaleza externa (*physis*). Esta metafísica totalizadora del orden moldeó el pensar y la lógica de Occidente desde los griegos llamados clásicos hasta la civilización inglesa de Norteamérica. Marshall Sahlins ha reconocido la influencia particular de Tucídides (*Guerra del Peloponeso*) en las formas recurrentes de un modo de vida que obedece a la permanente 'lucha' del hombre consigo mismo y con los demás. En la tradición anglosajona esta concepción de la historia moderna se encuentra en el pensamiento político de Thomas Hobbes (*Leviatán*, 1651), y de John Adams, líder de la independencia de Estados Unidos en el siglo XVIII, ambos lectores entusiastas del autor de la *Guerra del Peloponeso*.¹

Nos parece necesario explicar esta forma específica de concebir la cultura en ciertas manifestaciones históricas inconfundibles de las lenguas occidentales modernas. ¿Qué define la 'lucha' en las lenguas y las literaturas de Occidente durante la época de la expansión colonial global, esto es, en el proceso de la construcción de la modernidad? Al encontrarse, o no, con la ostensible diferencia cultural constituida por la vida, los cuerpos y las conversaciones de la inmensa diversidad de los pueblos de la Tierra. El tema es vasto, pero es tiempo de empezar a tratarlo, en el sentido extenso de una descolonización de Occidente.²

1 Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México: FCE, 2011.

2 Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires: Clacso, Prometeo, 2010. El autor afirma que la acción decolonial tiene su expresión más evidente en Gandhi. La guerra es la negación de la copresencia que comporta la descolonización. Con todo, el autor sigue hablando, naturalmente, de 'lucha', *obra citada* 32-33.

Aspectos de la cultura de la 'lucha' en las lenguas occidentales modernas

¿Cómo reconocer las formas identificatorias de la acepción en el lenguaje de Occidente? Los sentidos de la palabra tienen contenidos específicos y análogos en los vocabularios europeos. En alemán: 'conflicto militar importante entre las tropas enemigas', 'confrontación violenta, también conducida con armas, entre dos o más oponentes [personales]', 'feroz controversia entre los oponentes con respecto a sus puntos de vista, intereses, objetivos', 'competición deportiva', 'esfuerzo denodado continuo para lograr o prevenir algo', 'conflicto interno, lucha interna por algo'.³ En inglés: 'experimentar dificultad y hacer un esfuerzo muy grande para hacer algo', 'mudar a algún lugar con gran esfuerzo', 'estar en peligro de fracasar o ser derrotado', 'pelear, especialmente con las manos', 'Usar mucho esfuerzo para derrotar a alguien, prevenir algo o lograr algo', 'Una tarea muy difícil que sólo se puede hacer haciendo un gran esfuerzo', 'Una pelea física o mental'.⁴ En castellano: 'pelea en que dos personas se abrazan con el intento de derribar una a otra', 'lid, combate, contienda, disputa', 'oposición, rivalidad u hostilidad entre contrarios que tratan de imponerse el uno al otro', 'esfuerzo que se hace para resistir a una fuerza hostil o a una tentación, para subsistir o para alcanzar algún objetivo'.⁵

El protagonismo de la 'lucha' como acción cultural atraviesa el último siglo de la literatura en habla alemana desde la Primera Guerra Mundial hasta la violencia de izquierda a inicios del presente siglo.⁶ Su enunciación incluye hasta la 'lucha' por la paz.⁷ En la literatura alemana reciente la voz se aplica a la supremacía de Europa desde el siglo XV, la hegemonía imperial de Europa en los siglos XVI y XVII, la dominación mundial en los siglos XX y XXI.⁸ En términos filosóficos la expresión se emplea para designar los conflictos por la interpretación de la modernidad, o los enfrentamientos intelectuales por la razón crítica y el pensamien-

3 <https://www.duden.de/suchen/dudenonline/Kampf>

4 <https://dictionary.cambridge.org/es-LA/dictionary/english-chinese-traditional/struggle>

5 <https://dle.rae.es/lucha>

6 Karl Hönn, *Der Kampf des deutschen Geistes im Weltkrieg: Dokumente des deutschen Geisteslebens aus der Kriegszeit*, Gotha: F. A. Perthes, 1915; Klaus Schroeder, Monika Deutz-Schroeder, *Der Kampf ist nicht zu Ende: Geschichte und Aktualität linker Gewalt*, Freiburg: Herder, 2019.

7 Lothar Schröter, hrg., *Vom Kampf für den Frieden: Geschichte und Gegenwart der Friedensbewegung in Deutschland*. Poßdam, 2014.

8 Brendan Simms, *Kampf um Vorherrschaft: eine deutsche Geschichte Europas 1453 bis heute*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2014; Alfred Kohler, *Das Reich im Kampf um die Hegemonie in Europa 1521-1648*, München: Oldenburg, 1990; Gernot Volger, *Kampf um die Weltherrschaft: Deutschland und die Vereinigten Staaten im 20. und 21. Jahrhundert*, Aachen: Helios Verlag, 2015.

to posmoderno.⁹ El pensamiento moderno alemán asocia el significado de ‘lucha’ al de guerra. En Georg W. F. Hegel la confrontación, pacífica o bélica entre los Estados, constituye una expresión indispensable de su identidad histórica universal.¹⁰ Según el autor en 1802: “La guerra, en su indiferencia hacia las determinaciones finitas, conserva la salud ética de los pueblos y los protege de acostumbrarse a ellas y fijarlas; igual que el movimiento del viento preserva los mares de la corrupción a que les llevaría una calma duradera, así preserva a los pueblos de una paz duradera o, más aún, de una paz perpetua”.¹¹ La preeminencia histórica de la guerra persiste en Karl Marx al afirmar en 1857: “[La] guerra se ha desarrollado antes que la paz”.¹² Para los filósofos Georg Simmel y Walter Benjamin la noción de ‘lucha’ es clave. En este último la noción de guerra aplicada a la historia se presenta en estos términos: “La guerra por la representación de la historia es, así, una guerra por una potencia de presencia y de presentificación, pues, como decimos, la disputa por los medios de representación –y por eso se trata siempre de una guerra y de una exigencia para la historia– nunca es una cuestión meramente teórica, sino, justamente, la de una guerra en cuyo territorio (en cuya ‘arena’) se juega, pues, la verdad y la justicia para con aquello que, desprovisto de presencia, justo por ello la reclama más que cualquier otra.”¹³ Ernst Bloch valora el significado de la ‘lucha’ distinguiéndola de la guerra.¹⁴ Axel Honneth, actual filósofo de la Escuela de Frankfurt, admite la lucha por el reconocimiento del otro en los

9 Hauke Ritz, *Der Kampf um die Deutung der Neuzeit: Die geschichtsphilosophische Diskussion in Deutschland vom Ersten Weltkrieg bis zum Mauerfall*. Paderborn: Verlag Fink, 2013, Bernd Neumeister, *Kampf um die kritische Vernunft: die westdeutsche Rezeption des Strukturalismus und des postmodernen Denkens*, Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz, 2000.

10 Jorge E. Dotti, *Hegel, filósofo de la guerra, y la violencia contemporánea*, *Anuario Filosófico* XL / 1, 2007, 69-107.

11 Julián Marrades, *Estado y guerra en Hegel*, N. Sánchez ed., *La guerra*, Valencia: Pre-Textos, 2006, 11-34.

12 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, Grundrisse* [1857] México: Siglo XXI, 2009, I, 30. Según un comentarista contemporáneo: “En esta dialéctica ontológica marxiana y marxista que invierte la del sentido común, se empieza por luchar, incluso antes de existir y de ser lo que se es, ya que lo que hay resulta de una lucha que lo hace cobrar cierta existencia y diferenciarse de lo demás, desgarrarse de lo diferente, volviéndose, al menos por un instante, idéntico a sí mismo.”, David Pavón-Cuéllar, Nadir Lara coords., *De la pulsión de muerte a la represión de estado: marxismo y psicoanálisis ante la violencia estructural del capitalismo*, México: Porrúa, UMSNH, 2016, 35-58.

13 Diego Fernández, “El concepto benjaminiano de historia en la lucha por su (verdadera) representación”, *Hybris*, 11, 2, noviembre 2020, 200. Sobre Simmel, Nicolás Esguerra Pardo, *El concepto de lucha en la obra de Georg Simmel: carácter y posibilidades*, Clemencia Tejeiro ed., *Georg Simmel y la modernidad*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

14 Ernst Bloch, *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917 – 1919*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

marcos de la sociedad occidental establecida.¹⁵ Peter Sloterdijk aborda el carácter cultural y religioso de la historia de las 'luchas' modernas.¹⁶

La literatura de lengua inglesa durante la segunda mitad del siglo XX utiliza la noción con diversos alcances históricos. La palabra designa la empresa colonial de Francis Drake en la constitución de un imperio oceánico, la dominación colonial británica en Norteamérica a principios del siglo XIX, los combates del cristianismo en el mundo moderno, la conducta depredadora del mundo animal, el control moderno de las emociones en la historia de América.¹⁷ Cuando surge la experiencia social del progreso en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVIII¹⁸ Thomas Malthus acuña la noción clave 'lucha por la existencia' (1798). Al promediar el siglo XIX Darwin populariza la expresión 'lucha por la vida' para dar cuenta del triunfo de las razas 'favorecidas', más aptas, superiores, en la historia de la humanidad. En *El origen del hombre* (1871) Darwin describe el alcance de este combate: "La lucha entre naciones civilizadas y bárbaras es de poca duración [...]; pero entre las causas que determinan la victoria de las naciones civilizadas hay algunas que son muy evidentes y otras muy oscuras. Vemos que el estado de cultura del país debe ser fatal para los salvajes, ya que no pueden o no se atreven a cambiar de costumbres. Nuevas enfermedades y vicios concurren también a destruirlos; parece que, en toda nación, una enfermedad nueva provoca una excesiva mortalidad que dura hasta que gradualmente quedan eliminados los individuos más susceptibles de contraerlas [...]. [Los] indígenas quedan 'extrañados y tristes ante la nueva manera de vida que les rodea, pierden todos sus antiguos

15 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, *Lucha por el reconocimiento: sobre la gramática moral de los conflictos sociales*, trad. castellana, Barcelona: Crítica, 1997; Stefan Gandler, *Reconocimiento versus ethos*, *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, Quito, 43, 2012, 47-64).

16 Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas: ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Valencia: Pre-textos, 2002; Peter Sloterdijk, *Celo de Dios: sobre la lucha de los tres monoteísmos*, Madrid: Siruela, 2011.

17 Alice Smith Duncan, *Sir Francis Drake and the struggle for an ocean empire*, New York: Chelsea House Publishers, 1993; J. Russell Snapp, *John Stuart and the struggle for empire on the southern frontier*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1996; Andrew Walker, *Enemy territory: the Christian struggle for the modern world*, Wilmore, KY.: Bristol Books, 1990; Pierre Pfeffer ed., *Predators and predation: the struggle of life in the animal world*, New York: Facts on File, 1989; Carol Zisowitz Stearns, *Anger: the struggle for emotional control in America's history*, Chicago: University of Chicago Press, 1986; Peters N. Stearns, *Battleground of desire: the struggle for self-control in modern America*, New York: New York University Press, 1999.

18 Pierre Chaunu, *El rechazo de la vida*, Madrid: Espasa-Calpe, 1978, 89.

móviles de acción y no los reemplazan con otros nuevos’.”¹⁹ En el siglo XX las nociones de guerra y conflicto adquieren en lengua inglesa un carácter cultural y civilizatorio global. A mediados de siglo la política conservadora identificó la lucha contrarrevolucionaria del Congreso de Viena en el siglo XIX como una forma histórica del aseguramiento de la paz en Europa.²⁰ Tras la caída del muro de Berlín Samuel Huntington adelantó el futuro de la humanidad como la ‘lucha’ entre las civilizaciones del mundo: “Las grandes divisiones del género humano y la fuente preponderante de conflicto van a estar fundamentadas en la diversidad de culturas [...]. La próxima guerra mundial, si llega a haberla, va a ser una guerra entre civilizaciones.”²¹

Como frontera cultural con el Islam y con América, España hace de la modernidad un proceso permanente de ‘lucha’ por la afirmación de su identidad histórica en Occidente, desde la política imperial castellana con el aseguramiento de un Estado confesional europeo, la persecución de judíos y musulmanes, y el control sobre las sociedades y culturas indígenas del Nuevo Mundo.²² La experiencia católica de los siglos XVI y XVII es una historia de ‘lucha’ religiosa de caracteres civilizadores y bárbaros.²³ La cultura de la ‘lucha’ en España vuelve a resurgir con

- 19 Charles Darwin, “Las razas humanas”, *El origen del hombre*, capítulo VII. Paulo Cesar Coelho Abrantes, Catherine Bernal Castro, *Competencia y cooperación como imágenes en acercamientos evolutivos del comportamiento social: un panorama histórico, Epistemología e Historia de la Ciencia*, Córdoba, Argentina, 5, 1, 2020, 59–82.
- 20 Henry Kissinger, *World restored: Metternich, Castlereagh and the problems of peace, 1812-1822*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1957.
- 21 Samuel Huntington, *¿Choque de civilizaciones?* [1993], Madrid 2002, 15, 48; Felipe Campuzano, *De la Guerra Fría al choque de civilizaciones: nacionalismo y milenarismo en la obra de Samuel P. Huntington*, *Argumentos*, México, 20, 54, 2007, 159-175.
- 22 Hugh Thomas, *World without end: the global empire of Philip II*, London: Allen Lane, 2014; Fernando Bellver Amará, *España en la Edad Media y Moderna: entre el islam y la cristiandad*, Antonio Machado Libros, 2019; José Luis Betrán Moya, *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Universidad Autónoma de Barcelona, 2016; Anthony Pagden, *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Península, 1997; Henry Kamen, *Fernando el Católico: 1451-1516. Vida y mitos de uno de los fundadores de España moderna*, La Esfera de los Libros, 2018; Magdalena de Pazzis Pi Corrales, *Felipe II y la lucha por el dominio del mar*, Madrid: San Martín, 1989.
- 23 Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Galaxia Gutenberg, 1995; Rafael Sánchez-Concha Barrios, *La lucha por la santidad en el mundo virreinal: la mortificación de la carne y las batallas contra el demonio*, *Cuadernos de Historia*, 1, junio 2002.

la Guerra Civil en el siglo XX.²⁴ El vocabulario político e ideológico del nacional-catolicismo se reconoce en el ‘caudillo’ Franco en 1938: “La guerra de España no es una cosa artificial: es la coronación de un proceso histórico, es la lucha de la Patria con la antipatria, de la unidad con la secesión, de la moral con el crimen, del espíritu contra el materialismo, y no tiene otra solución que el triunfo de los principios puros y eternos sobre los bastardos y antiespañoles.”²⁵ El franquismo recogió mitos hispano-medievales de la Reconquista y la Cruzada, la ‘lucha’ sin cuartel contra el infiel musulmán.²⁶ La cultura de la ‘lucha’ atraviesa por doquier la historia moderna de España.²⁷

En la historia moderna de Occidente la concepción de la humanidad está asentada en la experiencia de la ‘lucha’ como dinámica social irrecusable.²⁸ Durante los siglos XIX y XX la literatura de y sobre América Latina utilizó la expresión ‘lucha’ como un referente político y científico privilegiado, muchas veces de procedencia occidental, instalando el canon de la seriedad con sus alcances patéticos y didác-

24 José Manuel Martínez Bande, *La lucha por la victoria: el mando y los ejércitos de la Guerra Civil española*, Almuzara, 2019; Burnett Bolloten, *La revolución española: sus orígenes, la izquierda y la lucha por el poder durante la Guerra Civil 1936-1939*, 1980; Pere Ysas, *Disidencia y subversión: la lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*, 2004.

25 Matilde Eiroa San Francisco, *Palabra de Franco. Lenguaje político e ideología en los textos doctrinales*, Carlos Navajas, Diego Iturriaga eds., *Coetánea. Actas del III Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*, Logroño: Universidad de La Rioja, 2012, 71-88, p. 76.

26 Francisco Javier Peña Pérez, *La sombra del Cid y de otros mitos medievales en el pensamiento franquista*, *Norba. Revista de Historia*, 23, 2010, 155-177.

27 Rafael Gamba, *La primera Guerra civil de España (1821-23): historia y meditación de una lucha olvidada*, 1972; Feliciano Gámez Duarte, *Del uno al otro confín: España y la lucha contra el curso insurgente hispanoamericano (1812-1828)*, 2007; Manuel Moreno Alonso, *La lucha contra los masones en España hacia 1820: razones contemporáneas de una persecución*, 1985; Santiago Carrillo, *La lucha continúa: la memoria política y social de uno de los padres de la democracia española*, 2012.

28 Julieta María Capdevielle, María Laura Freyre, *El concepto de lucha en la sociología de Bourdieu*, *Revista de Ciencias Sociales*, Coaña Rica, II, 140, 2013, 111-124.

ticos.²⁹ ¿Fue el lenguaje favorito para narrar la marcha de la historia?³⁰ ¿En qué sentido contribuyó esta narrativa al epistemicidio de las culturas no occidentales de América?³¹

¿Qué importa, al fin, en el espíritu occidental de la ‘lucha’? La reflexión de Humberto Maturana

El mundo de la ‘lucha’ civilizatoria acaba instalando un territorio al fin ahistórico, que demanda revisar una y otra vez los acontecimientos, adecuándolos a los intereses de los ‘luchadores’. El permanente espíritu agonal (lat. *agon*, *agonis*, combate) hace desaparecer el tiempo real. Hay que controlar el pasado para controlar el futuro y viceversa. La condición humana, heredera imperecedera de la espontánea y heterogénea vida vegetal y animal, se reprime, se suprime. Alonso de Ercilla en *La Araucana* del siglo XVI experimenta ya este agotamiento ante la implacable máquina de la guerra moderna de Arauco.³² En el siglo XX la visión obsesiva del no-tiempo de la modernidad la expone George Orwell en *1984* (1949). En la ex Inglaterra o Gran Bretaña, rebautizada como ‘Aerofranja Uno’, se impone

- 29 Luis Beltrán Almería, *La imaginación literaria: la seriedad y la risa en la literatura occidental*, España: Montesinos, 2002.
- 30 Carleton Beals, *Coming struggle for Latin America*, Philadelphia, New York: Lippincott Co., 1938, trad. castellana: Santiago de Chile: Zig-Zag, 1942; Lewis Hanke, *Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949, trad. castellana: Madrid: Aguilar, 1959; Hugh Thomas, *Cuba, Pursuit of freedom*, New York: Harper & Row, 1971, trad. castellana: *Cuba: la lucha por la libertad 1762-1970*, Barcelona: Grijalbo, 1973-1974; Norbert Lechner, *La lucha por el orden en Chile*, Santiago: Flacso, 1983; James Dunkerley, *Rebellion in the veins: political struggle in Bolivia, 1952-82*, London: Verso, 1984; trad. castellana: La Paz, Quipus, 1986; Guillermo Céspedes del Castillo, *La independencia de Iberoamérica: la lucha por la libertad de los pueblos*, Madrid: Anaya, 1988; Juan Bautista Olaechea, *El indigenismo desdeñado: la lucha contra la marginación del indio en la América española*, Madrid: Mapfre, 1992; Mary Louise Pratt, *Apocalypse in the Andes: contact zones and the struggle for interpretive power*, Washington, D.C., 1996; Robert Harvey, *Liberators: Latin America's struggle for independence, 1810-1830*, London: Murray, 2000; trad. castellana: México: Océano, 2002; William Sater, *Andean tragedy: fighting the war of the Pacific, 1879-1884*, Lincoln, 2007, trad. castellana: Santiago de Chile: Centro Diego Barros Arana, 2016; Robert Harvey, *Romantic Revolutionary: Simon Bolívar and the struggle for Independence in Latin America*, Hachette UK, 2011.
- 31 John Ayotunde Isola Bewaji, *Narratives of struggle: the philosophy and politics of development*, Durham: Carolina Academic Press, 2012.
- 32 El autor se pregunta sobrecogido: *¿Todo ha de ser batallas y asperezas, / discordia, fuego, sangre, enemistades, / odios, rencores, sañas y bravezas, / desatino, furor, temeridades, / rabias, iras, venganzas y fierezas, / muertes, destrozos, rizas, crüeldades, / que al mismo Marte ya pondrán hastío / agotando un caudal mayor que el mío?*, *La Araucana*, Segunda Parte, Canto XX, Madrid, 1578. “Riza”, causar gran destroz y mortandad en una acción de guerra.

el ideal de lo irreal, como el inexistente ‘camarada Ogilvy’, cuyo puritanismo e invariable combate contra el ‘enemigo eurásico’ es una invención de la política establecida.³³ La ‘lucha’ occidental, como acción conjunta de políticos, misioneros y empresarios coloniales, se propuso conducir la historia de los pueblos de la Tierra, desacreditando sus experiencias humanas, sus formas comunitarias de vida, especialmente su gozo y alegría de vivir, manifestaciones que pasaron naturalmente a ser modos de resistencia ante el régimen colonial. Para los pueblos ancestrales de Norteamérica la espiritualidad de la ‘danza fantasma’ en el siglo XIX incluyó una ética con consignas como ‘No dañarás a nadie’ y ‘¡No debes luchar!’³⁴

En este sentido se valora el desafío histórico de la reflexión de Humberto Maturana. Para el pensador chileno una cultura fundada en la ‘lucha’ y la competencia es un modo inequívoco de conversación patriarcal. “Así, en nuestra cultura patriarcal hablamos de luchar en contra de la pobreza y el abuso cuando queremos corregir lo que llamamos injusticias sociales, o de luchar contra la contaminación cuando hablamos de limpiar el medio ambiente, o de enfrentar la agresión de la naturaleza cuando nos encontramos ante un fenómeno natural que constituye para nosotros un desastre, y vivimos como si todos nuestros actos requiriesen el uso de la fuerza, y como si cada ocasión para una acción fuese un desafío.”³⁵ ‘Lucha’ y competencia son formas de comunicación que niegan al otro como otro. El otro es siempre y sobre todo un competidor que hay que superar. Es la negación del amor. “El amor es la apertura de un espacio de existencia para el otro como ser humano junto a otro. Si no hay amor, no hay socialización genuina y los seres humanos se separan. Una sociedad en la que se acaba el amor entre sus miembros se desintegra [...]. La conducta social está fundada en la cooperación, no en la competencia. La competencia es constitutivamente antisocial, porque como fenómeno consiste en la negación del otro. No existe la ‘sana competencia’, porque la negación del otro implica la negación de sí mismo al pretender que se valida lo que se niega.”³⁶ La educación no puede erigirse desde la competencia o la lucha: “Es debido a que somos seres humanos amorosos que pensamos que el espacio educacional debe ser también uno de amor, cooperación y respeto mutuo, no de rivalidad o lucha.”³⁷

33 George Orwell, *1984*, Santiago: Zig Zag 2019, 37, 53; Felipe Fernández-Armeño, *Civilizaciones: la lucha del hombre por controlar la naturaleza*, Madrid: Taurus, 2002.

34 Barbara Ehrenreich, *Una historia de la alegría. El éxtasis colectivo de la Antigüedad a nuestros días*, Barcelona: Paidós, 2008, 172.

35 Humberto Maturana, *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*, Santiago: Sáez Editor, 2007, 37.

36 Humberto Maturana, *Transformación en la convivencia*, Santiago: Paidós, 2021, 41. Gonzalo Pontón, *La lucha por la desigualdad: una historia del mundo occidental en el siglo XVIII*, Barcelona: Pasado & Presente, 2016.

37 Maturana 2021, 74

De acuerdo con Maturana son las conversaciones matrísticas las que permiten el reconocimiento del otro como otro. Mediante ellas se recuperan las tradiciones históricas ignoradas por el lenguaje abismal enseñado por Occidente. El filósofo chileno anima a reconocer las prácticas y las místicas de las culturas no descifradas ni interpretadas por la modernidad colonial. Se interesa en las lenguas de América indígena y mestiza como modos de enunciación de una cultura y una ecología próximas a la biología del amor que, históricamente, conformaron lo que él denominó el “corazón matrístico de nuestra cultura”. Se interesó en la cultura de los niños y las niñas que crecen con esa experiencia lingüística, con el espacio psíquico emocional de esa infancia: “Los niños y las niñas crecen en este corazón matrístico de nuestra cultura. Escuchen lo que uno cotidianamente suele decir cuando se habla, por ejemplo, de una convivencia en el respeto mutuo, en la colaboración o en la no competencia. Se dice: ‘¡Ah! Esas son cosas de niños, porque la convivencia verdadera es con lucha, con competencia, con defensa de los propios intereses’.”³⁸

La crítica del entendimiento occidental del mundo como negación de la solidaridad humana fue emprendida, entre otros, en el siglo XX por el historiador y naturalista ruso Piotr Kropotkin y el pensador judío alemán Erich Fromm. Ambos se apartaron de las formas dominantes de vida, especialmente capitalistas, del Occidente moderno. Kropotkin señala en *Ética: origen y evolución de la moral* (1924): “En conjunto, la naturaleza no confirma, de ningún modo, el triunfo de la fuerza física, de la celeridad, de la astucia y de las demás características útiles para la lucha [...]. [El] reconocimiento de la ayuda mutua como rasgo fundamental en la existencia de todos los seres vivos es ciertamente una verdad inspiradora que un día habrá de encontrar su expresión digna en la poesía de la naturaleza, porque añade a la concepción de ésta un nuevo rasgo humanitario.”³⁹ Erich Fromm consideró que el amor “desaparece en el caso de una cultura como la nuestra, dirigida meramente a fines exteriores, al éxito, a la producción y al consumo, de modo que ni siquiera se presume ya que sea posible”.⁴⁰ Maturana se suma a este camino. Su invitación es a una conversación reflexiva y afectuosa con la heterogeneidad de las culturas del mundo, convivialidad interrumpida por el Occidente agonal, prácticamente agónico, en constante ‘lucha’, en las postrimerías del siglo

38 Maturana 2021, 228.

39 Piotr Kropotkin, *Ética: origen y evolución de la moral* [1924], Antorcha, 2017; Ruth Kinna, *Kropotkin's Theory of Mutual Aid in Historical Context*, *International Review of Social History*, 40,2, 1995.

40 Erich Fromm, *El amor a la vida*, Buenos Aires: Paidós, 1986, 147. Una perspectiva desde América Latina, Nelson Maldonado-Torres, “Introduction: Western modernity and the paradigm of war”, *Against war: views from the underside of modernity*, Durham: Duke University Press, 2008.

XX.⁴¹ Retoma el origen de lo humano en el amor y el juego, acciones realizadas en el placer y la alegría de un tiempo que no está sacrificado al futuro, sino que fluye en el fluir de la relación espontánea del convivir. Su visión de la humanidad semeja el gozo vital que imaginó a principios del siglo pasado Henri Matisse en su composición *La Danza* (1910). El artista francés, alejándose de la creciente ‘lucha’ europea de su tiempo y de su espacio, conectado más bien con las formas del arte no occidental, oriental e islámico, reproduce la circularidad de una humanidad pletórica en el encuentro corporal de su luminoso esplendor trenzado con el ritmo de la Tierra y el Cielo. Maturana interpreta la humanidad precisamente como una danza acordada en el convivir espontáneo del vivir en la paz: “Pero... ¿qué es lo que hace que un hombre sea un ser humano? Su sensualidad y ternura en clara conciencia de sus interconexiones terrenales al bailar la recurrente danza del comer, jugar y besar.”⁴² No hay entonces controversia, ortodoxia, supremacía, ‘lucha’. Tampoco tiempo lineal, ni tiempo, pues “la vida corre como tal fuera del tiempo, en un presente continuo.”⁴³ Gabriela Mistral imaginó esta danza de la vida al ritmo de la Tierra: *Al mismo paso bailarás. / Como una espiga ondularémos, / como una espiga, y nada más.*⁴⁴

41 Letizia Nucara, *La filosofía di Humberto Maturana*, Firenze: Le Lettere, 2014; Sergio Santana Holas, Carlos Rivera, Elizabeth Mackinlay, Martin Nakata, *Rodolfo Kusch's 'estar' as seen from the systemic perspective of Humberto Maturana as a way of 'corazonar' coexistence*, *The Australian Journal of Indigenous Education*, 47, 1, 2018, 64-72.

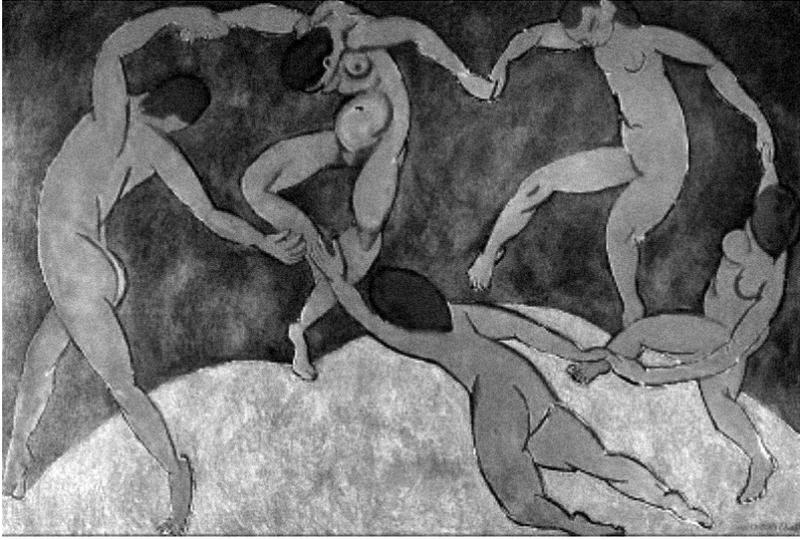
42 Maturana 2021, 83.

43 Maturana 2021, 50

44 Gabriela Mistral, *Dame la mano: Ternura*, Madrid, 1924.



1. Roberto Matta, *'Ojo' con los desarrolladores*, 1972. El artista chileno Roberto Matta duda de una civilización técnica carente de humanidad. Toda su obra fue una apelación a la convivencia amorosa. En la década de 1930 proyectó una planetaria y ecuménica "Liga de las Religiones" con edificios biomorfos que abrazaban y acariciaban a sus habitantes (1935). Autor de "Eros de l'Univers" (1997). El artista precisaba expresar la condición amorosa de la humanidad y del Universo.



2. Henri Matisse, *La danza*, 1910. La sucesión rítmica de la humanidad desnuda transmite sentimientos de completa liberación emocional en el amor convivido. Los cuerpos se acompañan en el cielo azul y la naturaleza verde, los colores espléndidos de la vida en la Tierra. Matisse demuestra su fascinación por el arte oriental y primitivo que recupera las formas de vida receladas y extrañadas por Occidente.

**ELIANA NAVARRO,
EL CANTO DEL SILENCIO.
EDICIONES BIBLIOTECA NACIONAL.
BREVE NOTA PARA SU PRESENTACIÓN***

*Miguel Vicuña Navarro***

* Actividad organizada por Extensión de la Biblioteca Nacional de Chile el 4 de mayo del 2021.

** Filósofo y poeta. Miembro de la dirección de la Fundación Juan Enrique Lagarrigue.

Estoy aquí con todos los libros de Eliana Navarro para que me arropen un poco y me ayuden a organizar este comentario. El libro que presentamos hoy, el último hasta el presente, es una antología de poemas de la que debo hacerme responsable, al igual que de otros aspectos de la edición. La articulación en cinco secciones de la selección de los setenta y tantos poemas que comprende la antología me parece que obedece a una inclinación que se acusa en todos los libros de nuestra autora, ya desde el inicial *Antiguas Voces Llaman* (1955) que se organiza en tres secciones, así como en *La Ciudad que Fue* (1965) que comprende cuatro partes, hasta el último que publicara en vida, *La Flor de la Montaña* (1995), que se despliega en ocho apartados diferenciados. Ello tal vez se deba a que Eliana Navarro probablemente procuró escribir y entregar un solo libro que reuniese su creación poética, de tal suerte que bien pudiera considerarse que todos sus libros son en suma el mismo libro, uno que sucesivamente puede acrecerse hasta alcanzar la cuasi-totalidad, tal el póstumo *Angelus de Mediodía* (2008), para cuya edición conté con la invaluable colaboración de mis seis hermanos y de nuestro padre, el poeta José Miguel Vicuña. O bien quizá menguar como la luna llena o como la ola que rompe contra la orilla, tal *El Canto del Silencio* (2020) que hoy entregamos y presentamos en esta ceremonia. El título de todos y cada uno de estos libros, por lo demás, es el fragmento de algún verso de alguno de los poemas reunidos en ellos, un procedimiento que viene tal vez a refrendar lo sugerido: cada libro es otro pero a la vez el mismo, una única obra.

Más de alguien podría considerar tal vez que *La Pasión según San Juan* (1980) es una excepción que viene a confirmar la regla. Esta obra, no obstante, es un poema serial que asume la forma de un auto sacramental: solo aparentemente se distingue del conjunto de la obra poética de Eliana Navarro por su mayor extensión. Esta condición favorece su separación en un volumen distinto.

Siento que tal vez debería explicar un poco mi relación particular con la autora y su obra, condicionada en buena parte por el hecho de ser uno de sus hijos y haber estado involucrado en la familia Vicuña Navarro y sus extensiones. La casa familiar fue, entre otras cosas, una casa de poetas y un hogar acogedor para los poetas y jóvenes escritores y artistas que venían de Santiago y provincias. Debo mencionar, con vívido recuerdo, a Pedro Lastra, Óscar Hahn, Manuel Silva, Enrique Lihn, Jorge Teillier, Stella Díaz, Adolfo Couve, y, por cierto, a Nicanor Parra y Humberto Díaz-Casanueva. (Cabe conjeturar que la postura privilegiada de los hijos en el conocimiento de la obra literaria de sus padres bien podría operar también como un obstáculo; creo, empero, haber podido sortear ese problema, al menos en algún grado importante). Merece la pena retener que, hacia fines de la década de 1950, cuando Nicanor se convirtió por tiempos intermitentes en morador asiduo de nuestra casa familiar y trabó amistad poética con unos niños poetas que se asomaban a la adolescencia -mi hermano Carlos Ariel y yo

mismo-, merced a conversaciones, juegos y discusiones que giraban en torno al comentario de sus recientes *Poemas y Antipoemas* (1954), acababa igualmente de aparecer el primer libro de Eliana Navarro, *Antiguas Voces Llamam* (1955), y se había creado recientemente, impulsado por José Miguel Vicuña y Carmelo Soria, el Grupo Fuego de la Poesía, que Nicanor saludó en su “Noticiero 1958” con el endecasílabo que reza: “Grupo Fuego celebra aniversario”. Quiero sugerir que existe una cierta afinidad entre algunos rasgos de la poética de Eliana Navarro y otros que podemos relevar en la obra poética de Nicanor Parra y en la de Violeta Parra. Desde luego, una común relación con el arte tradicional y popular de la composición poética y sus formas, así como una decidida inclinación hacia la sencillez y la claridad. Obsérvese que más de diez años antes de 1954, habíanse publicado en la antología de Tomás Lago titulada *Tres poetas chilenos* (Cruz del Sur, 1942), los poemas “Sinfonía de cuna”, “Se canta al mar”, “Hay un día feliz”, “Es olvido”, incorporados en la primera parte de *Poemas y Antipoemas*. Que la antología de Tomás Lago constituye un manifiesto (¿o contra-manifiesto?) se desprende claramente de su prólogo, titulado “Luz en la poesía”, en el que se presenta a los tres poetas -Nicanor Parra, Victoriano Vicario, Oscar Castro- como “ejemplos” de “la nueva generación chilena” que inicia un “movimiento de retorno”, desde los extremos a que ha conducido la “poesía moderna” (léase “vanguardista”) al “destruir los núcleos funcionales del lenguaje”, “hacia el medio del día buscando la potestad de la luz vertical”, lo que supone “la restauración del poema métrico”, no menos que la de “una literatura realista utilizable” y la de “la utilidad social de la poesía”¹. La imagen del mediodía, de la luz plena de claridad, es un motivo recurrente en la poesía de Eliana Navarro, tal como puede reconocerse en el poema “Angelus de Mediodía”, de 1941.

Para ir ya cerrando esta intervención creo preciso transitar sucintamente hacia una caracterización de la poética de Eliana Navarro, una poética que, en su claridad y sencillez, alcanza una extrema intensidad que sitúa su obra en una de las altas cimas de la poesía hispanoamericana. “Transparencia” y “serenidad” son al-

1 Puede leerse en el referido prólogo-manifiesto: “En su empeño por transponer las fronteras de la significación expresiva, los poetas violentaron la extensión de las palabras, juntándolas en infinitas combinaciones, empleándolas en usos de emergencia personal de tal manera que gastando su substancia verbal -hasta llegar al brillo prestigioso de los elementos poéticos puros- les confirieron vida propia restándoles en cambio la inocencia que emanaba del uso de la gente común que nombra con ellas mismas cosas existentes, comunes y necesarias” (*op. cit.*, pág. 14 s.). Obsérvese que esa misma antología anuncia en la nota bibliográfica de Nicanor Parra la próxima aparición de su libro en prensa *La luz del día* (nunca publicado, por cierto). Es la época (¿o la operación?) de la “poesía de la claridad” -opuesta a los “excesos” de Cruchaga, Huidobro, de Rokha, Neruda, no menos que al “oscurantismo” de los poetas jóvenes en ascenso (Anguita, Díaz Casanueva, Rosamel del Valle, la *Mandrágora*).

gunos de sus rasgos, según Pedro Lastra; “la originalidad de lo prístino y simple”, releva Eduardo Anguita al informar su libro *La Flor de la Montaña*; en contraste con la experimentación vanguardista, “la economía verbal y la sencillez”, destaca Óscar Hahn. En su poema “Plegaria”, de 1941, nuestra poeta formula: *Señor, que vuelva a hallar / la palabra serena / de mis horas de paz. // Que, como el agua clara, / sin soberbia ni esfuerzo, / surja cándido y leve / el cristal de mi verso*. Diversas temáticas que acusan la variedad de facetas que ofrece la poesía de nuestra autora revelan, sin duda, una multiplicidad irradiante de orientaciones, hacia las cuales se inclina la mirada poética de Eliana Navarro: el paisaje y la naturaleza; la nostalgia de la infancia y de los ausentes; la vida familiar; el amor; la soledad y el dolor de la existencia; la “anticipación de la muerte” (en formulación de Pedro Lastra); el ánimo religioso y el misticismo; la preocupación histórico-social por la paz; la denuncia de la injusticia social y de los crímenes contra la humanidad.

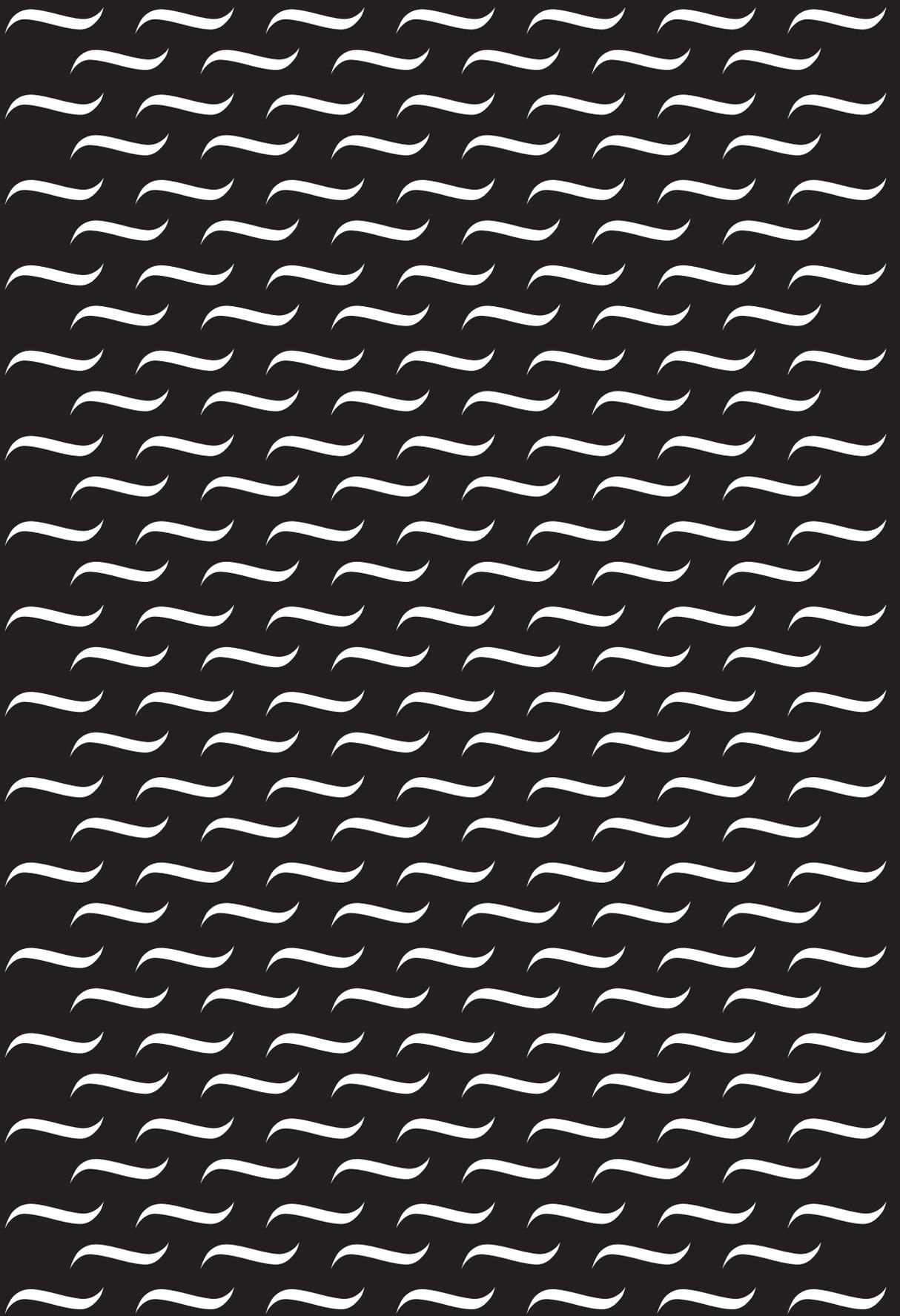
¿No hay acaso, empero, un elemento radical, un *momentum* primordial de donde irradia el conjunto diverso de la poética de Eliana Navarro, así como la diversidad de sus formas que van desde el madrigal y el soneto hasta el verso libre? Pedro Lastra sugiere que en su obra poética la palabra *voz* funciona como un “signo valorizado”: creo que esta clave nos proporciona una vía para aproximarnos al reconocimiento del sugerido núcleo radical. Hay una condición vocativa en la poética de Eliana Navarro. Una concepción del poema como una voz que invoca y convoca a un tú -un vocativo que puede revestir diversas figuras: el otro, lo Otro, la propia existencia, Dios, la muerte, la propia voz profunda que irrumpe en el poema. Trátase de una voz que surge o brota, a su vez, de una voz arcaica que no remite a ningún *ego* y se sustrae a las tres personas gramaticales, confundíendolas en la intensidad de una experiencia, visión o intuición radical. Dicha experiencia radical que irrumpe en la voz poética no es plenamente dueña de sí misma: ni del todo consciente, ni completamente inconsciente.

Condición del poema, por consiguiente, en la medida en que es voz e invocación y a la vez es conducido por éstas, no es sino la búsqueda del poema: el intento reiterado una y otra vez de alcanzar el poema Otro, el poema *único* que dice Paul Celan. (De modo similar, cabría sostener que los libros de Eliana Navarro constituyen el intento de alcanzar un único libro que reúna los intentos de aproximación infinita al Poema Otro, uno y único).

En este punto me atrevería a relevar la coincidencia entre la poética de Eliana Navarro y la concepción del poema y la poesía que formula Paul Celan en sus célebres discursos de 1958 y 1960. Lo que se juega en la poesía es la tensión entre la soledad del poema que se vuelca hacia el silencio, y su inclinación a convertirse en diálogo, volcamiento hacia lo Otro. “Los poemas (...) están en camino: se dirigen a algo. ¿Hacia qué? Hacia algún lugar abierto que invocar, que ocupar,

hacia un tú invocable, hacia una realidad que invocar” (Paul Celan, *Discurso de Bremen*, 1958).

Elemento conductor de la poética de Eliana Navarro: la voz que se dirige a un tú, desde una voz radical y latente pero efectiva, a un tú que es primera y segunda y tercera persona, singular y plural, a un tú que es lo Otro trascendente, la nada, la muerte o el Dios martirizado en el suplicio.



RESEÑAS

ADICTA IMAGEN

Alejandra Castillo

Buenos Aires, La Cebra, 2020, 176 pp.

*Mi plaza está viva y colorea
es la Guernica sudaca del sur*

CARMEN BERENGUER, *Plaza de la dignidad*

Escribo esto a las apuradas. Entre el vértigo del teletrabajo y el frenesí de una América Latina que no da aliento. El libro de Alejandra es una extraña, una tensa pausa, una reflexión sobre este tiempo fuera de quicio, en el que se disputan nuestros cuerpos la temporalidad vaciada de las pantallas del capital y la temporalidad densa de la revuelta. Su libro es un plano inclinado entre ambas temporalidades, que, además, precisa que esa inclinación es feminista. Es más, para Alejandra, esa inclinación *es* el feminismo. El libro no pretende ser refugio respecto a la violencia en curso, sino desvío parasitador de esta humanidad anestesiada a través del sobre-estímulo de las imágenes técnicas.

Escribo, además, desde el plano inclinado de este otro lado de la cordillera, en el que las imágenes políticas se han mostrado en estos días como triste instrumento de las pedagogías de la crueldad. Alejandra dice que la imagen circunscribe lo que cuenta como sujeto en un tiempo político. Y entre ayer y hoy hemos asistido en la Argentina a la proliferación de imágenes cuya función claramente apuntaba a determinar qué cuenta como sujeto en la actual coyuntura, atravesada por las contradicciones de un gobierno popular bajo las presiones de la pandemia, es decir, bajo la exacerbación de los poderes fácticos de siempre. Imágenes tomadas en los terrenos ocupados por los más débiles, por los más vulnerables, terrenos de una ciudad cuyo nombre resuena tan intensamente en la historia del arte de vanguardia como en la de los frentes antifascistas: *Guernica*.

Por eso resulta tan oportuna e involuntariamente irónica la lectura del poemario de Carmen Berenguer, *La plaza de la dignidad*, que se presentara hace días, en el aniversario del 18 de octubre chileno, y que utilizara esta imagen de sufrimiento e integridad popular para hablar de esa plaza que insiste con la frente en alto, que se resignifica en una batalla desigual por los símbolos colectivos, que se renombra, que colorea sus monumentos, que, para decirlo con Alejandra, *altera su régimen de imágenes y de cuerpos*. Una Guernica sudaca y barrioca, nos dice Berenguer, es decir, ajena a toda lógica sacrificial, una historia de hostigamiento y desolación que, sin embargo, altera sus archivos para dar lugar a otros cuerpos, esos que no quieren ser desalojados, nunca más. ¿Cuántas Guernicas serán necesarias para que abramos las grandes alamedas argentinas?

Dije 18 de octubre, que aquí suena a 17, y que en todas partes sabe a Octubre, que concentra en la densidad de estos días los tiempos de las revueltas y de las plazas,

de los padeceres y sus desvíos, de la torsión de las violencias, de la represión y de la dignidad rebelde. Tiempos apocalípticos, dice Alejandra, tiempos del fin de los tiempos, pero también, como señala la etimología del apocalipsis, tiempos de revelación, tiempos de cartas sobre la mesa, de derechas desbocadas sin disimulo, pero también de revueltas impensadas, de imágenes totalmente insospechadas: ¿quién hubiera pensado que, aún bajo la presión de la pandemia, se votaría, por casi un 80%, el fin de la constitución de Pinochet?

Quizás por eso Alejandra elige el territorio ambiguo de la *imagen* para pensar este tiempo crítico. La imagen, nos dice, es *phármakon*, es decir, a la vez veneno y medicina. El libro traza el movimiento farmacológico de inicio a fin: desde el diagnóstico de nuestra enfermedad ocularcéntrica, hacia la terapia visual de las imágenes desviadas del archivo feminista latinoamericano en construcción.

Porque la imagen es hoy, antes que nada, la gran protagonista de la captura masiva de nuestra voluntad en favor del capital. Las máquinas de extracción las tenemos en nuestros bolsillos, en nuestros escritorios. Estamos transmitiendo este mismo acto en una de ellas. Vivimos atadxs a la servidumbre voluntaria de la conectividad permanente y su promesa de felicidad inmediata. Es en las pantallas en las que se produce esa extraña alquimia de “movilización total” de nuestro cuerpo, nuestros afectos y nuestra inteligencia, a la vez que la anestésica más eficaz, la embriaguez narcótica del *scrolling*. Alejandra podría haber escrito: el *scrolling* como plegaria de la religión capitalista.

Pero como bien construye toda una primera parte del libro de Alejandra, esta complicidad entre imagen y poder no es nueva, sino que se remonta al régimen escópico de la modernidad, y, más allá, al “ocularcentrismo” que signa toda la tradición de Occidente: la verticalidad de la luz que impone su imperio de visibilidad y desplaza toda opacidad a los márgenes de lo invisible, de lo desalojado. Allí tenemos la plaza recta, la Plaza Baquedano, masculina, ecuestre, vertical, erecta.

De allí que toda una segunda zona del libro de Alejandra trace los rasgos fundamentales del archivo del cuerpo y de la imagen en América Latina, donde este ocularcentrismo occidental se replica en un *dispositivo de género* puesto en función de la construcción de la modernidad latinoamericana como república masculina.

Y es allí, en el diagnóstico de esta modernidad masculinista, que se comienza a filtrar el centro desviado del libro, su *punctum*, ese libro que no deja de escribirse en todos los libros de Alejandra: la afirmación del feminismo de la disidencia como la máquina más poderosa de alteración del archivo corpo-político latinoamericano.

Todo buen libro de crítica es a la vez dos libros: el libro visible, que habla de ciertos asuntos y plantea ciertos problemas (en este caso, el lugar de la imagen en las formas contemporáneas del poder y la resistencia), y el libro invisible, infinito, hecho de todos esos libros que podrían escribirse con la máquina de lectura que el libro visible propone. En Alejandra ese libro invisible, infinito, es la postulación del feminismo como *lectura oblicua* de la letra, el cuerpo y el archivo latinoamericano.

Nos dice:

Pensar la política en vistas de su transformación implica pensar la imagen en lo que altera (...). Desconfiar de la imagen operativa (recta) es optar, es trabajar en el desvío, la opacidad y la oblicuidad de las imágenes cuya producción obedece siempre a una intención política de alteración.

El feminismo, para Alejandra, no es la política de mujeres, sino la política de alteración que rompe con el *dos* de la diferencia sexual y se sostiene en la proliferación mutante de sexualidades del artificio, de parafilias sin rumbo, de géneros sin origen ni finalidad. “El feminismo no es un humanismo” ha escrito muchas veces Alejandra. En este texto eso significa: el feminismo es un materialismo del *clinamen*, es una política anarco-barroca de la *inclinación* y el *desvío*.

De allí que los últimos capítulos del libro interroguen las formas de un régimen escópico *alterado*, ajeno al ocularcentrismo occidental y patriarcal de la modernidad latinoamericana. Capítulos que piensan junto a, y a través de, artistas disidentes y feministas que muestran el carácter siempre artefactual, protésico, travesti y barroco de la imagen latinoamericana de la revuelta en curso. Quizás por eso el centro del libro se encuentre al final, en el momento del pase, en el instante fugaz de quien se baja de un tren en marcha: *Imagen inclinada*, se llama el último capítulo. *Esa* es la imagen del feminismo, y la imagen feminista que ofrece este libro para combatir el espectáculo integrado de las redes contemporáneas.

La plaza de Alejandra es, entonces, una plaza *inclinada*, oblicua, es una plaza que se lee en los reenvíos incesantes de letras, cuerpos y archivos en desvío recíproco, ese es plano inclinado en el que se rompe la cuenta de dos de la humanidad patriarcal, colonial y capitalista. La plaza de Alejandra parte de los estigmas de la violencia para redirigirla contra la reproducción de la rectitud y la exclusión de cuerpos de lo común. La inclinación, la lectura oblicua, es en este libro la praxis del feminismo disidente latinoamericano.

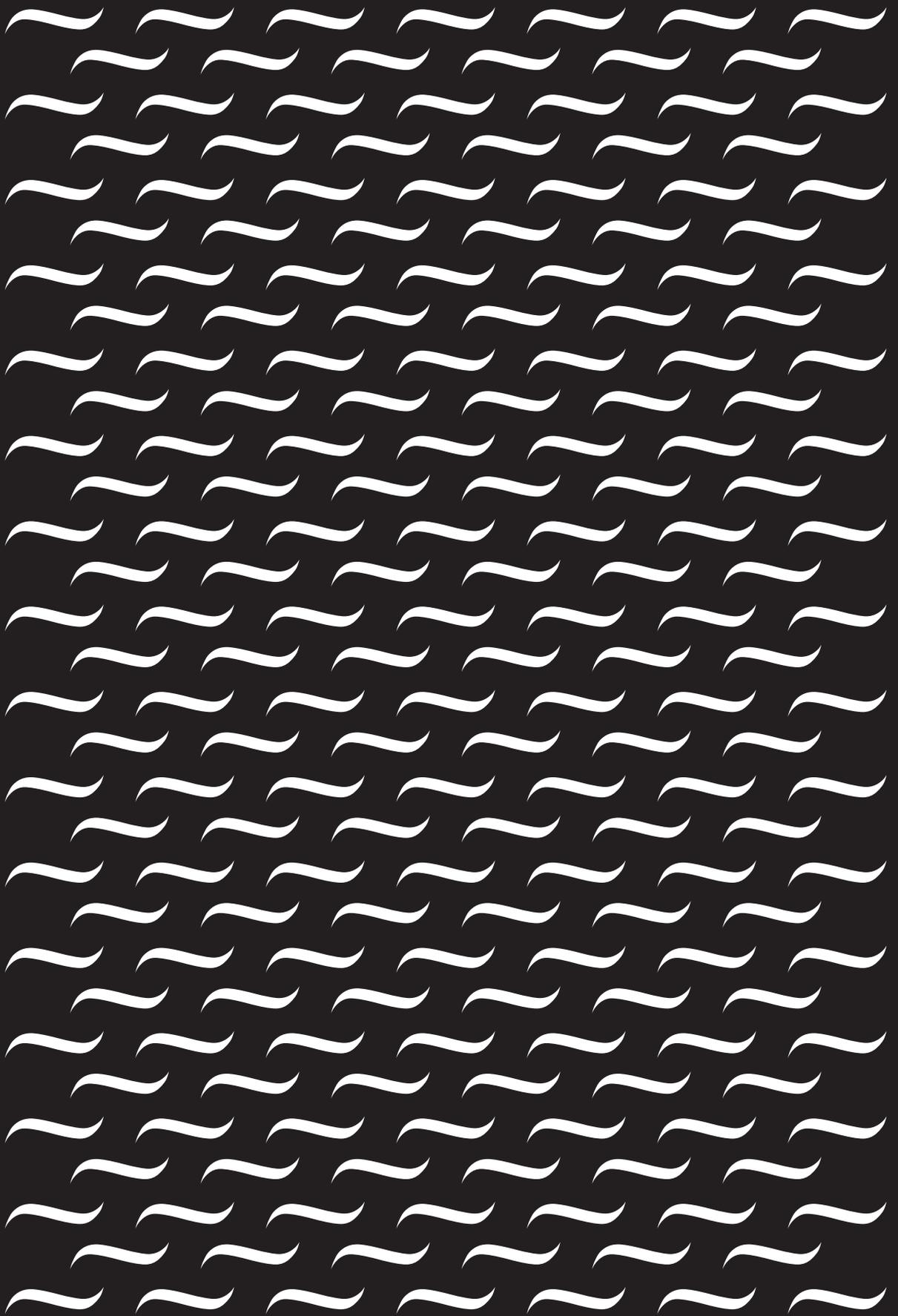
Es en su alquimia, es en su torsión, que Guernica puede volverse cuerpo sudaca de la revuelta, y no solo archivo del modernismo europeo, territorio de la dignidad que se afirma y no solo testimonio del sufrimiento que se denuncia. Es en la

alteración de la revuelta feminista que Guernica, todas las Guernicas, prometen volverse la plaza inclinada de la dignidad.

De nuevo, Carmen Berenguer:

*Lo viví:
las llamas rodearon mi plaza
se llama Dignidad!
Hay un panfleto que habla de la ira
que se convierte en rabia y la rabia en rebeldía
lo vamos a quemar todo!
Y usaron acelerante y saltaban las chispas donde vivo
fue extremo!
Mi plaza está viva y colorea
es la guernica sudaca del sur
Es bronx en la acera sur del continente
Es mi barrioco donde escribo
El día que dejaron ciego a un joven luchador en esta plaza.*

Luis Ignacio García



**POLÍTICAS Y NORMAS
EDITORIALES**

Política editorial

Mapocho nace en 1963 y es una publicación semestral dependiente de Ediciones Biblioteca Nacional. Acercando la literatura con las artes, la filosofía con las ciencias sociales, la revista publica artículos, reseñas o testimonios que busquen arrojar luces sobre tópicos diversos. *Mapocho* se concibe como un espacio abierto, libre, plural, que permite la convergencia de modalidades discursivas muy distintas, desde artículos más literarios o sensibles a las afecciones del alma hasta otros más impersonales o cercanos a las criticidades o positivities propias de las disciplinas científicas. Es parte permanente de su preocupación destacar actividades asociadas al patrimonio y la creación, tales como presentaciones de libros, epistolarios de escritores nacionales, recuerdos, entrevistas, fuentes bibliográficas sobre autores de distintas nacionalidades, la publicación de textos inéditos o de difícil acceso, entre otros bienes necesarios para el examen o la valorización de la herencia cultural.

Normas editoriales

La revista busca dar libre curso a la creatividad y singularidad de los autores cuidando, con particular atención, el rigor, la calidad y la pertinencia que exigen los diversos “códices” que circulan por sus páginas. El respeto al orden, al estilo o a la lógica que propone el autor es un valor que se desea resguardar, comprometiendo este valor la identidad misma de la revista. Sin embargo, hay ciertas normas o protocolos que se deben seguir con el objetivo de asegurar uniformizaciones básicas que permitan la coherencia estructural de la publicación.

1. Aunque la revista se reserva el derecho, previa autorización, de reeditar textos, los materiales que postulan a la publicación deben ser necesariamente inéditos.
2. Todos los textos serán evaluados por el consejo editorial.
3. Las referencias bibliográficas se deberán incluir a pie de página. Al término del texto, ordenada alfabéticamente, se deberá incluir la lista total de las referencias que ha venido mencionando al pie.
4. Los títulos de libros o de obras en general deben ir con letra cursiva (itálica), mientras que los artículos de revistas o capítulos de libros deben ir entre comillas.
5. Las referencias bibliográficas incluidas a pie página deben contemplar la información siguiente, en este orden y forma: autor, título del libro (artículo o capítulo de libro), lugar, editorial, fecha y página (s). Ejemplo de libro: Pablo Neruda, *Con-*

fieso que he vivido, Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 347. Ejemplo de artículo o capítulo de libro: Michel Foucault, "Nietzsche, la Genealogía, la Historia", *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1980, p. 20.

6. Cuando las referencias se repitan, el autor deberá emplear la nomenclatura clásica contemplada para distintos casos (Op. cit., Idem., etcétera).

7. Las citas deben ir entre comillas redondas, y la cita dentro de la cita debe ir entre comillas simples. El uso de cursivas se reserva solo para destacados del autor y para citas de textos poéticos. Ni el uso de negritas ni tampoco el de subrayados forman parte del estilo de la revista.

8. El cuerpo del texto es punto 11, interlineado simple, con sangría entre cada párrafo, salvo aquel que comience el texto o sea subcapítulo del mismo. Las citas que se desprenden del texto por su extensión y que se constituyen en un párrafo aparte deben ir con sangría y sin comillas. Las notas a pie de página deben ir en punto 9. El nombre del autor se debe poner inmediatamente bajo el título del texto.

9. El autor debe consignar título, grado académico u otra identificación pertinente, además de su adscripción institucional. Esta información debe ir a pie de página, antes de las notas numeradas, y precedida por un asterisco.

10. Las reseñas de libros deben contemplar la información siguiente, en este orden y forma: título de la obra, nombre del autor, lugar, editorial, fecha y número de páginas. El autor de la reseña debe poner su nombre y apellido al final de la reseña.

11. El autor debe enviar textos en archivos que se puedan intervenir o que sean modificables en su formato.

C O L O F Ó N

“De Trenzadas, escrituras mudas y deseos máqunicos” se titula el dossier coordinado por Macarena Urzúa. El presente número destaca en “Testimonios” a Humberto Maturana y Eliana Navarro. El texto fue compuesto con la familia tipográfica *Biblioteca*, desarrollada por Roberto Osses junto a Diego Aravena, César Araya y Patricio González, y para los títulos se utilizó *Amster* de Francisco Gálvez. La forma de este colofón está inspirada en el trabajo que Mauricio Amster realizó en la obra *Impresos Chilenos 1776-1818*. Es un homenaje a su contribución al desarrollo del diseño y la producción editorial de nuestro país. Esta edición consta de 200 ejemplares y fue impresa en Salesianos Impresores S.A. Santiago de Chile, primer semestre de 2021.

✧ **DOSSIER** ¶ DE TRENZAS, ESCRITURAS MUDAS Y DESEOS MAQUÍNICOS: RELECTURAS DE MARÍA LUISA BOMBAL, MARÍA ELENA GERTNER Y ELENA ALDUNATE *Macarena Urzúa Opazo* (compiladora) ¶ SENTIMIENTOS ENREDADOS: EMOCIONES Y ESTEREOTIPOS EXPRESADOS A TRAVÉS DEL CABELLO EN TRENZAS DE MARÍA LUISA BOMBAL *Javiera Jara Baracatt* ¶ LA SOLTERONA CHILENA: UN ARQUETIPO EN *LA MUJER DE SAL* (1967) DE MARÍA ELENA GERTNER *Constanza Valderrama* ¶ EL CYBORG LATINOAMERICANO: DISTOPÍA, DESEO Y MÁQUINA EN LA SELECCIÓN DE CUENTOS *JUANA Y LA CIBERNÉTICA* DE ELENA ALDUNATE *Daniela Páez Rueda* **HUMANIDADES** ¶ LA MEDICINA, LOS CUERPOS DE LOS SERES HUMANOS Y EL CORONAVIRUS: UN ENSAYO PARA PENSAR LAS IMPLICANCIAS ÉTICAS, POLÍTICAS Y ECONÓMICAS DE UNA PANDEMIA Y EL FUTURO DE LOS SERVICIOS SANITARIOS *Reinaldo Buñstos Domínguez* ¶ LA CORPORALIDAD POLÍTICA *Alejandro Recio Sañtre* ¶ INSOMNIO: LA NOCHE DEFINITIVA *Constanza Michelson* ¶ MISTERIO Y REVELACIÓN DE LA MUERTE EN *ESLABONES* (2020) DE TERESA CALDERÓN *Pedro Aldunate Flores* ¶ “Y MI ALMA ES UNA MUJER EN TU PRESENCIA...” RAINER MARIA RILKE: *EL LIBRO DE HORAS II* *María Eugenia Góngora* ¶ ENTRE EL MOSTO Y EL VINO: LA EXPERIENCIA DE LA MATERNIDAD EN *LAGAR* *Rafaela Gómez* **TESTIMONIOS** ¶ LA ‘LUCHA’ COMO IDEAL CULTURAL EN LAS LENGUAS OCCIDENTALES MODERNAS. UNA REFLEXIÓN ÉTICA DESDE EL PENSAMIENTO DE HUMBERTO MATURANA *Maximiliano Salinas Campos* ¶ ELIANA NAVARRO, *EL CANTO DEL SILENCIO*. EDICIONES BIBLIOTECA NACIONAL. BREVE NOTA PARA SU PRESENTACIÓN *Miguel Vicuña Navarro* **RESEÑAS** ¶ ADICTA IMAGEN. ALEJANDRA CASTILLO *Luis Ignacio García* ✧

