

reseñas

**Castillo, Alejandra. *Ars disyecta*.
2ª Edición. Santiago de Chile:
Palinodia, 2018.**

Karen Glavic
Universidad de Chile

Ars disyecta: atemporalidad y deslinde en “tiempo de mujeres”

Ars disyecta se ofrece como una mutación. Un “no lugar” más allá de la distinción entre cuerpo y naturaleza. Como un feminismo inscrito en las filosofías posthumanistas, como una escena de arte feminista que borrona las fronteras entre producción y producto, entre exterior e interior. Una lógica de la extimidad, dirá Alejandra Castillo, un otro íntimo de fondo exorbitante.

En cita a Borges, la autora relata al cuerpo como una superposición infinita de planos, superficie múltiple y excesiva, aporética, que en virtud de su infinitud comporta un extrañamiento entre lo que es y lo que podría ser. Esta segunda edición de *Ars Disyecta*, publicado por primera vez en 2014, es parte

de un camino que la autora traza sobre imágenes, cuerpos y política, en la voz de una estética que interroga el lugar de lo contemporáneo y de un feminismo que rebalse la diferencia sexual desde metáforas que aludan a lo monstruoso, en la escena de prácticas artísticas como la fotografía, la post-pornografía y la performance.

Voy a proponer dos entradas a la lectura, no porque sean las únicas ni las más importantes, sino que más bien porque me parece podrían estar sugeridas por el tiempo que habitamos. Dos sintagmas a recordar, tal vez. Por este tiempo de feminismo de “nueva” o cuarta ola, dejando en suspenso, o a gusto de quien se asoma a la lectura, la datación de una historia, que en ningún

caso un libro como éste podría poner en relación a una línea de tiempo de corte moderno. Y es que es, precisamente, el tiempo lo que *Ars disyecta* perturba, el cuerpo expropiado se narra por fuera del tiempo, remite a una atemporalidad.

A modo de encuadre, la autora repasa las “políticas de mujeres” y las sitúa en el lugar del desacuerdo, en el signo de la polémica, asumiendo que el feminismo es un significante polifónico y en disputa. Siguiendo la polémica de base, el ejercicio estará dado, más bien, por poner de manifiesto una mirada en torno al mundo en común que supone la política. Para ello, dos ejercicios: de un lado la sugerencia de un límite desdoblado que anuda a partir de Julia Kristeva y el desborde que esta autora sugiere de lo femenino y su mirada sobre la abyección; y de otro, en la utilización del sintagma “política de mujeres”, el que en un ejercicio de encuadre sugiere que esta vez esta expresión remitirá a una extrañeza, a un feminismo que en su quehacer vuelve extraño el propio nombre de las mujeres. La “política de

mujeres” ha descansado en la singularidad y la diferencia. La polémica en su versión señalada por autoras como Catharine Mackinnon, quien reconociera el dilema de la integración de las mujeres a la política en un campo de significación marcado por el orden de dominio masculino, será traído a la discusión a partir de tres escenas de lectura y ejercicios curatoriales montados en Chile durante la década de los dos mil, la exposición *Del otro lado* de Guillermo Machuca, que contara con el auspicio de Comunidad Mujer y fuera exhibida en el Centro Cultural Palacio La Moneda; *Handle with care*, de Ana María Saavedra, Soledad Novoa y Yennyferth Becerra; y *Esto no es una exposición de género* bajo el trabajo curatorial de Soledad Novoa. Todos estos ejercicios coinciden en un cierto tiempo pero difieren en sus estrategias y sus planteamientos, circulando desde la narración del cuerpo de las mujeres situada en el terreno de lo ornamental y lo doméstico, pasando por el ejercicio irónico en el uso de la palabra cuidado, también profundamente referida al lugar de las mujeres

reseñas

en la cultura; y, finalmente, a la propuesta de un cierto deshacer el género, que introduce los cuerpos de las artistas como soporte, y problematiza la distinción entre vida y obra.

Todo el libro se articula en un trabajo de engranaje entre reflexión e imágenes, y por imágenes entenderemos tanto la insistencia en aquellas que se asumen desde el desborde y se imprimen en el recorrido de las páginas, como en los recortes de experiencias que se traen a modo de figurar la escena de lectura estético-política a la que el libro convoca. Desde un principio el paraguas de significación nombrado como “Arte de mujeres” será desorganizado e interrogado en la lupa de metáforas para la (des)identidad que ya no la presenten bajo el signo de unidad de las filosofías del sujeto. En contraposición a las curadurías que se inscriben en la exaltación de lo femenino como alteridad y que si nos toman por sorpresa podríamos confundir con un catálogo de cosméticos, lo absolutamente otro que ha narrado a lo femenino en la diferencia sexual, será

presentado aquí en la figura de un extrañamiento radical que resonará en los cuerpos de artistas de Chile y Latinoamérica como Gabriela Rivera, Zaida González, Felipe Rivas San Martín, Ana Mendieta, Regina José Galindo o Giuseppe Campuzano. Cometo la imprudencia de nombrar solo algunos y al pasar, cuestión que advierto de inmediato, el libro de Castillo no hace. No hay en su escritura nada que pueda referir a un simple pasar por sobre los conceptos ni las propuestas artísticas. Tanto los textos como los cuadros de texto que el libro traza en su escritura y diagramación se compaginan en una hilación fina y atenta sobre un panorama teórico y artístico lleno de experiencias y cuerpos.

Decía que la primera entrada podía ser este tiempo de feminismo que no hace sino insistir en el significante mujer. No cabe duda que tanto a nivel local como global las mujeres son, hoy por hoy, actrices de la política. Y es aquí donde esta reedición de *Ars disyecta* introduce un gesto interesante y necesario en la medida en que su propuesta de una corpo-política

desorganiza también el corpus del feminismo. O lo interroga en sus márgenes, en sus figuraciones, reinstala la pregunta, insiste en traer metáforas que tensionen al humanismo a la base de cierta política de mujeres que distribuye lugares específicos en el reparto de roles para cada sexo. Lugares en los que las mujeres coinciden con una alteridad que es ocultamiento y engaño. Si otros textos de Alejandra Castillo de reciente o antigua publicación se han situado en la discusión de los nudos de la política feminista y la necesidad de pensar lo en-común de una política de mujeres a partir del disenso con teorías de corte maternalista, basada en la observación de los partidos políticos de mujeres, la organización de la república masculina en sus campos de saber y de organización de lo público/ privado, *Ars disyecta* tomará la posta de las políticas de interrupción del arte y se instalará de lleno en un campo de discusión estética que ha intentado narrar hace ya varias décadas no solo lo relativo a la sensibilidad o las prácticas artísticas como compartimentos de la filosofía y el arte, sino que también lo referido a

un régimen estético-político donde el cuerpo se enfrenta en combate con la representación, esta vez, desde el feminismo.

Decía que quería proponer dos entradas. La segunda, enredada y dialogante con la primera, perturbada, abierta y cerrada en el límite de lo “en-común” de la política, es el lugar de la diferencia sexual. Podría parecer que ya referimos a ella, y así fue, pero quisiera insistir aquí en nombrarla pues es importante destacar el ejercicio necesario que realiza la autora en este libro, otra vez, para este tiempo. Las metáforas que aquí se figuran, la narración de un cuerpo expropiado a través de prácticas artísticas no solo es una opción disciplinar, sino que para hoy, particularmente, es retomar el hilo de los feminismos que han polemizado con la noción de sujeto, pues, si bien, podría resultar evidente que el feminismo han emprendido esta tarea desde sus orígenes, lo cierto es que la diferencia sexual ha servido de pivote para la exacerbación de teorías y prácticas que hacen de lo femenino una ontología de la pasividad, de la victimización,

reseñas

incluso, como formas de representación de la polémica política de mujeres. A esa pugna continua la segunda edición de *Ars disyecta inyecta oxígeno*, y por sobre todo metáforas para reimaginar la política. Metáforas travestis, performáticas, post-pornográficas. Abre, tal como Castillo propone, en el seno de contemporáneo una rendija hacia lo radicalmente otro, trae lecturas que desorganizan la mirada sobre autoras ya clásicas para el feminismo como Simone de Beauvoir, Luce Irigaray o Julia Kristeva, a partir de la construcción de genealogías que sugieren la relación de éstas con lo monstruoso, con juegos de muñecas que introyectan imágenes de lo femenino en una dislocación del cuerpo que se sugiere siempre desde el otro lugar de la mutación. *Ars disyecta* se ofrece como un archivo de imágenes para figurar estos deslindes, como un archivo robusto y articulado tanto para insistir en el feminismo y la siempre ardua tarea de dar continuidad y relato al subidón que deja la revuelta, como para pensar de manera feminista las

políticas de interrupción del arte que han interrogado la promesa de reificación de toda forma de vida, aquellas que combaten la representación desde lo sublime. Para anudar las dos entradas en que insistí, que no son más que un imbricado tejido del propio texto, me quedo con la necesidad de pensar la pregunta por el límite, por el límite corporal de la política, por el en-común de una política feminista, con una frase a la que la autora se allega hacia el final del libro: Este es el límite (adentro y afuera del cuerpo) de la política contemporánea. Es, ahí, en ese límite, donde las prácticas artísticas hoy deben interrumpir la lógica del reconocimiento instalada por las democracias liberales. Es, ahí, precisamente en ese límite, donde deben proliferar otros cuerpos. Es ahí, donde resiste/insiste el cuerpo travesti de Hija de perra.

Cadahia, Luciana. *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2017.

Alexandra Martínez Ruiz

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

Quizás la manera más adecuada de acercarse a un libro como *Mediaciones de lo sensible* sea manteniéndose fiel a la convicción que lo anima, aquella que hace del recurso a la historia un requisito ineludible del ejercicio filosófico. No basta, entonces, con indicar aisladamente cuál es el problema del que se ocupa y desplegar ordenadamente su desarrollo. De entrada, la propuesta filosófica de Cadahia nos plantea una exigencia diferente: la de tomarnos en serio la vitalidad del pensamiento, el hecho sencillo —pero con frecuencia ignorado— de que los problemas filosóficos emergen de dinámicas biográficas, históricas y filosóficas singulares y se configuran con motivaciones y compromisos concretos. Precisamente, advertimos la potencia y complejidad de

Mediaciones de lo sensible si atendemos al “anudamiento contingente”⁴¹⁵ que determina su trama: por una parte, el estudio de autores clásicos de la filosofía moderna —como Hegel y Schiller— y de la filosofía contemporánea—como Agamben, Esposito y Foucault— y, por otra, el interés por comprender los límites y posibilidades de la experiencia política de América Latina y el sur de Europa. Es este encuentro afortunado el que hace posible la apertura de un espacio de trabajo e indagación riguroso y creativo en el que la autora, con una escritura hábil y precisa, descubre y perfila “vínculos subterráneos”⁴¹⁶ entre los conceptos y problemas del

415 Cadahia, Luciana. *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 8.

416 Cadahia, *Mediaciones*, p. 12.

pensamiento político moderno y contemporáneo, impulsada siempre por la necesidad y urgencia de tender puentes fecundos que permitan asumir con rigor filosófico y con responsabilidad política e intelectual los acontecimientos de la actualidad.

El punto de partida del ejercicio histórico-crítico que nos propone Cadahia consiste en detenernos para examinar los motivos que movilizan la crítica de la filosofía política contemporánea a los conceptos y problemas políticos modernos. Para la autora, buena parte del llamado pensamiento político de la diferencia, especialmente en su deriva italiana, se encuentra atrapado en la unilateralidad de un gesto crítico que ha devenido moda y lugar común: el rechazo en bloque, automático e irreflexivo, de la totalidad de las categorías políticas modernas —y los problemas teórico-prácticos que gravitan en torno a conceptos como Estado, pueblo, voluntad popular, partido, organización, derecho— por considerarlos remanentes abstractos y opresivos de la metafísica moderna. La contraparte de esta renuncia

es la creciente importancia de categorías, problemas y formas de organización social que privilegian la inmediatez del acontecimiento —tales como rizoma, devenir, multitud— con una voluntad explícita de diferenciación y total renovación conceptual respecto a su pasado moderno. Ante este panorama, Cadahia nos recuerda que “siempre resulta saludable remover las categorías con las que una época determinada pensó su presente, pero también es conveniente preguntarse por el sentido y la finalidad de esos desplazamientos”⁴¹⁷. Justamente, el problema de la unilateralidad de las derivas actuales del pensamiento de la diferencia es que han perdido su sensibilidad respecto al ámbito de la praxis: al otorgar mayor prioridad a la ontología que a la historia, obturan la posibilidad de un pensamiento político vivo, uno que se configure como la capacidad de articular relaciones de contaminación entre ontología e historia. De ahí, las muestras de agotamiento para asir la coyuntura política actual y su incapacidad manifiesta para articular alternativas

417 Cadahia, *Mediaciones*, p. 13.

emancipadoras ante un discurso neoliberal que ha capturado sus premisas; así como el rol mesiánico y elitista que asume el filósofo como la figura capaz de leer en medio de la maraña de sucesos históricos la señal del verdadero acontecimiento.

Ante ese panorama, la convicción que moviliza el giro crítico de Cadahia es poderoso y de implicaciones fundamentales para la praxis filosófica. En contra de aquella unilateralidad cuyo reverso es una cierta laxitud e inercia de la acción y la reflexión, la autora insiste en preguntarnos “si resulta conveniente renunciar al marco categorial del pensamiento político moderno cuando aún hoy configura el modo en que se organizan nuestras sociedades”⁴¹⁸. En lugar de oscilar entre una filosofía profesionalizada que produce y reproduce el fraccionamiento del saber, y una filosofía crítica que se refugia en la negación abstracta, nos sugiere que “probablemente, en este momento el desafío para el pensamiento resida en abrir un espacio donde

los fenómenos políticos actuales se hagan inteligibles a partir de sus propias dinámicas histórico-filosóficas”⁴¹⁹. Como haciendo eco de aquella frase de Rancière, “me da lo mismo con los que estén cansados”⁴²⁰, la propuesta de Cadahia supone un exigente y minucioso trabajo de crítica y creación en el que la experiencia teórica y política latinoamericana propicia nuevos vínculos y reactiva otros más antiguos entre las formas de conceptualización y problematización del pensamiento de la diferencia y las categorías filosóficas de la modernidad, propiciando caminos novedosos y desvíos fecundos.

Quizás lo más potente de *Mediaciones de lo sensible* sea la determinación y agudeza con la que redefine los desafíos del pensamiento filosófico-político actual. Al respecto, la escritura del libro no falla en ejemplificar su exigencia: lectores que sean antes que nada interlocutores activos —creativos y rigurosos— que se involucren en la construcción de

418 Cadahia, *Mediaciones*, p. 15.

419 *Ibid.*

420 Rancière, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués* [Me da lo mismo con los que estén cansados]. París: Editorial Ámsterdam, 2009.

un pensamiento vivo capaz de movilizar recursos y problemas de muy diversos niveles, siempre en el horizonte del compromiso filosófico y político con el presente. La amplitud y sutileza de movimientos que despliega Cadahia se debe precisamente a que se aproxima a los autores y temas como “campos de problemas para pensar nuestra actualidad”⁴²¹, más interesada en la relectura y tratamiento sistemático de los textos que en su “contexto histórico”. La guía la importante convicción de que la historia no guarda una mera relación de exterioridad con la filosofía: más que simple “contexto”, la historia es la matriz que determina en gran medida el sentido y alcance de los conceptos, al constituir el campo de problematización desde el cual los aproximamos. Por ello, no debe ser motivo de extrañeza, sino confirmación de su apertura, que el propio discurso filosófico de la autora se despliegue en términos estratégicos: como un ejercicio de reapropiación “plebeyo”⁴²² de los recursos de la tradición filosófica que permite denunciar las

formas de pensamiento que han dominado nuestra existencia, por supuesto, pero también “ver como nuestra realidad política conduce la tradición hacia otros cauces, la pone a prueba y la transforma en otra cosa”⁴²³, habilitando así caminos hacia una nueva praxis emancipatoria.

Este es, justamente, el tratamiento que el término dispositivo recibe a lo largo del libro. Cadahia considera este término, y los que progresivamente entrarán en diálogo con él, como ruinas vivientes: ruinas, en tanto son huellas de un pasado cuya imagen acabada no es posible construir; vivientes, siempre que se comprende que su sentido específico se configura desde la coyuntura particular desde la que son problematizados, de suerte que “la actualidad teje el sentido de ese material del pasado, y este proyecta una luz diferente sobre aquella”⁴²⁴. Aquí, vale la pena hacer explícito algo que hemos tratado de mostrar en su emergencia: que la actitud crítica que propone Cadahia no solo tiene consecuencias a nivel

421 Cadahia, *Mediaciones*, p. 20.

422 Cadahia, *Mediaciones*, p. 16.

423 *Ibid.*

424 Cadahia, *Mediaciones*, p. 18.

del contenido de los debates en los que interviene. Probablemente la más importante e interesante consecuencia —que también es el presupuesto metodológico que habilita el despliegue su discurso filosófico— es el cambio en el nivel de la forma misma de la filosofía, de la relación de la filosofía consigo misma y el mundo, llevado a cabo a través del cuestionamiento activo de los dos pilares fundamentales de la crítica contemporánea al idealismo alemán: “la condena a la dialéctica como simplificación de la realidad social y el rechazo de la especulación como forma de pensamiento totalizante”⁴²⁵. Como veremos mejor más adelante, *Mediaciones de lo sensible* es decididamente un libro que reconoce y explota las inmensas posibilidades del pensamiento especulativo y que no renuncia a los recursos que la dialéctica ofrece para asumir filosóficamente la complejidad de la experiencia política.

Así las cosas, los debates contemporáneos sobre el dispositivo iniciados por

Foucault no pueden sino sufrir un importante desplazamiento cuando son iluminados desde alternativas genealógicas cuyas raíces se encuentran en la tradición del idealismo alemán de Hegel y Schiller. Este libro, que puede considerarse mejor como un “verdadero ejercicio de antropogafia”⁴²⁶, se esfuerza por disputar aquella mirada desencantada y aplastante del presente que insiste en afirmar el carácter absoluto e inescapable de los dispositivos biopolíticos de dominación en el mundo contemporáneo y configura en el mismo movimiento una imagen bastante apolítica y ahistórica de la acción política. El trabajo de *Mediaciones de lo sensible* opera en beneficio de una trayectoria diferente, que configura la hipótesis central del libro. Para Cadahia, se trata de

[...] saber si los dispositivos, lejos de ser entendidos como una forma de poder que debemos desactivar, pueden ser concebidos de otra manera. Esto nos obliga a revisar la forma en que han

425 Cadahia, *Mediaciones*, p. 21.

426 Cadahia, *Mediaciones*, p. 16.

sido definidos hasta ahora y ver si es posible hacer una genealogía diferente. A su vez, esta reconsideración nos permitirá encauzar de otro modo los dilemas actuales del pensamiento político contemporáneo y, también, ponerlos a discutir con los cambios políticos y los lugares de enunciación que han motivado la escritura de este libro.⁴²⁷

En suma, la hipótesis que moviliza la reflexión es que es posible construir un camino genealógico alternativo para la noción de dispositivo que permita considerarlo como una forma de mediación histórica subjetiva de carácter dialéctico y reversible que abra caminos para pensar una praxis emancipatoria en la confluencia siempre contingente entre poder y libertad. Los bellos títulos que encabezan cada una de las tres partes que conforman el libro son potentes imágenes sensibles que sirven de guía para orientarnos en el complejo despliegue de tensiones dialécticas a través de las cuales

la autora avanza a un tiempo la reconstrucción crítica de los debates sobre el dispositivo y su propia propuesta genealógica.

En *Horizonte sin fisuras*, la primera parte del libro, la estrategia argumentativa de Cadahia consiste en reconstruir críticamente las derivas del pensamiento biopolítico italiano —el de Agamben y Esposito— para mostrar cómo la genealogía del dispositivo que cada uno de estos autores propone termina por constituir una imagen que clausura el presente como un asfixiante horizonte en el que el dispositivo biopolítico hace de entrada imposible la experiencia de la libertad en la historia, al comprenderse constitutivamente como un dispositivo de sujeción y dominio. El núcleo común de la crítica de Cadahia a estas alternativas genealógicas es que su cercanía a la Gestell heideggeriana impide reconocer la reversibilidad del dispositivo, esto es, la posibilidad de que por medio de “mutaciones por apropiación”⁴²⁸ tengan lugar reorientaciones de fuerza

427 Cadahia, *Mediaciones*, p. 21.

428 Cadahia, *Mediaciones*, p. 25.

en su interior que permitan configuraciones alternativas a los órdenes de dominio. La autora reconstruye cuidadosamente tanto la vía teológico-política de Giorgio Agamben que —por medio de sustituciones etimológicas— establece una conexión entre el término dispositivo y el universo semántico de la oikonomía teológica cristiana a través de la noción de dispositivo, como el camino genealógico de Roberto Esposito, que conecta el término dispositivo con la Gestell gracias a la noción de *Machenschaft* [maquinación] heideggeriana por medio del dispositivo de persona, para mostrar que de la estructura argumentativa que comparten —la de la exclusión/incluyente— se siguen importantes consecuencias teóricas y políticas. En ambos casos, la estrategia de los autores consiste en identificar la escisión jerárquica que produce el dispositivo, la dinámica de dominio técnico que instauro en el ámbito de la vida, y la experiencia de separación y extrañamiento que trae consigo, de suerte que la única alternativa consecuente consiste en declarar la necesidad imperiosa de interrumpir el

funcionamiento actual del dispositivo, pues este no sería otra cosa que una red que captura a los hombres, “un dominio técnico que sitúa a los sujetos en la trama de un orden del que ellos no pueden escapar porque está dirigido a convertirlos en tales”⁴²⁹.

Esta lógica de la escisión incluyente es la matriz moderna del dispositivo, el motivo por el cual todas las categorías políticas modernas deben ser rechazadas: “el misterio típicamente moderno de la separación y el aislamiento de un núcleo vital que permitía luego concebir la unidad de la vida como una articulación jerárquica de los seres no sería otra cosa que una forma de supervivencia teológico-política expresada en la figura del dispositivo”⁴³⁰. Es por ello por lo que la alternativa política de Agamben y Esposito no puede ser otra que la búsqueda y defensa de momentos en los que no opere la lógica de la escisión entre sujeto y objeto, momentos de indiferenciación e inmediatez que adquieren —sin justificación suficiente— prioridad ontológica frente a toda forma de mediación,

429 Cadahia, *Mediaciones*, p. 62.

430 *Ibid.*

en tanto harían posible un nuevo modelo de libertad. Impulsada por el rechazo a la “apología al relativismo, a una cuestionable reivindicación acrítica de la diferencia y a una preocupante brecha entre la praxis y la filosofía”⁴³¹ y a la consecuente “indiferencia a la que nos ha conducido el progresismo ilustrado”⁴³², Cadahia identifica con agudeza el núcleo problemático de tal aproximación: la ilusión de que es posible una forma de pensamiento y de vida “exentas de cualquier forma de poder”⁴³³. Para la autora, se trata de una comprensión abstracta de la libertad —aquella que encuentra un abismo insalvable entre la idea de libertad y el estado de cosas— que justifica una actitud de rechazo y negación violenta del mundo. Al hacer así equivalentes poder y dominio, el dispositivo adquiere irremediablemente un sentido peyorativo y unilateral, de suerte que la alternativa verdaderamente política, aquella que haría posible la libertad y la vida, se consuma como la

desactivación o interrupción de estos dispositivos de captura, en una suerte de desobjetivación que se sostiene en la esperanza de una libertad sin mediaciones, completamente desvinculada de toda relación de poder. Del todo descartada parece quedar la posibilidad de otros usos de los dispositivos, aquella que se dejaba entrever en la fundamental distinción foucaultiana entre procesos de sujeción y procesos de subjetivación.

Por esta razón, haciendo valer la convicción fundamental de que “las mediaciones subjetivas tienen efectos en lo real; producen una lengua, un pasado, tipos de organización social y modos de comunicación y comprensión en común”⁴³⁴, en la segunda parte del libro, *Ruinas vivientes del pasado*, las figuras de Hegel y Schiller irrumpen en el horizonte clausurado por la deriva ontoteológica del dispositivo para hacer posible una genealogía diferente: aquella que vincula el dispositivo foucaultiano con la noción moderna de *Positivität*. Este puente permite la exploración

431 Cadahia, *Mediaciones*, p. 64.

432 *Ibid.*

433 Cadahia, *Mediaciones*, p. 63.

434 Cadahia, *Mediaciones*, p. 64.

fructífera y novedosa de dos aspectos que no han sido tratados con suficiencia por los herederos de Foucault: i) el sentido especulativo de la noción de dispositivo; y ii) el carácter sensible de la constitución de los dispositivos.

Ya Agamben en *Qué es un dispositivo*⁴³⁵ sugería, para luego descartarlo, un posible vínculo entre el dispositivo de Foucault y la *Positivität* del joven Hegel. Cadahia se apropia de esa hipótesis y la revitaliza a través de las tesis del Jean Hyppolite, de manera que el puente entre el dispositivo foucaultiano y la positividad hegeliana se establece, no como un préstamo casual de términos, sino como la herencia de una forma de problematización específica de los vínculos entre vida y poder en la historia. Gracias a la particular lectura que ofrece Hyppolite sobre el concepto de positividad en su *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*⁴³⁶, la autora logra rescatar

un uso especulativo del concepto que disputa la lectura tradicional según la cual, para el joven Hegel, lo positivo era entendido en un sentido exclusivamente peyorativo, como lo meramente dado en la historia opuesto a los ideales de la razón. A través de una reconstrucción pormenorizada de las transformaciones en la comprensión de lo positivo durante los diferentes periodos de Hegel que ofrece el estudio de Hyppolite, Cadahia nos muestra que el problema de la positividad vehicula el esfuerzo hegeliano por fundir la razón en la historia, por desligar a la razón de su carácter abstracto y hacerla más “adecuada a la riqueza concreta de la vida”⁴³⁷. En otras palabras, concierne al problema de cómo se constituyen formas de vida en su relación con la historia: “la positividad pasa a tener una doble acepción: una peyorativa y otra afirmativa. La positividad es como la memoria: viva y orgánica, ella es el pasado siempre presente; inorgánica y separada, ella es el pasado que no tiene presencia auténtica”⁴³⁸. El carácter especulativo de la

435 Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?* Incluye *El amigo y La Iglesia y El Reino*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.

436 Hyppolite, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Calden, 2014, p. 44.

437 Cadahia, Mediaciones, p. 110.

438 Cadahia, Mediaciones, p. 120.

positividad se refiere, entonces, a la manera en que se da la relación con la historia. Para Cadahia, opone lo vivo a lo muerto: “Para Hegel, lo positivo surge cuando algo contingente se presenta como necesario y orienta violentamente un modo de sentir, pensar y actuar”⁴³⁹. Si, como vimos, la filosofía de la diferencia condenaba la lógica moderna de la escisión como el fundamento de las dinámicas de dominación y violencia, el camino genealógico abierto a través de la positividad de Hegel nos muestra que entender el dispositivo como una forma de mediación —y después de todo, afirma Cadahia, el dispositivo es el término contemporáneo para tratar el problema biopolítico de la relación entre la vida y la historia— supone reconocer la posibilidad de un uso afirmativo: para ir más allá del necesario diagnóstico de un poder que anula la vida al regularla biológicamente, hacia la concepción y organización de formas de vida común que hagan posible la libertad en la historia.

De ahí la importancia central que, en *Mediaciones de lo sensible*,

tiene el original y sugerente tratamiento de la dimensión sensible de los dispositivos a través de la exploración del problema estético-político de la positividad en los textos de Schiller⁴⁴⁰. Cadahia encuentra que el término positivo aparece en dos ocasiones en las Cartas sobre la educación estética del hombre⁴⁴¹: cuando Schiller se refiere a la sociedad positiva como el ámbito en donde se constituyen las formas de vida en un momento determinado, y cuando habla del arte como un “terreno libre del elemento positivo”⁴⁴² que, al no estar determinado por el ámbito de la representación, es capaz de transformarlo. En ambos casos, lo positivo “no adquiere necesariamente un sentido peyorativo, puesto que se refiere a la forma concreta que asumen la política, las leyes y las instituciones en una época dada”⁴⁴³. La autora retoma la manera en la que Schiller comprende lo positivo, como un estado de cosas concreto, para

440 Cadahia, *Mediaciones*, p. 135.

441 Schiller, F. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. (J. Feijóo & F. Seca, Trads.) Barcelona: Anthropos Editorial, 1990.

442 Cadahia, *Mediaciones*, p. 136

443 *Ibid.*

439 Cadahia, *Mediaciones*, p. 131.

abrir la indagación filosófica a la pregunta por los tipos de relación sensible —de disposición [*Stimmung*]— hacia lo existente que caracterizan a una sociedad determinada: tanto la violenta disposición del entendimiento abstracto (propio de la Ilustración) que denuncia Schiller, así como la disposición estética, son ambas formas contrapuestas de relacionarse con lo dado que constituyen lo existente precisamente en ese vínculo, y hacen más o menos posible concebir caminos emancipatorios de transformación.

El camino genealógico que se teje integrando esta dimensión del problema de la positividad se constituye como una alternativa convincente y fructífera al vínculo entre dispositivo y Gestell que otorgaba un peso asfixiante al poder determinante y repetitivo del ámbito de la representación, pues “el rasgo específico de la disposición estética es justamente el de problematizar la manera en cómo los hombres ponen ante sí su forma de ser”⁴⁴⁴. De esta

manera, la disposición estética schilleriana permite a Cadahia pensar en el dispositivo estético como una forma de mediación con la fuerza política de influir en nuestros estados de ánimo para predisponernos de manera diferente frente al mundo:

Es la distancia que el dispositivo estético establece con el campo de representación lo que permite una repolitización de lo que se presenta como dado. Dicho de otra manera, el dispositivo estético desactiva la función cosificante de la sociedad positiva y nos devuelve una imagen dialéctica de ella. Al hacer visible el campo de fuerzas en disputa que configuran el frágil presente, lo existente deja de ser el peso aplastante de una tradición y una realidad ordenada en función de ese rígido pasado.⁴⁴⁵

El dispositivo estético es experiencia sensible caracterizada por la apertura y fuerza politizadora que resulta de la “articulación de maneras de ver, decir y pensar”, más que una red de captura de las representaciones de las que no

444 Cadahia, *Mediaciones*, p. 144.

445 Cadahia, *Mediaciones*, p. 145

se pudiera escapar. En el camino hacia una nueva economía crítica de los dispositivos a partir de la noción de positividad “no se trata tanto de liberarse del dispositivo y devolver al ser viviente un espacio de anomia, esto es, un espacio originario, sino de problematizar los diferentes tipos de experiencias sensibles que proporcionan los dispositivos”⁴⁴⁶. Quizás la mejor manera de condensar el inmenso espacio de indagación y acción que emerge al prestar atención al vínculo entre sensibilidad, historia y política que Cadahia rescata de Schiller, consiste en señalar el carácter dialéctico que otorga al problema de la escisión moderna, pues descubre que la distinción entre forma y vida no toma necesariamente la forma de dominio: “el dispositivo estético, lejos de suponer una estetización de la política, es aquella disposición que permite apreciar el carácter dialéctico de todo dispositivo”⁴⁴⁷. Al insistir en la dimensión conflictiva y contingente de lo existente,

el dispositivo estético abre el espacio de la política en tanto constituye una alternativa al vínculo de muerte y dominio que parecía indisoluble entre la política (el poder) y la vida.

La tercera parte del libro, *Imágenes en disputa: otra economía de los dispositivos*, es el espacio en el Cadahia reúne los elementos elaborados en su propuesta genealógica para establecer vínculos subterráneos con el pensamiento biopolítico de Foucault en el esfuerzo por pensar el problema de la política y la vida en términos histórico-críticos. Aquí, el lector se enfrenta a los exigentes campos de trabajo común en los que Cadahia descubre y activa fructíferos juegos dialécticos entre Schiller, Hegel y Foucault. El resultado —que dependerá siempre de la disposición del lector al trabajo riguroso y creativo— es la apertura a nuevas formas de problematización de viejos problemas de la filosofía de la diferencia, así como la reactivación de conceptos de la modernidad apropiados para hacer frente a las exigencias

446 Cadahia, *Mediaciones*, p. 135

447 Cadahia, *Mediaciones*, p. 154.

políticas de nuestro tiempo⁴⁴⁸. El núcleo de los diferentes intentos por establecer puentes entre el pensamiento de Hegel, Schiller y Foucault es rechazar una forma de comprender el poder (y la política) como lo otro completamente opuesto a la libertad que tiene atrapado el pensamiento de Foucault en la disyuntiva entre los escritos éticos (libertad) y los escritos políticos (poder). Contra esta forma de interpretar su pensamiento, pero más importante, de concebir las posibilidades concretas de la acción política en el mundo contemporáneo, Cadahia elabora con su indagación sobre el dispositivo un discurso que da cuenta del funcionamiento

recíproco del poder y la libertad; y además permite pensar el problema de este vínculo especulativo en el marco de las instituciones, las resistencias y los movimientos sociales:

Al reconsiderar el derecho y las instituciones desde una perspectiva ético-política, observamos que su naturaleza no está determinada a priori, sino que es la doble dimensión del poder y la libertad la que va determinando el ethos de los hombres; se trata, pues, de una constante redefinición de los que se tiene por espontaneidad y disciplina, lo cual permite comprender la existencia de espontaneidades disciplinarias y disciplinas espontáneas.⁴⁴⁹

Al seguir la trama que hace del dispositivo una forma de mediación cuya singularidad consiste en albergar la dualidad dominación/emancipación al compás de los sucesos políticos actuales⁴⁵⁰, Cadahia insiste en la urgencia disputar el sentido de lo político a las dinámicas

448 Tal es el caso, por solo nombrarlos sumariamente, de la redefinición de la noción de *bíos* de mera vida biológica a forma de vida en el marco del problema más general de los modos de subjetivación política en 'Hegel asedia a Foucault: La hermenéutica del sujeto desde la Fenomenología del espíritu'; así como del tratamiento que recibe la biopolítica desde la lógica dialéctica del amo y el esclavo para reconstruir el vínculo especulativo entre poder y libertad en 'Foucault asedia a Hegel: el amo juega al esclavo. Una lectura desde la biopolítica' y 'Cuando Hegel y Schiller le dan la vuelta a Foucault: la dialéctica del poder y la libertad'.

449 Cadahia, *Mediaciones*, p. 235

450 Cadahia, *Mediaciones*, p. 242.

despolitizadoras de las actuales democracias neoliberales, para volver a considerar la política como ese ejercicio de contaminación constitutiva entre poder y libertad que hace posible la libertad del hombre en la historia. El llamado a “pensar otro uso del derecho”⁴⁵¹, un uso plebeyo⁴⁵², es una invitación lúcida y comprometida a no renunciar a la potencia política del pensamiento, pues “quizá sea entre los límites del derecho y las instituciones, las mecánicas biopolíticas y las sublevaciones donde se juega el ejercicio del poder y la libertad”⁴⁵³. En *Mediaciones de lo sensible* la filosofía es lo que nunca ha debido dejar de ser, una forma de afirmación de la vida y sus posibilidades de libertad.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. ¿Qué es un dispositivo? Incluye *El amigo* y *La Iglesia y El Reino*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.
- Cadahia, Luciana. *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Hyppolite, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Calden, 2014.
- Rancière, Jacques. *Et tant pis pour les gens fatigués [Me da lo mismo con los que estén cansados]*. París: Editorial Ámsterdam, 2009.
- Schiller, F. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. (J. Feijóo & F. Seca, Trans.) Barcelona: Anthropos Editorial, 1990.

451 Cadahia, *Mediaciones*, p. 238.

452 Cadahia, *Mediaciones*, p. 243.

453 Cadahia, *Mediaciones*, p. 238.

**Soto, Andrés y Francisco Vega, eds.
Pasajes espectrales. Tentativas sobre
Ronald Kay. Santiago de Chile:
Ed. Cuarto Propio, 2019⁴⁵⁴**

Marcela Rivera Hutinel

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

De la imagen a la palabra que ella suscita, de la palabra a las imágenes que ella puede engendrar. Quienquiera que habite este entrevero no puede sino sumergirse en pasajes espectrales. La experiencia misma de nombrar e imaginar no se da nunca sin vacilación de la línea divisoria que tendemos a levantar entre lo ausente y lo presente. “Si digo que escribo para destinatarios muertos, no por venir sino ya muertos en el momento en que llego al final de una frase, no es por juego”, apunta:

Derrida en una de las cartas sin destinatario determinado que abren La tarjeta postal⁴⁵⁵.

Leer, escribir, pensar, imaginar: nada de esto sucede sin que seamos convocados a entrar en contacto con fantasmas. “Spectral gatherings”, dice Michael Levine, a propósito del encuentro entre Derrida y Paul Celan⁴⁵⁶, de lo que uno y otro, uno con el otro, nos invitan a pensar respecto de esta ineluctable connivencia con espectros que van y vienen entre nosotros. Que este libro-homenaje dedicado, como se indica en

454 El presente texto fue leído en el lanzamiento del libro *Pasajes espectrales. Tentativas sobre Ronald Kay*, editado por Andrés Soto y Francisco Vega, y publicado en junio de 2019 por Editorial Cuarto Propio. El lanzamiento fue realizado el 8 de agosto en la Facultad de Artes de la Universidad de Chile. El libro incluye ensayos de: Paz López, Valeria de los Ríos, Andrés Soto, Francisco Vega, Néstor González, Breno Onetto, Mariana Camelio, Samuel Espíndola, Natalia Calderón y Bruno Cuneo, además de la transcripción de una conversación entre Kay y Cuneo realizada el 2007.

455 Derrida, Jacques, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Aubier-Flammarion, 1980, p. 39.

456 Levine, Michael. “Spectral gatherings. Derrida, Celan, and the covenant of the Word”. *Diacritics* n° 38, 2008, pp. 64-91.

contraportada, “a esa obra anómala como fue la de Kay”, nos invite, desde su título, a recorrer esos pasajes donde los espectros rondan, no es entonces casual. Para un obseso por la imagen como lo fue Kay -“Bien puedo decir por boca de Baudelaire: ‘la imagen, mi única, mi gran pasión’” nos confiesa su fantasma en la página 207-, para alguien, pues, que dedicó todas sus potencias vitales a desentrañar (visualmente, poéticamente, reflexivamente) lo que una imagen puede portar sobre sí, la existencia de los fantasmas constituye una afirmación axiomática, un punto de partida insoslayable en el ejercicio de urdir una poética de la sobrevivencia.

Cuando Kay -en la conversación con Bruno Cuneo cuya transcripción está entre las ofrendas del pensamiento y la palabra que este libro nos regala- rememora la elaboración de su libro *Variaciones ornamentales*, se hermana con este gesto pensativo que sabe que su medio elemental son los “paisajes de la memoria”, esos limbos “no percibidos directamente por los sentidos” donde los fantasmas

resisten y trabajan⁴⁵⁷. En “La imagen, una pasión”, título dado a la conversación con Cuneo, refiriéndose a la “factura del imaginario” que se trama en *Variaciones*, a las distintas “estratificaciones de las memorias materializadas” que en este libro circulan, Kay habla de una suerte de “metempsicosis”, es decir, de inéditos e imprevisibles retornos de lo muerto en lo vivo deslizándose entre sus páginas. Lo que impera allí, nos dice, son los fantasmas⁴⁵⁸. Recordando las imágenes que abren y cierran este libro -escenas de Saigón, película clase B producida en Hollywood a fines de los 50-, Kay desliza un “piensa tú”, seguido de la siguiente constatación:

En cada foto reproducida en las *Variaciones* trasunta una considerable compresión espacio-temporal. Piensa tú: cuántas mediaciones han tenido que interceder para que esas escenas filmadas llegaran a las offset de

457 Kay, Ronald. *Del espacio de acá. Señales para una mirada americana*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2005, p. 20.

458 Kay, Ronald. “La imagen, una pasión. Conversación entre Ronald Kay y Bruno Cuneo”. En Soto, Andrés y Francisco Vega (eds.). *Pasajes espectrales. Tentativas sobre Kay*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2019, pp. 207-209.

los talleres del Departamento de Estudios Humanísticos. [Cuánto habrán recorrido de Hollywood a su distribución planetaria]. Para un día ser fotografiados por Pedro Sánchez directamente de la pantalla televisiva en una casa de la Calle Villanueva de Ñuñoa, y finalmente impresa en Ejército Libertador 33.⁴⁵⁹

Asistimos a la extraña migración de imágenes facturadas por esa Industria de lo imaginario que es Hollywood, distribuidas luego en las salas de cine a nivel mundial, emitidas con retardo en la pantalla del televisor de un pequeño país sudamericano, fotografiadas luego, a solicitud de Kay, directamente sobre un televisor encendido en una casa de barrio emplazada bajo el alero de los Andes. “Fotocinematografías” más que fotogramas⁴⁶⁰, pantallazos en los que también quedan registrados los bordes del aparato emisor y las líneas emanadas de sus luminiscencias catódicas. En ellas, el espectador/lector ve la impresión de una reproducción fotográfica de una televisión en la que, en el momento de la toma,

se pasaba una película donde décadas antes se grabó a Verónica Lake y Allan Ladd representando el cliché coreográfico de los cuerpos tensados por el encuentro amoroso o a un hombre que presencia el disparo a quemarropa a otro hombre. Son imágenes anómalas, pertenecientes a un inédito registro intermedial, que descalza nuestros hábitos perceptivos: Kay mezcla soportes, poniendo en escena la materialidad irreductible de la imagen. La imagen, nos advierte, no es eidos, no es ni idea ni forma, sino “materiatura”⁴⁶¹. La imagen que vemos está en sí misma mediada, subraya Valeria de los Ríos, recordando en su ensayo que todo en este texto, imágenes y poemas de Variaciones ornamentales, tienen por asunto el problema de la mirada y la visualidad⁴⁶². Agudizando este aserto, habrá que tener presente, como recuerda Paz López en un texto que no teme bailar en la cuerda entre escritura

459 Kay, “La imagen, una pasión”, pp. 208-209.

460 Kay, “La imagen, una pasión”, p. 207.

461 Kay, Ronald. “Rewriting”. Manuscritos. Santiago de Chile: Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, 1975, s/n

462 De Los Ríos, Valeria. “Medialidad y paradoja temporal en Variaciones ornamentales de Ronald Kay”. En Pasajes espectrales. Tentativas sobre Kay, p. 42.

y visualidad tendida por Kay, que “en Variaciones el lenguaje es fotografiado y no producido”⁴⁶³, “metafóricamente fotografiado”⁴⁶⁴, puesto que, lejos de la retórica de la inspiración poética, “los poemas se componen entera y calculadamente del lenguaje de las editoriales y de la prensa”⁴⁶⁵. “Son palabras, frases ancladas en los medios masivos” —señala Carolina Negrón en su trabajo de Magíster del año 2010, reparando en el uso del montaje en Variaciones ornamentales⁴⁶⁶. En esta práctica compositiva o redaccional — que Kay denominó *rewriting*, teniendo a la vista el dispositivo de El quebrantahuesos—, el lenguaje se exhibe “al desnudo, desprendido de vitalidad, tal cual como transita por la radio, el cine o el periódico”⁴⁶⁷. “La voz que articula el discurso de Variaciones”, dice

Kay en Circuito cerrado, es una voz sin sujeto; “más que una voz, es una emisión que se sabe multiplicada por el número de ejemplares del diario y difundida al unísono en las mentes lectoras”⁴⁶⁸. Todo parece indicar que en el sentido común configurado por la técnica en la época de su inflexión mercantil ya no importa quién habla, qué singularidad se perfila en ese acto de proferimiento. En la reproducción de las imágenes, adoptamos representaciones e ilusiones unificadoras. Ante esto, la pregunta de la crítica es siempre si puede haber una respiración otra en las tramas de la imaginación. Si acaso pueden “abrirse nuevos ojos” para que “la catástrofe no tenga la última palabra”⁴⁶⁹. Esta es la imagen, la de nuevos ojos que se abren, con la que Francisco Vega cierra su ensayo. Pues lo que se va fraguando en estas interminables mediaciones, nos advierte, comentando las “interneteadas” de Kay, es tanto un agudo “cuestionamiento del soporte” como un “arte [del

463 López, Paz. “Una copia paradójicamente única. Sobre escritura y visualidad en Ronald Kay”. En Pasajes espectrales. Tentativas sobre Kay, p. 26.

464 Kay, Ronald. Circuito Cerrado. Santiago de Chile: Calabaza del Diablo/Ediciones Nómade, 2000, p. 23.

465 Kay, Ronald. Circuito Cerrado, p. 26.

466 Negrón, Carolina. “Montaje en Variaciones ornamentales de Ronald Kay, La Nueva Novela de Juan Luis Martínez y Boquitas Pintadas de Manuel Puig”. Tesis de Magister. Universidad de Chile, 2010, p. 40.

467 Ibid.

468 Kay, Ronald. Circuito Cerrado, p. 24.

469 Vega, Francisco. “Lecciones de analogía. Sobre las interneteadas de Ronald Kay”. En Pasajes espectrales. Tentativas sobre Kay, p. 84.

soporte] in-soportable”⁴⁷⁰, uno en el que el sujeto de la escritura y la lectura debe vérselas con su propia e insoslayable condición mediatizada. Kay, dice Vega, “no deja de asociar su anómala indagación (...) a la específica interrogación de los soportes”; su asunto no es tanto la imagen como “la facultad de imaginar”, la posibilidad por tanto de producir imaginarios emancipados de la imposición uniformante del sentido, exponiendo para ello “los mecanismos y procedimientos mediales de la psique”⁴⁷¹.

“Mi tiempo siempre es el de los otros: el cine lo revela cinematográficamente”, escribe Bernard Stiegler en *La técnica y el tiempo*⁴⁷². La historia del hombre, nos dice también, siguiendo en esto a Derrida, es la de “un bípedo sin plumas calzado con suelas ortopédicas”⁴⁷³. Todo queda por pensarse respecto de este “y”

que enlaza al hombre con sus prótesis. Con Kay, esta revelación de un tiempo fuera de sus goznes, porque configurado técnicamente, es particularmente decisiva: fotografía, cine, televisión convergen al mismo tiempo para mostrar que lo que se tensa entre el hombre y la técnica es la experiencia del tiempo mismo. El enigma de las técnicas de la mirada y la memoria, desde la escritura al fonógrafo, pasando por la fotografía y el cine, es siempre la frágil pero incalculable supervivencia de sus archivos. Kay seguramente lo aprendió de Benjamin: La reproductibilidad técnica, en cada una de sus variaciones, produce nuevos fantasmas, insólitas apariciones. Esto es también lo que trasunta en cada uno de los ensayos que componen estas *Tentativas sobre su obra*, textos que van cogiendo, desde diversos ángulos y estrategias, los hilos tendidos entre las obras que conforman, como dicen los editores en el prólogo, el “tejido multiforme y anómalo”, “en continua y progresiva configuración” que lleva su firma⁴⁷⁴.

470 Vega, Francisco. “Lecciones de analogía. Sobre las interneteadas de Ronald Kay”, p. 75.

471 Vega, Francisco. “Lecciones de analogía. Sobre las interneteadas de Ronald Kay”, p. 71.

472 Stiegler, Bernard. *La técnica y el tiempo III. El tiempo del cine y la cuestión del malestar*. Hondarribia: Hiru, 2004, p. 44.

473 Stiegler, Bernard. *La técnica y el tiempo II. La desorientación*. Hondarribia: Hiru, 2002, p. 47.

474 Soto, Andrés y Francisco Vega. “Trazos de la mirada, retóricas del tiempo. Atisbos sobre Ronald Kay”. En *Pasajes espectrales. Tentativas sobre Kay*, p. 13.

“Compresión espacio-temporal”, dice Kay a propósito de sus Variaciones ornamentales, coexistencia de tiempos y espacios diversos que se coagulan provisoriamente en el momento de la impresión de una obra que retomará la posta diseminando fantasmas entre sus lectores, que no sabrán ya, con el libro entre las manos, si lo que tantean sus ojos pertenece al orden de los vivos o de los muertos. “Salta a los ojos, que la vida / Se encuentra de alguna manera en suspenso”, dice uno de los versos de este libro publicado en 1979⁴⁷⁵. El poema que lo alberga se titula *Hysterical tears*. El histérico, según indica el hallazgo freudiano, padece de reminiscencias, tiene la memoria acongojada. “Lo que te envió con mis lágrimas son recuerdos”, dice de cerca una de las cartas de La tarjeta postal de Derrida fechada en septiembre de 1977⁴⁷⁶. Variaciones ornamentales y La tarjeta postal se publican con un año de distancia: 1979, el poema; 1980, las cartas que Derrida reúne bajo el nombre de

“Envíos”. Las fechas, lo sabemos por Celan, son también espectros. Estos textos que llegan a nosotros como cartas errantes nos hacen pensar, experimentando con las formas mismas del pensamiento, que estamos ante “recuerdo[s] que no puede[n] llegar a su término”⁴⁷⁷, que habitamos en la “latencia” de voces venidas de otra parte, que la respiración nos viene de la “luz impalpable de miradas no nacidas”⁴⁷⁸. “Me lo dijiste un día, creo”, dice Derrida en una de sus cartas, pero la frase que sigue bien podría haber sido dicha por Kay: “escribo siempre sobre el soporte, directamente sobre el soporte pero también en torno a él”⁴⁷⁹. También, como el Derrida de *Ghost Dance*, la película de Mc Mullen, ante la pregunta: “¿Cree usted en fantasmas?”, Kay nos susurra hoy al oído: “¿acaso se le pregunta al fantasma si cree en fantasmas?. Aquí el fantasma soy yo”. Hay un pasaje del ensayo de Paz López acompaña con precisión esta reflexión sobre la imagen-fantasma:

475 Kay, Ronald. *Variaciones ornamentales*. Santiago de Chile: Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, 1979, p. 29.

476 Derrida, Jacques, *La carte postale*. De Socrate à Freud et au-delà, p. 88.

477 Kay, Ronald. *Variaciones ornamentales*, p. 22.

478 Kay, Ronald. *Del espacio de acá*, p. 20.

479 Derrida, Jacques, *La carte postale*. De Socrate à Freud et au-delà, p. 32.

En un poema publicado en *Un matiz más blanco de lo pálido*, Ronald Kay escribe: “Aquí yace uno cuyo nombre fue escrito en el agua con el leguaje del deshielo”: bien podría ser esa frase acuosa su propio epitafio, una inscripción funeraria atenta a la frágil consistencia de que está hecha la vida, pero también a la afeción de la memoria o la huella que ella también incansablemente deja. Porque agujoneado siempre por la pregunta sobre los modos en que el tiempo se experimenta, Ronald Kay no dejó nunca de pensar el presente como una superficie opalescente, atravesada por sombras, fantasmas, hiatos y cesuras, convirtiendo esa premisa en un artefacto visual y textual de primer orden.⁴⁸⁰

De la imagen a la palabra que ella suscita, de la palabra a las imágenes que ella puede engendrar. En el cruce de las palabras y las imágenes, en

la estela de sus encuentros y fricciones, el fantasma de Kay nos hace un gesto. “El gesto del autor –dice Agamben en *El autor como gesto– vacila en el umbral de la obra como el exergo intratable”; “él es lo [ilegible] que hace posible la lectura”⁴⁸¹. Estas Tentativas sobre Kay giran en torno a este gesto –“el gesto Ronald Kay”⁴⁸², si pudiese decirse que hay uno– sabiendo no obstante que lo único que puede desplegarse en esta búsqueda es una “analítica inconclusa”. Los editores nos lo recuerdan: “No se trata de develar el secreto que el autor depositó en sus operaciones, sino de la reescritura múltiple de ese enigma y el ensayo inagotable de nuevas exploraciones”⁴⁸³. Otra forma de decir que todo en este gesto nos indica que pensar, leer, escribir, producir una obra, son tareas que no pueden abordarse solamente desde un punto de vista epistémico; lo que estas tareas constantemente nos reclaman es*

480 López, Paz. “Una copia paradójicamente única. Sobre escritura y visualidad en Ronald Kay”, p. 24.

481 Agamben, Giorgio. “El autor como gesto”. En *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005, p. 91.

482 Soto, Andrés y Francisco Vega. “Trazos de la mirada, retóricas del tiempo. Atisbos sobre Ronald Kay”, p. 14.

483 Soto, Andrés y Francisco Vega. “Trazos de la mirada, retóricas del tiempo. Atisbos sobre Ronald Kay”, p. 18.

siempre un ejercicio fantasmático. No hay aquí visos de idealismo. El tipo de pensamiento que Kay quiso construir, en nombre de esta fantología, como llama Derrida a este imposible saber de los fantasmas, es por cierto inseparable del cuerpo y de los encuentros que le afectan.

Para terminar, una imagen. Una imagen fascinante porque algo de ella pertenece a la infancia que, como recuerda Blanchot, es el momento de la fascinación: “Nuestra infancia nos fascina porque es el momento de la fascinación, ella misma está fascinada (...), rayo que no es sino la irradiación de una imagen”⁴⁸⁴. Esta imagen es la de Kay leyendo uno de sus poemas como apertura a las conversaciones filmadas que sostiene con Justo Pastor Mellado el año 2007. El poema, escrito casi al final de su vida e incluido en *Un matiz más blanco de lo pálido*, comienza así: “Siendo púber / haber oído veraneando / en San Carlos de Coliumo, bajo / la aguja del gramófono el fado de Amalia o la franca / voz de Frankie Lane / luego de nadar con los caballos

en el Pacífico / -Malquerida era la yegua preferida...”⁴⁸⁵. No lo citaré completo, pero ya se advierte en estas líneas que todo lo que apasiona a Kay —el tiempo, la técnica, la memoria, el espacio de acá, los cuerpos que se encuentran— está punzando en este poema. Bruno Cuneo lo incluye en su texto de Homenaje, indicando, como lo haré yo ahora, que amaría comentarlo largamente, detenerse en él, pero que no es el momento⁴⁸⁶. Solo quiero agregar un detalle que cierra esta imagen cuya fuerza irradiante nos alcanza. Luego de leer el poema, y tras dar algunas referencias del pueblo de la playa blanca que marcó los veranos de su niñez, y respondiendo a una pregunta de Mellado sobre el lugar de la gramofonía en su pensamiento, Kay —su fantasma— nos dice sonriéndonos con la mirada: “Hemos tenido la gran suerte de vivir una época donde podemos oír a los muertos”.

484 Blanchot, Maurice. *L'Espace Littéraire*. Paris: Gallimard, 1955, p. 24.

485 Kay, Ronald. *Un matiz más blanco de lo pálido*. Santiago de Chile: Ediciones Nómade, 2012, p. 43.

486 Cuneo, Bruno. “La imagen, una pasión. Conversación entre Ronald Kay y Bruno Cuneo”, p. 177.

Jenckes, Kate. *Witnessing Beyond the Human: Addressing the Alterity of the Other in Post-coup Chile and Argentina*. Albany, NY: State University of New York Press, 2017

Alessandro Fornazzari
University of California-Riverside

La interpelación apostrófica del otro, lo miope, la alteridad inapropiable y la crítica del emplazamiento: estos son los tropos –comentados a partir de las obras de Juan Gelman, Sergio Chejfec, Roberto Bolaño y Eugenio Dittborn– que Kate Jenckes usa para desestabilizar los conceptos modernos de subjetividad, relacionalidad, comunidad e historia. Para el lector casual, este libro bien podría parecer un claro retorno a los problemas de la dictadura, la postdictadura, la memoria, el duelo, la melancolía y el testimonio que marcaron el trabajo que muchos de nosotros realizamos en las décadas de los 80 y los 90. Pero *Witnessing Beyond the Human* no es simplemente un retorno o una continuación de aquel trabajo previo. La cuestión del testimonio es distinta a la de los conocidos

debates sobre el género testimonio que marcaron el campo de los estudios culturales y literarios latinoamericanos. El trabajo que Jenckes realiza se diferencia de la naturaleza prosopopéyica de las políticas de la memoria, y su objetivo es desestabilizar las ideas convencionales sobre el arte y la literatura. Va más allá de las alegorías nacionales e intenta socavar la totalidad histórica asociada con la nación, enfocándose en formas anti-humanistas del testimonio que piensan de otro modo la vida y la política.

Witnessing Beyond the Human se nutre de una miríada de distintas fuentes filosóficas, teóricas, literarias y de las artes visuales. Jenckes demuestra el alcance de su perspectiva comparativista, al igual que su vasto conocimiento de las escenas políticas, intelectuales y

culturales de Argentina y Chile. El libro se aboca a una sostenida y profunda reflexión sobre –y con– el pensamiento de Jacques Derrida de un modo atípico en nuestro campo, el cual tiende más hacia la referencia casual, la cita aislada y la aplicación de conceptos. Dos conceptos que emergen de esta lectura, y que estructuran el argumento del libro, son lo inmunológico y lo alter-inmunológico. Lo inmunológico es una manera de pensar la relación con el otro. Es una posición defensiva, donde el organismo se protege a sí mismo contra antígenos externos y todo aquello que constituya una amenaza a su presencia a sí e integridad. Entre las estructuras inmunológicas se incluyen la nación, la memoria y la estructura sacrificial del capitalismo. Lo alter-inmunológico se explica como *différance* en la forma de una metáfora biológica, un sentido de exterioridad incalculable que también es interior.

Mediante una discusión de la compleja relación de Juan Gelman con la política, la poesía y la ética revolucionarias, Jenckes identifica una crítica del ideal

antropo-teológico de la revolución basado en el sacrificio. Contra esta estructura política inmunológica, Jenckes lee los poemas de Gelman como una interpelación apostrófica –y radicalmente incierta– del otro. Jenckes nos aleja de las lecturas deterministas de la poesía y la política hacia una comprensión no-humanista y alter-inmunológica de la vida y una investigación abierta de aquello que llama, siguiendo a Derrida, “el enigma de lo político”.

Los planetas y Boca de lobo, de Sergio Chejfec, son leídas como novelas miopes. El testimonio miope (desarrollado a partir de Juan José Saer) se refiere a un encuentro en desarrollo con cosas que nunca pueden ser del todo conocidas. Esto es lo opuesto al testimonio del sujeto que se conoce a sí mismo y que comunica directamente la verdad al remitirla a la visión de alguien más. El testimonio miope se estructura como la escritura, mientras que el testimonio convencional se estructura por una noción vertical y metafísica de la visión, basada en la captura ocular del sentido y entendida como una forma de apropiación y dominación.

Casi dos décadas de intensa e irregular producción crítica sobre la obra de Roberto Bolaño ha causado en muchos de nosotros una pronunciada fatiga respecto a su figura. Aprecio por ello la decisión de Jenckes de no dedicarse a la literatura secundaria sobre Bolaño de manera exhaustiva. Ella elige, en cambio, un punto de entrada específico: un análisis del concepto de modernidad en Bolaño, para quien ésta sería “un oasis de horror en un desierto de aburrimiento”. Esta idea de modernidad es explorada a través de la ecuación, tomada del celebrado ensayo homónimo de Bolaño, *Literatura + enfermedad = enfermedad*. Jenckes trabaja una serie de textos de Bolaño (una combinación de textos más y menos conocidos) y concluye con una discusión de *2666*, en la que identifica dos posiciones críticas que surgen de la vasta crítica de la novela: una posición sostiene que se trata en último término de un texto despolitizante que retrata de futilidad de la resistencia y la subversión, lo que incluye la constitución de subjetividades políticas y el conocimiento histórico (Jean Franco es asociada con

esta posición); otra aproximación crítica ve en el paisaje narrativo de *2666* la complicidad de la vanguardia con los estados de excepción de la modernidad tardía y considera que el estilo literario disociativo de Bolaño refleja las disrupciones disociativas del capitalismo tardío (Brett Levinson y Gareth Williams son asociados con esta posición). Jenckes ofrece una lectura diferente, una que promete un desplazamiento más allá de este impasse: la novela no sería reducible a una narrativa de la futilidad política ni tampoco a una narrativa de la disociación distópica. En cambio, la lectura alter-inmunológica ve la literatura como un espacio para una racionalidad ética que no se basa en la subyugación, una alternativa tenue, donde el yo es expuesto a una alteridad inapropiable.

El capítulo sobre Dittborn explora la fotografía y el testimonio y desarrolla el argumento de que la representación y el emplazamiento funcionan como formas de sepulcro humanista, un sitio de contención antropoteológica (lo que los capítulos anteriores identifican como lo inmunológico). En contra, o más

reseñas

allá, de esta noción de lo humano, Jenckes lee en Dittborn un gesto que apunta a una forma de atestiguar y del testimonio más allá del sepulcro, es decir, más allá de una estructura prosopopéyica de redención. Esta crítica del emplazamiento, que se une a las otras formas anti-humanistas del testimonio desarrolladas a lo largo del libro, reconoce las tensiones irresolubles que la falta de lugar provoca, trastoca el ideal de visibilizar aquello que no puede ser visto, y envía performativamente los emplazamientos trastocados hacia lo que Jenckes llama otras posibilidades de relación y de mundo. El trabajo de Jenckes sobre la forma fotográfica coincide oportunamente con trabajos recientes en este campo, como, por ejemplo, la monografía *Documentary Matter(s)* de Ángeles Donoso Macaya, que abre el campo y el archivo de los estudios sobre fotografía chilenos y explora la condición itinerante de la fotografía, su complicada relación con la referencialidad y su estatus como documento.

Hay una importante nota al pie en el último capítulo sobre

Dittborn: en su discusión del debate entre Nelly Richard y Pablo Oyarzún/Willy Thayer, Jenckes cita la edición revisada de 2007 de *Márgenes e instituciones* de Richard, donde hay una autocrítica del tono polémico y de algunas afirmaciones esquemáticas que el libro empleaba. Para Richard, esto tuvo que ver con la urgencia política-crítica de la época, y es esta urgencia la que llevó al libro a ser más afirmativo que interrogativo. Jenckes hace explícito que no está interesada en tomar partido (está interesada en cómo esto ilustra la interpretación de Oyarzún y Thayer de la relación entre estética y política), pero sí indica que, si el libro de Richard de 1986 pecaba de afirmativo, el tono de Oyarzún peca de demasiado interrogativo, es decir, que amenaza con cancelar la posibilidad de toda afirmación política. La pregunta es entonces, ¿en qué lugar de este espectro afirmación/interrogación cae *Witnessing Beyond the Human*, el libro de la propia Jenckes? El efecto del libro es mostrar que las condiciones de posibilidad para pensar la política de otro

modo es el proyecto interrogativo de la crítica de las estructuras inmunológicas, mientras que la política afirmativa de lo alter-inmunológico es siempre tenue, sólo puede ser indicada a través de gestos y sólo aparece intermitentemente. La interpelación apostrófica del otro, lo miope, la alteridad inapropiable

y la crítica del emplazamiento: estas son las herramientas del testimonio anti-humanista que Kate Jenckes contribuye a la tarea de desestabilizar las cartografías conocidas de la subjetividad, la relacionalidad, la comunidad y la historia.

Fraser, Nancy, Tithi Bhattacharya y Cinzia Arruzza. Manifiesto de un Feminismo para el 99%. Madrid: Herder, 2019

Mía Dragnic

Universidad de Chile

Durante el mes de marzo estuvo en Santiago y Valparaíso Cinzia Arruzza, feminista marxista y profesora de filosofía en la New School for Social Research de Nueva York. Su visita fue organizada por el Grupo de Estudios Feministas (GES), colectivo que desde el trabajo autogestivo durante el 2017 elaboró la traducción y publicación del dossier “Reflexiones degeneradas: patriarcado y capitalismo” de Arruzza. La actividad de cierre, tras varios días de trabajo, fue el lanzamiento en Chile de *Feminismo para el 99%*. Un Manifiesto, escrito en coautoría junto a Nancy Fraser y Tithi Bhattacharya.

Feminismo para el 99%, editado para América Latina y el Caribe por Rara Avis (marzo 2019) y traducido por Renata Prati, no es el manifiesto de un partido político ni una declara-

ción de principios exclusiva para mujeres. Es en cambio, un acto de protesta que participa de la actual revuelta feminista pensando cómo la deshumanización en la que se encuentra el mundo es consecuente de la ininterrumpida experiencia de explotación capitalista. Es un texto interesante en formar parte de las experiencias que están articulando otros modos de producción de la vida, al margen las condiciones que oprimen a las mujeres trabajadoras: “racializadas, migrantes o blancas; cis, trans o no binarias; amas de casa o trabajadoras sexuales; con salarios por hora, semana o mes, o sin ningún ingreso; desempleadas o precarizadas; jóvenes o viejas” (31). Leer este Manifiesto es leer una reflexión contrahegemónica que interpela las dimensiones culturales, políticas y económicas sobre las cuales se soporta el

neoliberalismo, entre las cuales las vertientes liberales del movimiento feminista son claves.

El manifiesto es una invitación a trazar en forma común un nuevo territorio político insurgente, un llamado a habitar las topineras de la historia del feminismo para organizar desde ellas una hoja de ruta que conduzca al movimiento en conciencia y valoración de sus diferencias. Esta reflexión busca incardinar las ideas feministas en un terreno radical, el único capaz de comprender que la crisis actual toca todos los ámbitos de la vida por lo que no se puede reducir su comprensión a la esfera de las finanzas. Es una crisis universal que opera con una sincronía global inaudita que ha determinado el desafío de articular una nueva fase de lucha de clases internacionalista, movilizada en torno a las luchas por la reproducción social. Feminismo para el 99% quiere participar en la configuración del movimiento feminista como una articulación de izquierda que pueda convertirse en una alternativa concreta al neoliberalismo. Para esto es

imprescindible recuperar las formas en que se han cooptado las experiencias anticapitalistas y borrado las memorias de los movimientos más radicales a través de la historia, y especialmente al interior del feminismo. A partir de esta preocupación las escritoras de este libro cuestionan al feminismo liberal, a sus carreras femocráticas, responsables y partícipes en la organización de la actual barbarie capitalista. En palabras de las autoras:

El objetivo real del feminismo liberal no es la igualdad sino la meritocracia... ..Quienes más se benefician con este feminismo son aquellas que ya cuentan con importantes ventajas sociales, culturales y económicas. Todas las demás se quedan estancadas en el subsuelo. Completamente compatible con el crecimiento vertiginoso de la desigualdad, el feminismo neoliberal terciariza la opresión. Permite que mujeres profesionales y gerentes puedan ascender precisamente porque les permite apoyarse en mujeres migrantes para delegar en ellas

sus tareas domésticas y de cuidado a cambio de muy bajas remuneraciones. Sin sensibilidad de clase ni de raza, este feminismo ata nuestra causa al elitismo y al individualismo⁴⁸⁷.

Las expresiones liberales hegemónicas de este mal llamado feminismo lo que han deseado realmente es la igualdad de oportunidades en los márgenes que determina la explotación capitalista. Desde esta afirmación Nancy Fraser, Cinzia Arruzza y Thiti Battacharya se preguntan si ¿nos atreveremos a pensar el feminismo en una forma anticapitalista? Esta voluntad política, sostienen, es la única posibilidad de responder a los desafíos que imponen nuestros tiempos y es hacia ella que debemos encausar nuestro movimiento. En esta perspectiva es que la huelga feminista transnacional comprende que esta crisis es también una oportunidad para la transformación social radical. La visibilidad que el feminismo

otorga a la figura de la huelga, del mismo modo en que las feministas latinoamericanas y caribeñas -socialistas y anarquistas- lo hicieron desde finales del siglo XIX, es una expresión material del significativo proceso de politización que está viviendo el movimiento. Si hay algo que las feministas han tenido claro a través de la historia es que los límites de la producción de mercancías nunca han estado determinados en sí mismos y que el salario no participa -ni ha participado- en todas las formas en que se genera plusvalor. Y es precisamente por esta conciencia que persiste el feminismo, porque las mujeres trabajadoras conocemos bien la relación que existe entre la creación de ganancias y la creación de personas. La comprensión en torno al trabajo hace de la huelga feminista un lugar para toda la clase trabajadora como bien nos recuerda la voluntad de este Feminismo para el 99%. Este es el territorio a partir del cual emerge el Manifiesto, como una topo, para recordarnos de las formas en que estas voluntades se han desvirtuado.

487 Fraser, Nancy, Thiti Battacharya y Cinzia Arruzza, *Manifiesto de un Feminismo para el 99%*, Madrid: Herder, 2019, págs. 24-25.

El feminismo es un movimiento que está haciendo visible cómo la violencia es una condición constitutiva del capitalismo que impone un límite para la democracia, en tanto que el sexismo, la heteronormatividad y el clasismo son parte estructural de sus sociedades. La violencia estructural sexual, colonial y clasista del capitalismo niega la posibilidad de toda experiencia democrática y desde aquí se explican los límites en el establecimiento de protocolos contra el acoso, oficinas de género y agendas por la igualdad. Es necesario comprender -como está advirtiendo el movimiento feminista hoy- al acoso, la deuda, la flexibilización y precarización del trabajo como estrategias de disciplinamiento. El triunfo de la deshumanización del mundo se debe justamente a la capacidad que tiene el capitalismo de instrumentalizarlo todo. Es por estas razones que un Feminismo para las mayorías desconfía de las estrategias de inclusión que ofrece el mercado, porque sus promesas se restringen al ámbito del consumo, un lugar que no podría existir sin la conti-

nuidad de la segregación social. Los mismos límites aparecen, advertirán las autoras, con las demandas de castigo ante la violencia de género que exigen los denominados feminismos carcelarios. El Movimiento Zapatista tiene mucho que enseñarnos en este sentido, por cuanto considera una contradicción lógica mayor confiar en leyes y aparatos de justicia que se han levantado bajo el alero racista y colonial del capital, el patriarcado y de sus malos gobiernos.

La actual rebelión feminista, a la luz de este gran Manifiesto, contiene la potencia necesaria para la transformación radical de nuestras sociedades, esto es la posibilidad que tiene el movimiento para convertirse en un faro que pueda dialogar y conducir a las experiencias anticapitalistas y anticoloniales. Es por esto que debe ser a la vez una lucha contraepistémica que intensifique la experiencia de izquierdización y anarquización que el feminismo está viviendo. Conocer el pasado y recuperar las memorias radicales que desde el sur global se han levantado es un ejercicio que

reseñas

entrega herramientas para mirar el presente, para entender los modos en que éstas se han obliterado y articular ante este olvido un límite activo.

La hermosa radicalidad de este Feminismo para el 99% es que nos invita a confiar en algo que está por construirse, a entender esta crisis como un horizonte de posibilidad para los feminismos y para nuestras izquierdas. Y sólo es posible entregarse a este vacío desde la creativa experiencia de resistir porque: “La resistencia es tanto una oportunidad como una escuela”⁴⁸⁸.

488 Fraser, Nancy, Tithi Bhattacharya y Cinzia Arruzza, *Manifiesto de un Feminismo para el 99%*, Madrid: Herder, 2019, pags. 84.

**Rodríguez, Federico. Cantos cabríos.
Jacques Derrida, una bestiario filosófico.
Santiago de Chile: Fondo de Cultura
Económica, 2017**

Miguel Ruiz Stull
Universidad de Chile

Torsiones de un cantar

Este libro que Federico Rodríguez nos ofrece, nos entrega, nos regala, es sin duda inmenso. Inmenso por la apuesta de sentido que nos invita a recorrer, también inmenso por la forma de planteamiento peculiar que da forma a este recorrido, inmenso en fin por el tono con que despliega este recorrido plagado de singularidades que afirman las sinuosidades de su propio pensamiento filosófico. Se podría sostener con mayor o menor certeza que este libro es un aporte a la filosofía, que se configura como una suerte de nuevo vector en un debate bastante poblado y que además se instala en el tema de la animalidad en un filósofo cada vez más determinado como Jacques Derrida, dadas las exigencias e imperativos actuales

fundadas quien sabe por quién y por medio de qué parámetros que intentan hacer razonable nuestra actual práctica académica y filosófica. Este es un libro de filosofía y no sobre filosofía, como estamos hace un buen tiempo acostumbrados a percibir, esto a pesar de la epidermis o bien por el subtítulo de este libro titulado audazmente por Cantos cabríos. Este libro de filosofía es a la vez un libro para la filosofía, una apuesta por crear una nueva impronta, una nueva imagen por el despliegue sutilmente escandido para el pensamiento que decide seguir esta aventura filosófica. Escribo esto pues porque quiero tomarme en serio el título de esta obra de filosofía que aquí se nos envía, y que sin duda podría reenviarnos hacia

reseñas

nuevas formas de recorrer un campo filosófico quizá demasiado poblado de papers. Esta nueva forma de trotar o de escandir, repito, el propio pensamiento, habría de remitirnos a intuir los intersticios, los intervalos, las estrechas veredas que quedan por recorrer en ese campo que llamamos simplemente bajo el nombre de filosofía. Y esto debemos reconocer que Federico Rodríguez lo hace con extraordinaria astucia y con el coraje que impulsa una fuerte convicción filosófica. En consecuencia, este libro entona una serie de cantos que exigen escandir de manera precisa, elegante y diversa la serie de animales aquí catalogados, no clasificados por una prosa plena de una ligera música que da una forma al pensamiento. Digo catálogo puesto que no hay que dejar de observar y contemplar una cierta afinidad con las imágenes, otra vez de animales o de insectos, ora reales ora ficcionales, que animan este impulso de recorrido, como si fuese todo esto una galería, galería, por cierto, que tiene mucha carga de arte. Dejo en vilo una posible revisión de esta

peculiaridad de este libro y su puesta en relación con el texto mismo que lo subtiende que a ratos nos recuerda al ensayo desplegado por Plinio en *Historia naturalis*.

Vuelvo así al canto, pues lo que me interesa es justamente dar cuenta de cómo puede devenir canto el pensamiento y a su vez el pensamiento en canto en un lugar que pareciese ser tan ajeno a estos gestos como se podría pensar para la disciplina filosófica actual. Algo sabe la poesía al respecto, por ejemplo un Virgilio o el mismo Baudelaire que Federico Rodríguez visita y convoca: que la escansión ante todo ofrece una cierta regularidad de tono para la puesta en orden de un sentido es algo evidente, no obstante, y esta es mi apuesta, los poetas mismos saben que en algún momento y en algún lugar es necesario infligir una alteración sobre esta economía regulativa de la escritura poética, en la justa medida en que se pueda expresar y desplegar en el movimiento de esa misma escansión un cambio de dirección del sentido que pareciese ser imperativo para el propio recorrido del pensamiento

y de una siempre virtual escritura que la hace extensiva. Quisiere pensar que la operación de este libro, de esta escritura tan peculiar como singular, del pensamiento de Federico Rodríguez, en fin, se va haciendo extensiva a partir de torsiones que señalan nuevos derroteros por recorrer, nuevos senderos por explorar con resuelta necesidad, fundada pienso en aquella certeza que regala una convicción. No querría extenderme demasiado y es por ello que quisiera indicar solo tres de estas torsiones, pues este libro, intuyo, invita hallar más de las que indicaré acá.

*

Una primera torsión se da en la erudición patente de este libro. ¿Es acaso solo ello?, me pregunto. Ojeo el libro y es increíble el número de notas que pareciesen diseminar el tono escandido de cada serie animal: quizá para distraernos del sentido profundo de la tesis propuesta, quizá para poner en evidencia una esforzada investigación, acaso de años, que quizás justifique la escritura

de este libro. Lo mismo con la bibliografía, suficientemente extensa y actualizada para donar una puesta en evidencia para los criterios de una razón académica más o menos imperiosa: acaso necesaria, pero sin duda no suficiente. Lo mismo se podría decir del ingreso de diversas fuentes convocadas para modular, sin duda de una manera muy original, el pensamiento y el planteamiento de Derrida. Sin embargo, por la inmensidad de la apuesta de sentido que nos propone, nos invita Federico Rodríguez, la erudición para esta obra ciertamente no tiene este actualmente promovido valor per se. La escritura de este libro exige instrumentalizar la técnica académica, quizá llevarla al extremo para mostrar cierta rigidez que afecta ridículamente a la misma. La erudición deviene así en un mero recurso, pero lejos de ser un cumplimiento de un predeterminado fin, posee un carácter, a mi juicio, de estímulo para los lectores a llevar a cabo otros recorridos posibles o concomitantes a la apuesta de Federico Rodríguez, invitación

reseñas

a recorrer nuevos caminos, en otras direcciones, con nuevas apuestas por la generación de un sentido o mejor de varios de ellos que inquietan por aparecer aún en la curva abierta por la obra de Derrida.

Una segunda torsión que por el hecho que acaece a esta escritura que remitimos a una nueva escansión, insisto, del pensamiento, de la escritura se halla en una comprensión poética para el diseño de un bestiario para Derrida. Más allá de la precisa discusión y análisis en textos apropiados de Derrida en torno a las relaciones y desconexiones entre logos, verdad e imagen, que son sin duda temas sensibles para cierta escena que abre el propio Derrida, me parece que realiza Federico Rodríguez una notable inflexión a este cuadro más o menos general. Lo que se hace en una sección de la propedéutica de este libro es, y me tomo la frase en serio, es tensar el arco para un concepto de bestiario. Para cualquier lector, este libro sería una especie de enclave que se proyecta hacia la operación de animalizar la filosofía: esta es la tarea que convoca, que nos

convoca Rodríguez. Lo que se coloca en tensión es justamente los rendimientos poéticos y las operaciones complexivas y coimplicativas que sin duda comprometen una suerte de nueva estilística, quizá platónica en apariencia, pero siempre esperando por venir. Y en esto Rodríguez sigue cuidadosamente los pasos de Derrida en distintas instancias donde cierta concepción de la mimesis parece ser decisiva. Y creo que este es el punto clave de la tensión que aplica esta torsión: la mimesis, como lo recuerda ora Rodríguez ora Derrida, es un momento de absoluta diferenciación entre lo humano y lo animal que, por definición, compromete la imagen que se da de lo humano desde el propio Aristóteles hasta Heidegger. Todo bien hasta aquí, en virtud de ese aparecer de lo decisivo respecto de un proyecto de animalización de la filosofía, para la filosofía, que coincide ciertamente con aquello que ya he dicho de este libro, a saber, la inmensidad de la forma de planteamiento que empuja este novedoso recorrido plagado de bestias. Bestias, insectos

y animales que no desean el poder, que no desean el deseo, que por no desear no tendrían en propiedad amistad y así podríamos seguir sucesivamente quizá hasta un infinito. Se entiende por tanto el retorno al verbo griego, a *mimesthai* que produce efectivamente los objetos de imitación tan propios, otra vez, de lo poético sin más. Pero he ahí el plus de esta torsión y de un mínimo de variación que esta porción de texto me ha hecho recordar. Pues si de decisión, de poder, de propiedad del poder, y de la efectividad de lo animal se trata acá, no podría olvidar un increíble texto de Maquiavelli, de su Príncipe, creo que se halla en el capítulo VI o VII, quién sabe. La memoria me hace recordar que el hombre para Maquiavelli, cuando es prudente y que a su vez desea el poder debe seguir los derroteros de otros hombres que han querido antes lo mismo, y de nuevo, bajo el influjo de la imitación, de modo que este hombre al llevar a cabo la acción de la toma del poder sea semejante a otros pretéritos hombres que antes lo consiguieron efectivamente. Y aquí viene la imagen de este recuerdo: aconseja

Maquiavelli que debe hacer como los arqueros o ballesteros —siento la imprecisión de mi memoria, pero quizá la memoria misma es difusa e imprecisa cuando se quiere en tanto que memoria— pero bueno, vuelvo, otra vez retorno; debe hacer, decía, como los arqueros que observando la distancia del blanco por asestar es mayor que la fuerza de tensión de su arco, de eso se trataba al final, apuntan mucho más alto que el objeto que tienen en la mira a fin de llegar a este bajo la forma o el modelo de una línea parabólica y no así recta. Quizá la singularidad de la forma de planteamiento que nos regala Rodríguez bajo la guisa de animalizar la filosofía tenga el sentido de curvar ese campo plano, a lo mejor sobrepoblado de papeles, que se llama actualmente filosofía. Sin embargo, me excuso de antemano si erro en retratar todo este asunto, a pesar de que funcionan actualmente parámetros que nos dan esquemas para nuestra producción académica: y qué piensa un parámetro: en líneas, lineamientos y alineamientos determinantes que no comprenden la realidad de lo curvo y mucho

reseñas

menos las torsiones que sin duda las producen efectivamente, un tensor de su propia curvatura.

Tercera torsión, en fin: y cabría plantearse el problema qué hace Deleuze, la presencia de Deleuze, en este libro. He hablado de sentido, quizá demasiado; de cambio de dirección de sentido, quizá de modo excesivo; y además se me ha resbalado por ahí la palabra estilo o alguno de sus derivados. Se trata al fin de escribir una vida, y no la vida, lo que se hallaría radicalmente implicado en este ejercicio cuasi maratónico, sin duda atlético, de animalizar la filosofía. Y bueno si de una vida se trata, es evidente que esta premisa obliga en cierto modo a deponer las formas clásicas de determinación de objetos, sea cuál sea el interés buscado: ya no podemos ir en línea recta, como argüía en la torsión anterior, para definir contornos y afirmar principios que identifiquen cosas en relación con un yo, una conciencia o lo que sea se ponga en disposición de constituyente en virtud de algo a causa de algún acto soberano. Es por ello que me sustraigo al excelente análisis que realiza Rodríguez confrontando

sea en el cuadro del psicoanálisis, sea en la discusión sobre la cuestión de la soberanía entre Derrida y Deleuze: solo podría decir que para Rodríguez ambas proyecciones filosóficas, Deleuze/ Derrida, no corren en paralelo, pues este libro, este bestiario, devenido por expresión en canto por su entonación, por sus estilos, yacen ya en un espacio curvo, si no me equivoco, que hace efectiva su mutua intervención.

Quizá la inclusión podría ser tomada a su vez como estratégica por la prosa virtuosa de Rodríguez: estratégico en el sentido de que habría un paso a lo concreto que extiende el dominio de la habilidad con textos que las operaciones analíticas propias de Derrida pretende resolver, y pienso ahí estaría un nuevo desplazamiento, un nuevo diferimiento y quizá una nueva forma de comprensión del importe mismo de la noción ya clásica de *differance*. Me refiero ante todo a una suerte de consejo que Deleuze, por medio de un prólogo, indica a Jean Clet Martin: el consejo es sencillo, no olvidar nunca lo concreto. Así si se quiere pensar lo animal en la clave de una animalización que

deshumanice el discurso de la filosofía no hay que olvidar su carácter eminentemente colectivo. No se podría pensar un perro sin una jauría, no se podría pensar un ave sin la bandada que lo hace en los hechos extensiva, no se podría pensar una avispa sin esta especie de conexión contra-natura que efectúa con la orquídea, o bien, una garrapata sin el mamífero que pleno de sangre lo invita en calidad de huésped. Es por ello que el canto dedicado a la zorra me parece decisivo, puesto que esta deriva filosófica que Rodríguez nos extiende en clave de invitación pende de un poder de transformación que deshace cuidadosamente las figuras determinantes con que avanza o ha solido avanzar un pensamiento de lo humano. El retorno a Maquiavelli se vuelve frente a esta torsión inmanente en el pensamiento de este libro simplemente necesaria: es necesaria por la tensión recíproca que en el *Il principe* se presentan las figuras del león y el zorro. Rodríguez muestra otra vez una astucia extraordinaria, y una ligereza de análisis que causa efectos importante en

las interpretaciones habituales de los pasajes donde se expone esta ilustración de los canales donde transita el poder. Sí, el poder transita puesto que se transforma y es por ello que no hay contradicción, no alteridad, ni tampoco oposición entre zorro y león: hay alternancia figural de las operaciones propias del poder, cuyo núcleo nos sugiere una forma específica y cuasi originaria de entender la facticidad misma de la violencia. Dejo al lector las potencialidades de este análisis, pero que sin duda tienen por centro efectivo un retorno a la figura del centauro Quirón en la justa medida que se impone como premisa inevitable para poder comprender la agencia típica de lo político y del poder. Solo una palabra me permito, pero que vacila ante la duda: sin duda Rodríguez se obliga y se anima a volver a poner en el centro esta remisión mítica, sin embargo, hasta que punto era también inevitable para el propio Maquiavelli dar ingreso a una figura de ficción para poder dar cuenta de lo real del poder mismo, sobre todo si se hace necesario conservarlo. Hasta que punto se podría preguntar si

reseñas

es una necesidad ideológica para comprender el poder extenderse ideológicamente para poder conservar el poder mismo: una muy novedosa lógica de producción de apariencia, de apertura a la efectividad de la potencia de lo falso, en fin, de operación tan venturosa como compleja de una (di)simulatio. Pienso que esta cuestión queda abierta por Rodríguez, abierta en el sentido de que tengo la convicción que acá se avizora un nuevo desvío de su propio pensamiento, uno que vendrá, pero que no tengo dudas que ya se está haciendo.

*

No obstante, en Cantos cabríos se trata, finalmente, de una escritura que intenta expresar la singularidad de una vida y que esa expresión habría de devenir en una suerte de tragedia de aquello que es inexpresivo para un corazón: un silencio trágico acota en una nota –creo que la 140: Rodríguez hace que la expresión al final, en cierto modo, no exprese nada. En cierto modo dice Rodríguez y lo subrayo yo, para finalizar. Pero de qué naturaleza

sería esa modalidad silenciosa y trágica a la vez. Me atrevería a pensar que esta modalidad, recordando un poco a Hölderlin que también Rodríguez lo trae de vuelta en su libro, esta modalidad habría de ser aórgica puesto que el pensamiento que acá se hace extensivo en esta escritura, en la pluralización de sus estilos, en términos efectivos, padece o sufre como lo conjuga espléndidamente Rodríguez en este libro. Una suerte de sintonía aórgica que pone en torsión las formas, por ello padecen, por ello se abren y es por ello mismo que se despliegan bajo la puesta en movimiento que no hace sino poner en alteración la supuesta estabilidad que habitualmente se les confiere a estas: quizá es por (él) ello mismo que el ser clama. En fin, como lo entendería Deleuze, o también Bergson creo, la puesta en marcha de un proceso de alteración, en este caso del propio pensamiento y también de una escritura que se pone en torsión ella misma bajo un signo tan efectivo como estilístico de un cambio de dirección de un sentido del movimiento acaso pretéritamente ya impulsado soterradamente.

Gandarilla, José. Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2018

Paulina Aroch Fugellie

Universidad Autónoma de México-Cuajimalpa

La periferia como centro, la palabra como arma

Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado de José Guadalupe Gandarilla Salgado (Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2018) resalta por la amplitud de sus referentes y la profundidad de su mirada en asuntos que van desde la economía política, la historia y la sociología, hasta la ontología, la fenomenología, la psicología, los estudios culturales, la teoría decolonial y la teoría crítica. A pesar de su gran rigor académico, su redacción fluye de manera fácil y accesible, captando la atención de la o el lector de manera sostenida a través de sus 365 páginas. El libro se construye como una compilación de escritos de diferentes momentos del

proyecto coordinado por el autor en la UNAM entre 2014 y 2016, titulado “El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica”. Aun al estar construido así, tiene una coherencia impecable, algo muy singular en un momento en el que el libro como forma está prácticamente en peligro de extinción.

Pero la importancia de este libro reside sobre todo en el tipo de preguntas que se plantea. Son preguntas que rara vez se hacen en el ámbito académico contemporáneo dada la prevalencia de cierto automatismo disciplinario y disciplinante, razón por la cual es fundamental hacerlas. Hoy en día, se habla

mucho de la interdisciplina y de la transdisciplina, pero frecuentemente estas prácticas están domesticadas y desvinculadas de la praxis verdaderamente transformadora del pensamiento y del mundo que éste articula. Ese ciertamente no es el caso de Colonialismo neoliberal. Aunque son vastas las discusiones que abre el texto, me concentraré en cuatro puntos que considero de particular interés para aquellos que trabajamos problemáticas contemporáneas en las ciencias sociales y en las humanidades hoy en día.

I. Marxismo desde el Sur, un universalismo situado.

En la sección introductoria, José Gandarilla traza un panorama de la historia del marxismo y su cartografía bipolar, con el marxismo frío o cálido, occidental o soviético, etc. En vez de situarse en un lugar de este mapa, examina la artificialidad de sus divisiones y cómo han dejado de ser operativas en el mundo que intentan mapear. Mediante el gesto dialéctico de develar

la artificialidad de dichas divisiones a lo largo de todo su texto, el autor hace operativo el diálogo entre los elementos opuestos de las construcciones binarias de nuestro imaginario teórico, político y metodológico. Desde luego que, como planteó Theodor W. Adorno, todo concepto, y toda clasificación, hace una violencia a la realidad de la que rinde cuenta, por lo cual la violencia es intrínseca al acto de teorizar⁴⁸⁹. Pero, aunque el acto de selección como tal sea necesario, qué se selecciona y qué se excluye es una decisión ideológica: a costa de qué se privilegian ciertos rasgos abstraíbles y teorizables es una decisión que varía históricamente, por lo cual es imperante replantearse la teoría con el paso de la historia.

Hoy en día, nos demuestra Gandarilla, es preciso reposicionar distintos cuerpos críticos, incluido el marxismo, para volver a hacerlos operativos. Sin olvidar nunca cómo el colonialismo neoliberal

489 Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics* [1966], E. B. Ashton, trad., Nueva York: Continuum, 1983, pág. 146-8.

opera mediante jerarquías radicales –e incluso brutales– entre ricos y pobres, blancos y negros, hombres y mujeres, la aproximación de Gandarilla responde al poder multipolar de hoy –que no por ser multipolar es menos hegemónico– mediante una suerte de táctica de guerrilla teórica, igualmente multipolar, con ataques desde diversos frentes y siempre situados. El sistema que nos rige y que incluso nos constituye como sujetos, debe atacarse con un uso reflexivo de su propia lógica de liquidez y desplazamiento⁴⁹⁰.

El resultado es una apropiación y revivificación del marxismo, pertinente, incluso necesaria, en el contexto del colonialismo neoliberal. La reconciliación dialéctica entre distintas vertientes del marxismo, de la crítica decolonial latinoamericana, de los estudios poscoloniales anglófonos y de autores

contemporáneos que discurren en clave posestructuralista, se logra remando en contra de la presuposición de la alta filosofía como un ejercicio supuestamente deslindado de condicionamientos ideológicos e intereses externos a sí. Gandarilla logra su cometido situando la enunciación propia e irguiendo desde lo más concreto aproximaciones teóricas, críticas y metodológicas de peso. El que se plantee una actualización del marxismo desde América Latina no quiere decir que esté construyendo un marxismo de interés parroquial. A sabiendas de que toda teoría que ha alcanzado el estatus de universal se construye desde un sitio particular, Gandarilla se compromete con la construcción de una teoría de alcance universal elaborada a partir de experiencias particularmente significativas al mundo globalizado: aquellas de las ex-colonias europeas, neocolonizadas, en la mayoría de los casos, por Estados Unidos.

Del mismo modo en que Marx elaboró su teoría de *El capital* a partir del conocimiento concreto de la experiencia en las

490 Durante la presentación del libro en cuestión, Gandarilla (2019) formula el objetivo como un intento por integrar referencias contemporáneas y clásicas para hacer transitar un cierto pensamiento desde Marx y el marxismo, que sea sensible a formulaciones enunciadas desde otras tradiciones.

fábricas inglesas del siglo diecinueve, *Colonialismo neoliberal* se ancla en la experiencia latinoamericana contemporánea y ubica la inauguración del neoliberalismo en el golpe de estado chileno de 1973, que, con el apoyo de Estados Unidos, utilizó a Chile como laboratorio para instituir sus políticas económicas a nivel global. Tal inauguración muestra la indivisibilidad actual entre colonialismo y neoliberalismo, idea que da título al libro y que en la última sección del mismo encuentra amarre en las discusiones en torno al embate a la educación en México. El autor analiza no solo desde la tradición decolonial de nuestro continente y desde distintas escuelas críticas europeas, sino también desde los estudios poscoloniales de Asia y África. Al trabajar hilando distintos continentes, distintas disciplinas y distintas escuelas de pensamiento el autor realiza una ardua labor, indicando que el valor del trabajo académico reside en la relectura pertinente de herramientas de transformación social e ideática preexistentes; no en la mera valorización

de su propio nombre como autor individual.

II. El trabajo dialógico como autoría

Al igual que retrabajar a Marx desde el locus latinoamericano no da por resultado una suerte de Marx periférico, sino que es nodal a la reformulación pertinente de Marx para la actualidad global, el amplísimo abanico de referencias que maneja Gandarilla en este libro, a través de una gama de disciplinas, escuelas filosóficas, tradiciones ideológicas, sensibilidades literarias y lugares y tiempos de proveniencia no son detrimentales a la coherencia del libro como obra acabada, sino constitutivos de esta. La originalidad de *Colonialismo neoliberal* reside en su entendimiento de toda escritura como un acto de relectura, como una voz que llega a instalarse en el entrecruce de una serie de tradiciones preexistentes: Lo que es inédito no son las fuentes, sino cómo Gandarilla las pone a discutir entre sí, en diálogo con contextos históricos, geográficos o disciplinarios inusitados y

cómo las lee, desde dónde, desde cuándo, para qué y con quienes. Como argumentó Edgar Morin en otro contexto: “a mayor dependencia, mayor autonomía” (2005); es decir, la originalidad es resultado no de la falta de dependencias externas sino, al contrario, de la mayor multiplicación y variedad de las dependencias que se establecen. Las referencias de Gandarilla son múltiples y variadas porque así lo exigen nuestros tiempos, es una demanda histórica a la cual responde este libro.

El moverse de la economía política al análisis estético, a la referencia literaria, a la teoría psicoanalítica, al análisis coyuntural, a la teoría crítica y a los estudios culturales, y de América Latina a Europa o a África, o de lo macroeconómico a la interioridad de los sujetos, es una verdadera labor que hace de este libro un trabajo en el sentido estricto del término. En este sentido, encontramos en Colonialismo neoliberal algo que rara vez sucede en la producción intelectual contemporánea: congruencia entre forma y fondo, entre el contenido del discurso

y su función performática. La metodología transdisciplinaria en un diálogo Sur-Sur, más allá de una mera inscripción latinoamericana, es la manera en la cual este libro demuestra que pensar es un trabajo siempre compartido y que toda autoría es una forma de coautoría. La inclusión de escritos en coautoría también apunta hacia el cuestionamiento del valor de la autoría individual como bien fetichizado por el sistema neoliberal de evaluación académica, objeto expreso de investigación en la Tercera Parte del libro.

De cara a la división entre la academia y el activismo político como estrategia neoliberal que despolitiza el pensamiento crítico y superficializa la actividad política, este libro entiende que discurrir en torno al embate neoliberal no es suficiente: hace falta deconstruir esa unidad mínima del neoliberalismo académico que es el autor individual mediante coautorías explícitas, mediante un despliegue constante de la multiplicidad de referentes y del acto de escritura como lectura y

reescritura de otros ante nuevas circunstancias históricas, con nuevas preguntas y formas de interpelación, como resultado de exigencias históricas sin precedentes. Hoy en día, como lo discute el propio Gandarilla, el solipsismo y la auto-referencialidad son el signo de los tiempos, por lo cual el diálogo auténtico entre posiciones y visiones distantes se despliega como herramienta de transformación⁴⁹¹.

Esta lógica del diálogo, de la transposición, queda grabada de manera contundente en cómo Gandarilla transpola dos frases centrales al psicoanálisis, por un lado, y a la economía política, por el otro, en dos analogías en las que mantiene la lógica gramatical, estructural, de Lacan y de Marx respectivamente, para transformar tanto esos cuerpos teóricos (mediante el trabajo de la lectura) como el mundo que examinamos a través de dichas herramientas teórico-analíticas.

491 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, *Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 232.

Comencemos por Lacan: Gandarilla cita la frase clásica del psicoanálisis lacaniano, el principio que le distingue de Freud y que dice: “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”⁴⁹²; pero no lo cita tal cual, sino con la siguiente variación: “el colonialismo está estructurado como un lenguaje”⁴⁹³. Esta frase, al inicio del capítulo sobre la obra de Frantz Fanon, opera como una llave de entrada para entrecruzar los análisis intra-subjetivos y macroestructurales que le conciernen al libro de Gandarilla como un todo. Más que cuestionar y simplemente invertir la jerarquía de la economía sobre la cultura, se cuestiona la presuposición dicotómica que aísla ambos ámbitos. “El colonialismo está estructurado como un lenguaje” es una tesis que nos permite entender que la estructura

492 Lacan, Jacques, “The Agency of the Letter or Reason since Freud” [1958], *Écrits: A Selection*. Alan Sheridan, ed. y trad., Nueva York: W.W. Norton, 1977, págs. 739.

493 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, *Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 92. Énfasis añadido.

del colonialismo neoliberal da forma no solo a instituciones e intercambios bursátiles, a índices poblacionales o ataques militares, sino que también impregna la constitución epistémica, sensible y ontológica de objetos y sujetos en el mundo y que estos no son independientes de las condiciones estructurales que primero enlisté. Centralmente, indica que la liberación en un ámbito es imposible sin la transformación del otro.

Es significativo que Marx y Lacan, como signos de dos de los polos más distantes que articula este libro, sean precisamente los casos en los que el autor se vale de sus respectivas estructuras gramaticales para explorar su funcionamiento con nuevos contenidos. La cita original en que se invoca a Marx es con la que inicia su obra magna, *El capital* y lee: “La riqueza, en las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se expresa en un “enorme cúmulo de mercancías” y la mercancía individual

es su unidad elemental”⁴⁹⁴. Parafraseadas estas palabras de Marx por Gandarilla la misma construcción postula: “El engrandecimiento cognitivo, en las “universidades” en las que domina el “modo de producción del capitalismo académico” se expresa en un “enorme cúmulo de evaluaciones” y los “instrumentos estandarizados” son su unidad elemental”⁴⁹⁵.

Esta paráfrasis es la que permite al autor explorar cómo, contrariamente al sentido común, la universidad contemporánea no es un sitio limpio y neutro desde el cual se observa al colonialismo neoliberal circundante, sino parte de la maquinaria que lo produce. La crítica al sistema no puede desentenderse de las condiciones de su propia posibilidad, de los usos a los que está expuesta, de los motivos que la disparan, y es por ello que *Colonialismo neoliberal* –cuyo análisis arranca desde la época del colonialismo

494 Marx, Karl. *Capital*. vol. I [1867], Ben Fowkes, trad. Londres: Penguin, 1990, pág. 125.

495 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, *Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 297.

clásico— concluye con nuestro presente temporal, geográfico, cultural y de clase, para poner en diálogo sus teorías con nuestra realidad histórica inmediata, para tomar una distancia crítica de nuestro sitio de enunciación y de las posibilidades de praxis que éste habilita o forcluye.

III.El colonialismo neoliberal está estructurado como un lenguaje

Como he querido indicar, un rasgo característico de Colonialismo neoliberal es que logra superar la falsa dicotomía entre lo material y lo cultural, discusión retórica y circular que despolitiza el análisis y presupone la disciplina como preexistente a la complejidad del mundo analizado. Esa falsa dicotomía responde muchas veces a intereses burocrático-institucionales, y rara vez funciona para otra cosa que no sea justificar financiamiento académico.

La consciencia que despliega el libro sobre la imbricación entre las subjetividades y las macroestructuras del colonialismo

neoliberal encuentra un anclaje importante en el capítulo sobre Frantz Fanon. El colonialismo atraviesa tanto las formas de producción global como atraviesa lo más íntimo del ser: la relación del sujeto consigo mismo. Como apunta Gandarilla, en el mundo fanoniano nos encontramos ante “la inscripción de un código de significación tan potente como el lenguaje y la herida colonial”, por lo cual “el problema [...] de la alienación del sujeto colonizado es justamente su incapacidad de formular un horizonte simbólico propio” ya que “el lenguaje, es decir, la manera de simbolizar el mundo, es ya de suyo colonial”⁴⁹⁶. Esto reduce al negro al lugar del no-ser y a un aspiracionismo ideológico en el que su autoimagen siempre está mediada por el otro, en palabras de Fanon: “el negro no tiene resistencia ontológica ante los ojos del blanco”⁴⁹⁷ y, en pa-

496 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, *Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 96.

497 Citado en Gandarilla Salgado, José Guadalupe, *Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 100.

labras de Achille Mbembe, este sujeto se ve forzado a “odiar aquel que era y pretender ser aquel que no será”⁴⁹⁸. Gandarilla y Ortega lo formulan de la siguiente manera:

...el colonizado no tiene la posibilidad de reconocerse, necesita siempre de la mediación del blanco, es este último quien le permite la relación especular [...] No hay ninguna ilusión de sujeto transcendental, soberano, autoconsciente, de ahí la imposibilidad de la ontología [...] Lo que existe es un colonizado siempre “tejido” construido y constituido en su forma simbólica, desde fuera, es decir, por [...] los ojos y la lengua del blanco. El negro es el no-ser...⁴⁹⁹

Este planteamiento fanoniano, como se argumenta en Colonialismo neoliberal, pone de cabeza los fundamentos mismos de la ontología occidental y es,

en ese sentido, una filosofía de envergadura universal, particularmente relevante al capitalismo tardío a nivel global. Volviendo a Gandarilla y Ortega:

[...] podemos adentrarnos a la denuncia radical que brota de la interpelación de Fanon: la de la miseria de la ontología de Occidente, del logos [...lo cual...] es al mismo tiempo denuncia de una aspiración destructiva, apropiativa, cuyo eje articulador es el despojo. Despojo de la tierra, despojo de la lengua, despojo del horizonte simbólico, despojo de la capacidad de reconocimiento...⁵⁰⁰

Es desde este lugar del no-ser que Fanon articula la furia revolucionaria del oprimido. Aunque dicha forma de lucha resulte quizás más apropiada a la guerra de independencia de Argelia en la que participó Fanon, o a los movimientos posteriores de los sesentas y setentas que se nutrieron de su pensamiento y no tan abiertamente a tiempos más recientes, Gandarilla logra

498 Ibid.

499 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 101.

500 Ibid.

incorporar el empuje y las ideas de Fanon mucho más allá del capítulo en que se tematiza a dicho autor, su tiempo y lugar⁵⁰¹. Una serie de proposiciones a lo largo del libro se motivan o modulan a partir de la relectura de Fanon en otros contextos, como, por ejemplo, cuando se discute la negación ontológica del otro en México en el caso de Ayotzinapa⁵⁰². Con Fanon tras bambalinas, Gandarilla retorna en distintos momentos a la densidad ontológica de dispositivos macroestructurales, o a la identificación con el lugar del no-ser, o al auto-reconocerse en la falta como posible herramienta transformadora. Pero lo hace siempre tomando distancia histórica del revolucionario caribeño. Así, por ejemplo, analiza –sumando al diálogo a Byung-Chul Han– la condición de auto-explotación del precariado contemporáneo y

la necesidad de estrategias distintas a las requeridas en años anteriores para afrontar, como sujetos intervenidos por el colonialismo neoliberal, las nuevas estrategias de la hegemonía del poder⁵⁰³.

La capacidad de Gandarilla de extrapolar a Fanon, como lo hace con Marx, y con varios otros, no se debe, como he apuntado, a una deshistorización de dichos autores sino a lo contrario: a su profunda historización tanto de su momento de producción como del momento presente de su recepción. La contemporaneidad exige una forma de combatir al poder que sea constantemente móvil y vigilante de las posibles contradicciones entre lo que la crítica propia dice que hace y lo que realmente hace, de cómo le podemos hacer el juego al sistema al aparentar lo opuesto (o incluso al proponernos lo opuesto). A través de Aníbal Quijano –y valiéndose de metáforas de Charles Baudelaire– Gandarilla

501 Gandarilla (2019) enfatiza la importancia de que Fanon escribiese en los años cincuentas, con el lugar que ocupaba la fenomenología en aquél entonces, antes del pliegue hacia el postestructuralismo.

502 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, *Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 294.

503 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, *Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 230.

problematiza la distancia entre lo que el discurso realmente hace y lo que el discurso dice que hace hoy en día⁵⁰⁴. Concluye la idea con el siguiente párrafo:

La gramática de lo que nos dice la universidad el día de hoy no puede eludir, entonces, la semiótica del capital, no puede estar ajena al código entero de la cadena de significación, no es ajena a su afuera, eso es enteramente cierto, sin embargo, la entidad universitaria no está subsumida de pleno al código simbólico del capital corporativo y su voraz comportamiento apropiador y rentístico.⁵⁰⁵

Abriendo esta grieta de posibilidad, esta rendija, pequeña pero concreta, el autor de Colonialismo neoliberal imagina la posibilidad de que accedamos a

un lenguaje más allá de aquél impuesto por la hegemonía, la posibilidad de un horizonte simbólico propio o, al menos, apropiable. En contraste a Gayatri Spivak (2003), plantea que el orden hegemónico y el orden simbólico no son idénticos, existe la posibilidad de transformación a pesar de que siempre hablamos en un lenguaje impuesto. Esto debido a que el lenguaje, determinado por su gramática, no puede determinar las infinitas conjunciones posibles ni la evolución histórica de una lengua y de un hablar.

IV. Transformación

Para la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt la transformación de la realidad es la medida más pertinente para evaluar qué es una teoría crítica y qué no lo es; así lo planteó en su texto fundacional de 1937 Max Horkheimer (2003). En el auto-entendimiento de este libro como un “relevo de sentido en la Teoría Crítica” (2018: 18), resulta inevitable la pregunta: ¿podemos pensar, en el sentido planteado por Horkheimer, a

504 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 322.

505 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 325.

Colonialismo neoliberal como una teoría crítica?⁵⁰⁶

En la introducción, reflexionando sobre cómo su volumen está construido a partir de una serie de textos diversos, Gandarilla reflexiona en torno a qué es un libro. Me parece que esta discusión se puede reformular de acuerdo al énfasis en la transformación que hace el mismo autor a lo largo de distintos capítulos. Pensaría yo no tanto en qué es un libro sino en qué hace un libro, qué transforma. Para ello hay que entender la transformación no sólo como un cambio a nivel directamente material sino un cambio en nuestros modos de imaginar, pues la imaginación es co-constitutiva del mundo. Pregunto si para transformar la realidad es necesario cambiar nuestras formas de pensar en abstracto, las cosas que pensamos, con quienes las pensamos y cómo las

pensamos. Pregunto si se puede llevar a cabo tal transformación a través de una praxis crítica acotada, en nuestro contexto inmediato: la universidad, repensado desde donde, qué y por qué compartimos nuestro pensar.

Para comenzar a trazar respuestas, cabe recordar que Gandarilla se enfila a cerrar el libro abriendo la posibilidad de una universidad transmoderna, partiendo del entendimiento dusseliano del término. Habiendo revelado las estrategias mediante las cuales el colonialismo neoliberal captura afectividades, inteligencias y fuerza de trabajo a lo largo de su libro, Gandarilla ofrece un potencial distinto hacia el cierre, aclarando que el prefijo “trans” en “universidad transmoderna” ha de entenderse en el sentido de nuestro potencial como sujetos transformadores⁵⁰⁷. Mientras que al inicio del libro Gandarilla relata su voluntad –inscrita colectivamente– de construir una teoría crítica propia a nuestro tiempo y lugar,

506 Respondiendo indirectamente a esta pregunta, Alberto Betancourt (2019) cita a Gilles Deleuze para proponer que entendamos Colonialismo neoliberal como un artefacto de combate. Agrega que podemos concebir este libro como una política libidinal que sirva a la tarea transformadora, un dispositivo pulsional en el cual la o el lector encuentre placer en la estética de la rebelión que el libro ofrece.

507 Gandarilla Salgado, José Guadalupe, Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2018, pág. 323.

a lo largo del mismo articula distintas voluntades para forjar nuevas formas de idear el mundo, quizás precondition necesaria para su cambio material.

La teoría crítica hoy en día se enfrenta a una totalidad que, como sugiere el propio Gandarilla, posiblemente ni la misma Escuela de Frankfurt ante el fascismo pudo haber imaginado. Como también ha observado Mark Fisher (2013) nunca antes en la historia estuvimos ante un sistema tan totalizador, nunca antes nos llenamos tanto la boca con discursos sobre la importancia de la comunidad, y a la vez nunca antes nos concebimos de una forma tan individualizada. Colonialismo neoliberal parece dirigirse a encontrar un afuera a este embrollo, pero a la vez indica que ese afuera está adentro nuestro y adentro del sistema, en una relacionalidad distinta, en el sujeto dialógico, colectivo y situado, no afuera del individuo sino en su reconstitución mediante la socialización de sus padecimientos existenciales, que son también padecimientos políticos y económicos.

Una posibilidad para mí se abre al leer este libro como un proceso de liberación de mi propia relación con las historias que me preceden, me circundan y me ocupan, forjándome como lectora, como sujeto, como sujeta. Este libro, como todo discurso, construye subjetividades y nos interpela como el tipo de sujeto colectivo que queremos seguir luchando por ser, un poco con Fanon, Samir Amin, Silvia Federici, Bolívar Echeverría y Saskia Sassen, otro poco con Pierre Bourdieu, Walter Rodney, José Carlos Mariátegui y Enrique Dussel; un tanto con Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Spivak y Lacan, un tanto más con Marx, Antonio Gramsci, Immanuel Wallerstein y Walter Benjamin; con nuestros colegas, con nuestros escuchas y lectores. No porque sean estas colectividades ideales o armoniosas, sino precisamente por las rupturas y desacuerdos que nos obligan a pensar siempre más allá, desde la periferia del capitalismo y de la modernidad, periferia que es, en realidad, su centro y su fundamento renegado. Esta centralidad filosófica

y económica renegada de la periferia contemporánea es lo que José Gandarilla Salgado bautiza como Colonialismo neoliberal.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics* [1966], E. B. Ashton, trad. Nueva York: Continuum, 1983.
- Betancourt, Alberto. "Presentación", *Colonialismo neoliberal*. Auditorio CEIICH, UNAM, Ciudad de México, 21 de agosto, 2019. Acceso 28 de agosto, 2019, https://youtu.be/r_aI3C-sz1E
- Fisher, Mark. "Exiting the Vampire Castle", *Open Democracy*, 22 de noviembre, 2013. Acceso 28 de agosto, 2019, <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/exiting-vampire-castle/>
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe. "Presentación", *Colonialismo neoliberal*. Auditorio CEIICH, UNAM, Ciudad de México, 21 de agosto, 2019. Acceso 28 de agosto, 2019, https://youtu.be/r_aI3C-sz1E
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe. *Colonialismo neoliberal: Modernidad, devastación y automatismo de mercado*. Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2018.
- Horkheimer, Max. "Teoría tradicional y teoría crítica" [1937], *Teoría Crítica*, Edgardo Albizu y Carlos Luis, trads. Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 2003. 223-271.
- Lacan, Jacques. "The Agency of the Letter or Reason since Freud" [1958], *Écrits: A Selection*. Alan Sheridan, ed. y trad. Nueva York: W.W. Norton, 1977. 738-756.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "¿Puede hablar el subalterno?" [1988], Antonio Díaz G., trad., *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 297-364. Acceso 27 de agosto de 2019, http://kt.micrositios.net/action.php?kt_path_info=ktcore.actions.document.view&fDocu mentId=14908&forceopen.
- Marx, Karl. *Capital*. vol. I [1867], Ben Fowkes, trad. Londres: Penguin, 1990.
- Morin, Edgar. "Complejidad restringida, complejidad general", *UPCommons*, 2005. Acceso 26 de agosto de 2019, <https://upcommons.upc.edu/bitstream/handle/2099/3883/Complejidad%20restringida%20complejidad%20general.pdf>

**Lazo Briones, Pablo. J.M. Coetzee: los
imaginarios de la resistencia.
Ciudad de México: Editorial Akal, 2017**

Felipe Victoriano

Universidad Autónoma de México

Partiría intentando diseñar un horizonte de lectura de este libro. Como se suele llamar: un aparato crítico. Pero entiéndase bien: la intención no sería revelar o dejar ver el horizonte (crítico) a través del que Pablo Lazo lee a Coetzee, sino un horizonte que me permita a mí situar una lectura propia, personal, del modo en que éste lee a Coetzee. Después de todo, lo que aquí está en juego son formas de lectura que confrontan disposiciones que podríamos llamar privadas. La lectura tiene esa complejidad. Es íntima, solitaria, privativa, pero a la vez, de manera paradójal, posee el don de construir comunidad, de establecer un “socius”, conexiones entre quienes leen. La “fraternidad de los lectores” en torno a la cual una obra o un autor son determinados en cuanto tales. Una fraternidad que, como todas, resulta ser heterogénea,

cruzada por contradicciones o antagonismos propios de la comunidad política o civil que supone a los lectores, pues no sólo existe en esta comunidad o “república” el lector tradicional, ilustrado o del disfrute, sino también el del editor o el del censor, que lee con la sensibilidad administrativa de calcular si el público debe o no leer tal o cual obra -cuestión que es tratada por lo demás, de manera magistral, por el propio Coetzee en el prefacio con que se abre este libro.

Preguntémonos por un momento ¿hay obra (literaria, filosófica, artística, etc.) sin esta comunidad de lectores que la hacen posible? Desde cierta perspectiva, lo que modernamente llamamos autor, aquel que, debiéndose a esta comunidad, imagina desde su escritorio cierta escena de la recepción de su obra, sería

reseñas

incluso un lector; quizás, de modo privilegiado, sería el primer lector de esta comunidad, quedando entonces incluido en esta red de sensibilidades heterogéneas. Insistiría en esta interrogación, la cual tiene que ver a su vez con la escritura, que de igual modo resulta ser una actividad solitaria, íntima y personal, cuyas consecuencias estarían implicadas de manera profunda y esencial en el ámbito de lo común. Estaría en juego aquí la cuestión de la literatura en tanto especificidad. ¿En qué consistiría esta especificidad? Consistiría en una experiencia al interior de un espacio atravesado por la polaridad irreductible entre lo individual, lo fragmentario, lo íntimo y privativo, y el ámbito de los asuntos públicos, de la comunidad política y la cuestión de la acción colectiva. Creo que este asunto es central puesto que cruza todo el libro. A modo de hipótesis general de lectura, diría que se trata de un libro que aborda precisamente la cuestión de la lectura como actividad crítica. No de cómo leer literatura desde tal o cual

registro, sino del acto propio de leer, y de los efectos que éste tendría para una comunidad eminentemente política.

Ahora bien, este horizonte crítico de lectura que quiero trazar en torno a este libro, posee, de entrada, un conjunto de supuestos que habría que compartir. En primer lugar, debemos suponer que hay algo (o alguien) llamado Coetzee. Este supuesto puede resultar un poco extravagante, por lo que debemos precisarlo. No se trata del individuo llamado o inscrito bajo este nombre, o de la evidencia testimonial de una sustancia vital que responde al nombre John Maxwell Coetzee, sino de la cuestión de la firma. No de quien firma, sino de lo que la firma (Jota eMe Coetzee) viene a representar en el ámbito público. Como sabemos, la firma representa no sólo al autor, sino, también, representa aquello que podemos llamar el cierre simbólico de la obra. En este sentido, la firma sería una voluntad de obra, por lo que incluso, para extremar el argumento, el texto anónimo estaría también firmado. La

cuestión aquí es ¿hay algo que la firma sella o clausura respecto de una circulación que le sería siempre exterior, siempre delimitada por la propiedad del nombre de aquel que firma? Sólo con el ánimo de resaltar la profundidad de esta cuestión, me pregunto (y particularmente en el caso de J. M. Coetzee) ¿dónde está o de qué lado está esta firma? ¿Acaso representando al autor desde el lado del mundo “real”, desde la voluntad creativa, desde el ámbito de la propiedad del derecho de autor, o bien desde el lado de la ficción, indicando una zona imaginaria, como aquel personaje homónimo que emerge en sus novelas, ese Coetzee de Informe Vietnam o ese John Coetzee en Verano, del cual un joven escritor inglés prepara su biografía?

En segundo lugar, el supuesto de que eso que la firma sella, con toda la dificultad que venimos ensayando, constituya una unidad en sí misma. Es decir: que eso llamado J. M. Coetzee englobe o resuma a una Obra en tanto unicidad, cierta coherencia estilística o de sentido, una voz común que se repite en cada

episodio narrativo y que define una configuración específica del lenguaje propiamente atribuible a esa firma. Por último, que esa atribución sea legible, constatable por cualquiera de nosotros, y que pueda ser contemplada a través del tiempo (no necesariamente comprendida, pero sí reconocida) como una singularidad irreplicable en su forma.

En función de estos supuestos, me gustaría proponer algunas hipótesis de lectura:

1) En un arrebatado de síntesis, diría que Pablo Lazo logra, con mucha solvencia por lo demás, ubicar en la obra de Coetzee una figura recurrente, que insiste a través de sus novelas y ensayos, a lo largo de toda su producción, y que le permite instalar un dispositivo de análisis que recorrerá por completo su texto. ¿En qué consiste esta figuración? En lo que él llama “imaginarios de la resistencia”. Estos imaginarios no son metáforas a través de las cuales logramos transportar contextos narrativos a situaciones que podemos llamar “reales” (como en la moraleja o en la enseñanza proverbial,

o en la parábola, etc.), sino que son “escenas” en las que el lector queda prendido (entiéndase: adherido, capturado, sujeto) por efecto de una conversión afectiva. Esta conversión, si bien tiene un momento refractario, centrífugo, no funcionaría como una revelación racional, sino en un plano en donde el sujeto, inmiscuido en la interpretación privada, queda afectado, alterado por un escenario de transferencia emotivo. Tal vez la deriva anglosajona del término simpatía, *sympathy*, retenga con mayor claridad esta conversión que ocurre como una tonalidad subjetiva que hace que uno se proyecte en el otro, sintiendo a través de él o ella. De este modo, los imaginarios operarían como detonadores de una acción que no sería meramente individual, reclusa en la intimidad fragmentaria del sujeto lector, sino que se volcarían hacia el ámbito de las reciprocidades. Comentando a *El maestro de Petersburgo*, una de las novelas más bellamente escrita de Coetzee, Pablo Lazo sostiene:

La rabia del lector al seguir la trama [la rabia, esen-

cialmente la ira, entendida como detonador emotivo de la conversión] [...] desemboca en un cuestionamiento sobre su propio contexto como un espejo cóncavo que lo agranda, y desde esta magnificación se dispara en él [en el lector] la necesidad de un reparo crítico sobre sus propias condiciones socio-políticas y la posibilidad de transformarlas transformándose él mismo.⁵⁰⁸

Otro extracto en esta línea. Aquí Lazo comenta la novela *Elizabeth Costello*, homónimo de un personaje extremadamente complejo, escritora australiana que vive dando conferencias, defensora de los animales, crítica de sí misma, que incluso ha irrumpido en otras novelas de Coetzee de manera sorpresiva, como un fantasma que se apodera de su propia actividad ficcional. Es una suerte de personaje-virus: deviene otros contagiándolos con su juicio crítico, políticamente incorrecto, pronunciando la verdad que

508 Pablo Lazo Briones, J. M. Coetzee: los imaginarios de la resistencia (Ciudad de México: Editorial Akal, 2017), 121.

nadie quiere escuchar o, más bien, que todos han olvidado para tener una verdad. Escribe Pablo Lazo:

Por este repliegue crítico y dislocante del intelectual, accionado en el mundo en el que vive y del que vive, gracias a esta doblez estratégica de lo que escribe y de lo que dice en la esfera pública [...] [Elizabeth Costello] pone al lector en su propia ocasión de disidencia, provoca su acción al enfrentarlo críticamente al mundo de códigos asumidos y esclerotizados en el que vive, pues pone en tela de juicio esta codificación asumida desde dentro y desde fuera, en el margen de cosas que la componen.⁵⁰⁹

El lector sería objeto de un impulso refractario, recursivo, por lo cual sería también sujeto de su propia lectura. Esto me parece muy interesante porque propone una teoría de la lectura. Sin embargo, me preguntaría en este contexto reflexivo: ¿no es también el lector quien

transforma el sentido de lo escrito? Esto último, respecto de los supuestos con los que iniciamos estos comentarios. Digamos que el autor (Coetzee) le da algo al lector, a la república de lectores, pero estos también le dan algo al autor, algo que no debiera reducirse simplemente a un acto interpretativo.

2) Ahora bien, la acción-reacción entre texto y lector se encuentra definida en el libro de Pablo Lazo por la cuestión de la resistencia. Dicho de otro modo, resistencia sería el nombre de la acción que detona la inventiva literaria o el espacio ficcional que se lee. Pero ¿de qué resistencia se trata cuando lo que está en juego es un ejercicio tan pueril e inofensivo como leer literatura, ficción narrativa o fabulaciones? Es cierto que la llamada literatura comprometida (o ideológica) es todo un tema que, apropósito, Lazo despacha con cierta agilidad en la primera parte del libro. Es cierto también que Coetzee fue blanco de críticas precisamente por su relación distante con el Apartheid y comparado de manera recurrente con cierta

509 Ibid, 151.

reseñas

narrativa más combativa (o más directa) como la de Nadine Gordimer. El asunto sería, al menos en este libro, el grado de sofisticación con el que habría que pensar la propia idea de literatura y, por cierto, la idea misma de resistencia. Habría que re-semantizarlas respecto de su contenido vulgar. En este sentido, trazando líneas gruesas allí donde hay un trabajo minucioso por parte de Lazo, la literatura de Coetzee no sería el mero reflejo de ciertas condiciones materiales de la existencia sino algo más profundo, más elaborado; un lugar donde se bordan zonas complejas en que la figuración y la realidad quedarían implicadas de manera irresuelta. A estas zonas, Pablo Lazo, con dominio del recurso filosófico, le llama “intersticial”. El intersticio no es el “entrelíneas”, o el mensaje cifrado, o lo que simplemente subyace a la energía totalizadora del poder. El intersticio es más bien un pliegue, un exceso, una colindancia que le brota a esta energía, precisamente cuando ésta cree haber irradiado por completo el espacio en que se

realiza. Lo intersticial, que tendría en esencia -según mi criterio- una dimensión topológica, telúrica, posibilita (“composibilita”, para usar la noción de Badiou que utiliza Lazo) la resistencia. Pero la resistencia aquí no es una fuerza que se opone a otra, ni un combate ni una confrontación, ni siquiera una stasis. El pliegue no puede ni debe ser una trinchera:

Si la resistencia intersticial no sólo es un momento de oposición fugaz, si ha de extenderse y estar contenida en el tiempo como acción permanente de dislocamiento y disolución de las sedimentaciones sociales, es decir, si ha de tener una efectividad real como táctica de lucha, ¿cómo asume el momento iracundo que se expresa en la forma de una súbita violencia destructiva?⁵¹⁰

Esta pregunta se repite a lo largo del libro de muchas formas. Creo que aquí, en esta interrogación, se juega en el libro no sólo una tesis en torno a los imaginarios de la resistencia en la obra de Coetzee, sino todo

510 Ibid, 85.

un proyecto crítico. La idea sería cómo pensar una resistencia que no sea beligerante, violenta, antagonista y frontal, sin que con ello pierda su condición activa, afirmativa, productiva. El punto es delicado. Quizás también confuso, puesto que, creo, o quiero creer, que no se trata de que lo intersticial inaugure una nueva forma de la resistencia, o que la determine desde otro lugar del que ha sido usualmente significada. Entiendo que lo intersticial, en tanto que tal, no debe definir la resistencia sino complicarla o implicarla en una relación inmanente a su propia lógica confrontativa. Esta implicación me resulta, en lo personal, problemática, y no dudo que debiera prometernos una discusión más precisa con el autor.

3) En torno a estos imaginarios de resistencia, Pablo Lazo “invita” a toda una multitud de pensadores, filósofos, escritores a trabajar junto a él esta categoría. Sin pretender ser exhaustivo, nombro los más recurrentes: Aristóteles, Platón, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida,

Sloterdijk, Deleuze, Taylor, Agamben, Honneth, Badiou, Žižek, del lado de los filósofos; Foe, Dostoievski, Melville, Kafka, Joyce, por el lado de los escritores. ¡Todo un batallón! Me interesa, no obstante, la cuestión de la “invitación”, puesto que todos ellos (nombres y firmas) están hospedados en este texto. No referidos o impelidos a tener que responder a las exigencias del argumento, sino más bien albergados sobre un horizonte de verosimilitud que me gustaría precisar a modo de conclusión.

Mientras comenta una de las novelas de Coetzee más sudafricana y políticamente implicada en el contexto del apartheid, La edad de hierro, Pablo evoca la noción de Derrida de “hospitalidad absoluta”. La escena general es la siguiente: a un mujer grande y enferma de cáncer, la Sra. Curren, que vive sola en su casa de los suburbios, se le instala de pronto un vagabundo en el jardín. A partir de una relación compleja, ella irá adoptándolo hasta el punto de hospedarlo en su casa y comenzar a vivir con él. Pablo ve ahí esta figura de la hospitalidad

reseñas

incondicionada que sería, ciertamente, la condición de toda hospitalidad posible. Derrida lo planteaba de este modo: “la hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero [...] sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le dé lugar, lo deje venir, lo deje llegar, y tener en el lugar que le ofrezco, sin pedirle reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre.”⁵¹¹ Esta cita extensa la hace el propio Lazo en el capítulo 2 de su libro. Intenta, a través de ella, explicar el gesto extraordinario de la Sra. Curren para con este desconocido, este “otro” que

aparece en su horizonte sin aviso ni invitación. En función de esta cita, al comienzo de este capítulo, Pablo Lazo repite este mismo gesto. Intenta pensar aquí la vinculación entre dos pensadores muy disímiles entre sí: Axel Honneth y Gilles Deleuze, a los que deja entrar en este libro sin condición aparente. Digamos, en conclusión, que les da hospitalidad sin exigirles protocolos de entrada, sin someterlos a escrutinios formalizadores. Están en su casa, como quien dijera, invitados a compartir la mesa.

511 Ibid, 52; nota 23 del capítulo 2.

Rodríguez Freire, Raúl. La condición intelectual. Informe para una academia. Viña del Mar: Mimesis, 2018.

Luis Ignacio García

Universidad Nacional de Córdoba y CONICET

Escribir con el cosquilleo del talón

Este libro se publica en Chile en 2018. Aparece a 100 años de la reforma universitaria de Córdoba, cuando a este lado de la cordillera se realizaban los festejos conmemorativos a la vez que se avanzaba con la implementación cada vez más decidida de ese “plan Bolonia” que mancilla la memoria reformista, y a diez años de la crisis del 2008, cuando la uberización del mundo se comienza a vislumbrar como la mejor opción para prolongar la espectral y destructora sobrevida de la financiarización del capital, en la fase de su más patente crisis. Radicalizando el espíritu de la reforma universitaria del 18 y enfrentando desde sus raíces la crisis capitalista post-2008, el libro es una defensa apasionada de la figura del trabajador como nudo de una resistencia a la

“silicolonización” del mundo. Esa figura, como la de la universidad-taller que la acompaña y complementa, deconstruye la escisión y jerarquización entre intelecto y materia sobre la que se funda tanto el saber universitario como las ficciones del capital (financiero), y las devuelve al torbellino mimético de la mano, ajena a las dicotomías metafísicas de la dominación capitalista y de la división entre hombre y animal (como ya lo vio el simio de Kafka, desde el subtítulo del libro). Mimesis, no lo olvidemos, se llama la editorial que este provocador título inicia.

Para decirlo precipitadamente, rodríguez freire renueva la crítica a la estandarización de los saberes y de la cultura en el régimen de producción intelectual contemporáneo, mostrando las

reseñas

formas más recientes de coacción y de fetichización del trabajo intelectual, y apostando por la inscripción de un incalculable en la materialidad de una academia por venir. Es implacable al demostrar los distintos mecanismos, desde los criterios del “factor de impacto” hasta la “indexación” de las publicaciones pasando por el aparentemente inocente uso de “academia.edu”, a través de los cuales vamos naturalizando formas sofisticadas e insidiosas de abstracción de nuestro trabajo, y que van consolidando, en prácticas cotidianas, la progresiva uberrización del saber y la academia. Sin embargo, el libro se muestra tan severo contra la estandarización como contra las críticas más usuales a ella, desde las distintas formas de jerarquización de lo espiritual frente a lo maquinal, de la dignidad de lo intelectual contra lo material, en una palabra, de toda crítica de la estandarización que no sepa a la vez deconstruir la raíz de esa estandarización, que es la dicotomía metafísica (¿o ella misma fundadora de la metafísica?) entre trabajo intelectual y trabajo manual. La crítica a la abstracción del trabajo intelectual

sólo puede hacerse, nos viene a decir este libro, desde la reivindicación del trabajo más allá de la abstracción capitalista, y nunca desde una nueva abstracción espiritualizante, siempre dispuesta a acompañar la progresiva subsunción del espíritu absoluto realizado, esa máquina de la abstracción real, el capital. En este libro, el “trabajo intelectual” se postula a la vez contra el productivismo estandarizado y contra el ensayismo idealizante, dos formas cómplices de una misma acumulación del capital intelectual.

No es en absoluto irrelevante este gesto materialista en tradiciones como las de nuestra región, donde bajo el resguardo de los prestigios críticos del género “ensayo” muchas veces se ejerció la crítica del nuevo espíritu académico del paper desde la más rancia crítica a la “traición de los clerics”, vale decir, no desde una crítica materialista sino desde el siempre disponible retorno reaccionario a la soberanía del espíritu. En este trabajo, repito, la crítica del “paper”, como paradigma de la estandarización del saber, se realiza desde la crítica de la mercancía y desde

la reivindicación de la figura del trabajador. Aquí la lectura más interesante es sin dudas la que se realiza del Benjamin materialista que denostaba la “melancolía de izquierdas” de la crítica burguesa al capital, y que recordaba que “la lucha revolucionaria no es entre el capitalismo y el espíritu, sino entre el capitalismo y el proletariado”. Un Benjamin, por otra parte, inusual en el muy benjaminiano escenario de discusión chileno, y en el debate benjaminiano contemporáneo en general: el que pensó, en toda su radicalidad, al autor como productor.

Pero, a la vez, el trabajo reivindicado aquí no es cualquier trabajo, ni el autor es cualquier “productor”. Así como el libro parte aguas en la crítica al paper, también inscribe una diferencia al interior de las tradiciones materialistas que reivindican la figura del trabajador. El libro aspira a un productor improductivo. Para mostrar que esto no es un mero oxímoron, resulta esencial en su argumentación la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo. Una

distinción planteada desde una incisiva relectura de Marx, que acaso marque el eje teórico, filosófico-político, del libro. El escenario para esa relectura está delimitado por una discusión que tensa el libro entre las lecturas de Marx del posobrerismo italiano, sobre todo en la versión de Toni Negri, y las relecturas de la nueva crítica del valor, sobre todo alemana, de Robert Kurz y compañía. Si en ambos casos se toma nota de la revolución microelectrónica que abrió a nuevas formas de acumulación del capital a partir de los años 70 y 80, y a la tendencial disolución de la escisión entre trabajo manual y trabajo intelectual en el capitalismo postfordista o neoliberal, el libro impugna a la tradición autonomista por ser incapaz de ofrecer una crítica al trabajo abstracto –el corazón de la nueva crítica del valor alemana–, y por tanto es incapaz de ofrecer otra fuente para su noción de lo “común” del comunismo que no sea la producción capitalista de valor. Para el posobrerismo el valor comunista equivale, aunque socializado, al valor capitalista, precisamente en el parámetro

reseñas

de la equivalencia, núcleo de la productividad específicamente capitalista, y, por tanto, eje de la crítica del valor expresada primeramente como crítica del trabajo abstracto.

Sin embargo, y continúan las diferencias en un libro hecho enteramente de matices, rodríguez freire nunca aceptaría la visión apocalíptica de lo político que encontramos en los críticos del valor, para quienes la política aparece completamente capturada por las astucias de un “sujeto automático” desbocado en su alucinada conquista de la totalidad de lo real bajo las mallas de la valoración capitalista. Sobrevive en el libro una noción, digamos, autonomista de lo común, aunque irreductible al autonomismo italiano. Una noción de lo común igualmente resistente a lo “público” o a lo “estatal” (el libro, no se olvide, se escribe en Chile), que busca la potencia de lo político abriéndose paso en la separación entre trabajo productivo y trabajo improductivo, quizá el anclaje fundamental de la fuerza utópica de este libro, y acaso la singularidad más nítida no sólo en relación al marxismo italiano, sino

también al pesimismo antipolítico de los críticos del valor.

Así llegamos al tercer desplazamiento fundamental del libro: la postulación del trabajo intelectual como (potencialmente) improductivo. Si la tradición materialista ya había intentado romper la escisión metafísica fundante que separó trabajo intelectual y trabajo manual, y si el neoliberalismo vino a sugerir que el modelo del trabajo productivo futuro tampoco considerará relevante esa separación, rodríguez freire viene a inscribir la disonancia crítica en otro lugar: ya no se trataría tanto de pensar la diferencia entre trabajo intelectual y manual, sino entre trabajo productivo e improductivo. Ante la crisis contemporánea del trabajo, el capital se defiende con la subsunción del trabajo improductivo, convirtiéndolo, nuevamente, en productivo. Vale decir, toda inconmensurabilidad, toda valoración no-capitalista, vuelve a ser reconducida al terreno de lo calculable. El trabajo intelectual, para rodríguez freire, es el territorio en el que más vívidamente se daría esa disputa por un trabajo inconmensurable que permanentemente intenta ser reducido a

trabajo abstracto, a trabajo sin más, a trabajo sans phrase.

La hipótesis fundamental del libro se va redondeando. Y tiene al menos estos tres movimientos: reinscribir al intelectual en la producción, contra todo ideal de autonomía del espíritu; distinguir luego trabajo productivo de trabajo improductivo, señalando a este último como producción de no-abstracción (sea intelectual o manual), esto es, de no-metafísica, como producción de valor no capitalista, como inscripción de valor inequivalente, de una forma de valorar irreductible a la acumulación; postular al trabajo intelectual como trabajo (potencialmente) improductivo. Todo ello implica situar al trabajo intelectual en el centro de las disputas anticapitalistas contemporáneas, y, por supuesto, de manera correlativa, en el centro de las formas contemporáneas de valoración, extracción y acumulación: la financiarización de los servicios educativos como paradigma del denominado “capital humano”.

Claro que una tal hipótesis no es exactamente, o no solamente, “teórica”. Si así lo fuera, caería

en una fragante contradicción performativa al volver a separar, en la enunciación, aquello que se propone como unido en el enunciado. Nuevamente Benjamin: podemos tener todas las opiniones críticas que queramos, incluso las más anticapitalistas, pero simultáneamente abastecer con ellas el aparato capitalista de producción (intelectual). El libro es, en su propia forma y materialidad, un esfuerzo por romper con las dicotomías que se deconstruyen en su texto, antes que nada, entre forma y contenido, entre materialidad y espíritu. La palabra clave aquí creo que es experimentación: la dimensión experimental de todo texto sería aquel plano inclinado en el que se tocan enunciado y enunciación, para ensayar no sólo una crítica de ideas, sino una crítica del dispositivo mismo de la crítica, una crítica que evite el epítome de la neutralización: abastecer el aparato con opiniones anti-aparato.

La editorial, recuérdese, se llama mimesis. Qué no podría ser dicho bajo tan prestigioso nombre. Y sin embargo, creo que este primer libro sirve para

reseñas

precisar lo que por tal se está entendiendo aquí. Según lo que venimos diciendo, queda claro que la mimesis no se la piensa ni como puente metafísico entre lo sensible y lo inteligible, ni como contrato realista de representación entre lenguaje y mundo. La mimesis de la que aquí hablamos es la que nos recuerda la imposibilidad de establecer una frontera definitiva entre humanidad y animalidad, entre cultura y naturaleza, la que nos recuerda (como se sugiere ya en el subtítulo kafkiano y luego se recupera explícitamente en el libro) que “a todos los que caminan por la tierra les cosquillea algo en el talón; tanto al pequeño chimpancé como al gran Aquiles.”

Este gesto se traduce en la elaboración de un objeto, un artefacto, que reivindica todos aquellos aspectos de la producción del libro que contribuyan a revertir la abstracción equivalencial del trabajo (intelectual): la autoexclusión de los circuitos de indexación, por un lado, y la puesta de manifiesto y en valor de las dimensiones materiales, visuales y artesanales de la elaboración del libro, por otro. Escribir de otro modo, ensayar formas de circulación in-

equivalentes, dar la disputa por los soportes, poner en valor todo lo que ate la producción de ideas con su disposición material: diseño, aspecto, visualidad, textura, paratextualidad, etc. Cultura y naturaleza pueden tocarse, performativamente, en la elección de una tipografía, en los modos de combinar texto e imagen (sentido y traza), las maneras de articular ensayo y literatura (pensamiento y poesía). El libro se propone como mesa de trabajo para todos estos experimentos. Libro-taller que se resiste a usar el aparato sin transformarlo todo lo que se pueda, a su vez. Libro que se interroga por su propia condición de libro, y que la hace visible paso a paso.

Un libro así, que nos recuerda a cada paso que estamos dentro de un dispositivo (dispositivo-libro, dispositivo-ensayo, dispositivo-academia), dispositivo que reclama ser tematizado y problematizado si realmente queremos escribir de otro modo, no podría dejar de afectar al propio género reseña en el que el aparato de producción intelectual encuentra uno de sus engranajes clave. Aunque este módico reseñista no dé con una respuesta adecuada, no

puede dejar de, al menos, señalar la pregunta que este libro multiplica a su paso, pregunta simple que en este caso se formularía así: ¿qué implica la forma-reseña? ¿Qué tipo de *Umfunktionierung* de la escritura de reseñas sería necesaria para apuntalar el programa materialista del libro reseñado, o, al menos, para desactivar o neutralizar el programa del “capital humano” tan nítidamente denunciado en el libro? Incluso si uno no adhiriera al planteo del libro, la pregunta se impone como el efecto más potente de su lectura, efecto contagio de una lectura táctil que nos lanza esa inquietud: ¿desea ud. escribir? ¿Se puede acaso escribir sin escribir de otro modo? ¿Qué batallas se juegan en la práctica de escritura? ¿Qué implica participar del aparato (de producción intelectual), cuáles son sus múltiples dimensiones, sus potencias, y cuáles podrían las formas de ejercer un desplazamiento de sus inercias?

Esta reseña debería, entonces, interrumpir su régimen ahora mismo, y ensayar un modo de mostrar su trama. Mostrar su complicidad en el régimen del “factor de impacto”, de la acu-

mulación de citas y la estadística de referencias. Interrogarse a qué tipo de publicación va a ser destinada. Desplazarse de la simple reproducción del género para reconocerse en el espacio vacío dejado atrás y ganar así una nueva libertad respecto al aparato. Escribir hasta deshacer la forma en la que se escribe: cuestionar la división naturalizada de los géneros y sus jerarquías, reponer el carácter artefactual de los géneros. Por ejemplo: ¿por qué una reseña debería tener una relación representativa con el texto reseñado? ¿Cuál es el punto en que la reseña como representación (acumulación) deja lugar a la reseña como resto del texto (junto al texto “reseñado”)? ¿Cómo favorecer los desplazamientos desde la reseña como lubricante del sistema hacia el ensayo de lectura como cómplice del texto en su deconstrucción en acto del aparato? Decir la forma como gesto materialista de deshacer la cristalización, la abstracción, de los canales establecidos. Decir la forma, disputar los soportes, o como se decía en otra época: reapropiarse de los medios de producción –sean materiales o intelectuales (de hecho:

reseñas

reapropiarse de los medios de producción y deconstruir esa diferencia material/intelectual son dos tareas cooriginarias en este programa materialista).

Es aquí, insisto una última vez, donde marxismo y vanguardia se tocan en la reivindicación de la experimentación, esto es, del derecho al ejercicio de desarticulación y rearticulación de las mallas materiales que determinan nuestras prácticas, y no en general, sino siempre en la dirección de su aplanamiento en la abstracción que prepara todo para su adecuada acumulación. Experimentación que el libro ensaya modélicamente en múltiples niveles, desde la edición independiente hasta el diseño desfamiliarizante, desde la tipografía múltiple y especialmente seleccionada, hasta la incorporación calculada de imágenes que acompañan e interrumpen el texto. Todo esto bajo el trazado más amplio de una alianza estratégica entre ensayo y literatura, donde la teoría y la ficción se van intercalando, montando, interrumpiendo, inventando así

un laboratorio de producción de valor inequivalente en la que acaso sea la más alta apuesta materialista de este libro-taller: la deconstrucción de la separación entre palabra que sabe y palabra que goza, entre saber y poesía, como modelo de una máquina de contra-valoración por fuera de la abstracción.

De este modo, el trabajador improductivo no opone valor de uso contra valor de cambio, distinción que reposa ya en el proceso de abstracción capitalista. Intenta, más bien, escribir la diagonal que se resiste a la compartimentación entre uso y cambio y apuesta a un valor sin abstracción; escribe, como el simio que informa a la academia, sobre el plano inclinado que nunca supo de la distinción entre literatura y filosofía, entre naturaleza y cultura. Escribe miméticamente y piensa con la mano. Su consigna sería: contra la uberización del saber, escribamos con el cosquilleo del talón. Y rodríguez freire ampliaría, feliz: multipliquemos la ficción literaria que mete la cola en la ficción del capital.

