

“Pulsión de vida” y potencialidades de la paz:
reflexiones sobre epistemologías y estéticas
de paz desde la literatura en México

Vittoria Borsó

12

“Pulsión de vida” y potencialidades de la paz: reflexiones sobre epistemologías y estéticas de paz desde la literatura en México

Vittoria Borsò

Colección Avances de Investigación CIHAC

› Segunda época ‹

· 12 ·

Colección

SPONSORED BY THE



Federal Ministry
of Education
and Research

> Segunda época.

Comité editorial:

Dr. Ronny Viales Hurtado

Dr. Anthony Goebel

Dr. David Díaz Arias

Sub-comité CALAS- Laboratorio Visiones de Paz:

Dra. Carmen Chinas

Dr. David Díaz Arias

Dra. Christine Hatzky

Dr. Werner Mackenbach

Dr. Joachim Michael

320.01

B738p Borsò, Vittoria.

“Pulsión de vida” y potencialidades de la paz: reflexiones sobre epistemologías y estéticas de paz desde la literatura en México / V. Borsò. - 1. ed. – San José: Universidad de Costa Rica, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, CALAS- Laboratorio Visiones de Paz, 2022.

57 páginas 18 x 25 cm.

Edición digital

Colección de Avances de Investigación - CIHAC - Sección CALAS
Segunda época.

ISBN 978-9930-9778-3-5

1. Paz. 2. Cultura Política. 3. Literatura – México. 4. Biopolítica.
5. Filosofía. I. Título. II. Colección.

VITTORIA BORSÒ

Catedrática emérita de Filología Española, Francesa e Italiana. Becaria de la Fundación Humboldt. Senior *Fellow* de IKKM, Weimar. Miembro de la comisión de evaluación de la DFG (2012-2016) para las literaturas de Europa y América. Publicaciones sobre migraciones culturales, memoria y escritura, culturas visuales y literatura mundial. Actualmente, investiga acerca de biopolítica y poéticas de la vida, así como sobre prácticas ecológicas. *Fellow* del CALAS: *La de/institución de la paz y el poder de los vivientes: La zona de indeterminación como relacionalidad de paz y violencia*.

Universidad Heinrich Heine de Düsseldorf (Alemania)

AGRADECIMIENTOS

Este texto fue elaborado como resultado de la estancia de investigación financiada por el Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS) habiendo participado en el Laboratorio de Conocimientos “Visiones de Paz: Transiciones entre violencia y paz en América Latina” (2020-2021). Agradezco también al Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC) de la Universidad de Costa Rica por su publicación y difusión en la serie “Avances de Investigación”.

Mis calurosos agradecimientos se dirigen también al Centro de Investigaciones de la Universidad de Guadalajara y a los directores del Laboratorio en México, Alemania y Costa Rica: Carmen Chinas, Christine Hatzky, Joachim Michael, David Díaz y Werner Mackenbach, así como a los y las compañeras con las que compartimos las estimulantes discusiones y sugerencias en los workshops del laboratorio. A este espacio de intercambios, que recuerdo con nostalgia, debo los avances en la investigación. Al tratar el tema de la transición de la violencia a la paz, muy bien planteado por los responsables del laboratorio, y al insistir sobre la pregunta de cómo pensar la paz desde la paz, mis investigaciones desembocaron en una crítica más amplia de categorías fundadoras negativas, tal como la pulsión de muerte y la plasticidad destructora de la violencia. Ojalá logre el siglo XXI abandonar la pulsión de muerte como fundamento de la cultura postulado por Freud a comienzo del siglo XX. Las literaturas y culturas mexicanas nos proporcionan numerosas formas de un saber vivo, esto es, un saber que nos impulsa a creer en la pulsión de vida y nos encaminan hacia visiones de paz y convivencia en el planeta.

Índice

RESUMEN	1
INTRODUCCIÓN Y POSICIONAMIENTOS TEÓRICOS	3
MÁS ALLÁ DE LA NEGACIÓN Y LA RACIONALIDAD: HACIA LA RELACIONALIDAD DE LA PAZ	5
LA DOBLE CARA DE LA BIOPOLÍTICA Y EL AGOTAMIENTO DEL SUJETO Y DE LA RESISTENCIA	8
LA BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA Y EL PODER DE LA VIDA MÁS ALLÁ DE LA NEGACIÓN: UNA HERRAMIENTA TEÓRICO-FILOSÓFICA PARA PENSAR LA PAZ ..	13
CRÍTICA A FREUD: MÁS ALLÁ DE LA PULSIÓN DE MUERTE, HACIA LA LIBERACIÓN DE LA PULSIÓN DE VIDA	17
ESTÉTICA DE LA PAZ: LA PULSIÓN DE VIDA Y LA PAZ EN LA LITERATURA HISPANOAMERICANA	21
ESTÉTICA DE LA INDETERMINACIÓN: CRISIS, DESOBRAMIENTO DE LA VIOLENCIA Y RESOLUCIÓN POR LA VIDA	22
SIGNOS INDEXICALES DE PULSIÓN DE VIDA EN MEDIO DE LA VIOLENCIA: “LITERATURA DE LOS EXTREMOS”	27
EL DIFÍCIL CAMINO HACIA EL LENGUAJE DE LA PAZ: EL MIEDO Y LA NARCOVIOLENCIA	29
TRAS EL DESASTRE, APERTURA A OTRAS ONTOLOGÍAS Y LA RESILIENCIA INCONDICIONADA DE LA VIDA: DAVID TOSCANA	32

CONCLUSIONES: ESTÉTICAS Y NARRATIVAS HACIA LA PAZ AFIRMATIVA 37

REFERENCIAS 41

RESUMEN

Un concepto de paz que no esté formulado de manera heterónoma, es decir, que no dependa de la violencia, necesita una crítica tajante de la ontoteología, entendida como las éticas occidentales incuestionables y la negatividad que fundan las nociones de política y biopolítica. El concepto de paz no esencialista propuesto en lo que sigue se basa en la relacionalidad como un modo de existencia (Latour) y una ontoecología, esto es, el devenir de las relaciones con los otros y los entes ambientales que forman existencias plurales. Un acercamiento de dicho tipo al problema de la paz responde a las sugerencias de la llamada “biopolítica afirmativa” (Paolo Virno, Roberto Esposito) y su crítica de la negatividad, pues es imposible pensar la paz desde la negatividad¹. Con una crítica a la supremacía de la pulsión de muerte en Freud y según el punto de vista de la plasticidad (Malabou), propongo enfocar la pulsión de vida como un deseo de preservar la vida, lo que fortalece la *paz afirmativa*. Sus condiciones se inspiran en la “política de la vida”, en el poder que tiene la vida (biológica) de abrirse hacia afuera y alterarse.² Debido a la violencia en la historia de la humanidad, encontramos en la estética literaria tanto el desobramiento de la violencia (Blanchot, Nancy) como signos de pulsión de vida que emergen en medio de esta, los cuales permiten experimentar las potencialidades del vivir y el convivir. Como técnica de desobramiento de los mitos humanísticos y la supremacía del sujeto, el desastre, sobre el que también se ofrecen reflexiones, abre además un espacio ontoecológico, en el que la afirmación de la vida agudiza la sensibilidad de la lectura con respecto a los signos indexicales de energías vitales y potencialidades de la paz, aun en medio de formas de violencia y destrucción. Se hace, entonces, posible una lectura ontoecológica de, por ejemplo, *Pedro Páramo* de Rulfo. Con respecto al siglo XXI en México, estéticas y narrativas que performan signos de una pulsión de vida y visiones de paz evidencian restos y fragmentos como indicios de la resiliencia de la vida en las novelas de los extremos (Bolaño, Glantz) y la literatura forense; afectos —entre ellos, el miedo— que expresan un deseo latente de relaciones personales, cuya relevancia solo se reconoce si leemos desde el lugar epistemológico de la afirmación de la vida (la “narconovela” *Perra brava* de Orfa Alarcón). En los desolados escenarios de las novelas de David Toscana, el desastre sirve como una técnica de desobramiento de los mitos históricos y políticos, mientras que la tonalidad cervantina de la burla y lo irracional subraya el desajuste entre ideal y realidad. En medio de lo absurdo que amenaza la vida, la linfa de energías vitales brota en el lenguaje. A partir de este punto de vista, la literatura es algo más que un repositorio del saber acerca de la vida: es el espacio en el que las *affordances* de la vida, tales como la paz, encuentran su lenguaje.

1 Roberto Esposito, *Politica e negazione. Per una politica affermativa* (Torino: Einaudi, 2018).

2 Roberto Esposito, *Inmunitas. Protezione e negazione della vita* (Torino: Einaudi, 2002) y *Bios. Biopolitica e filosofia* (Torino: Einaudi, 2004).

A notion of peace not conceived as dependent on violence requires a conclusive critique of onto-theology, i.e., of unquestionable Western ethics, as well of the negativity on the base of political and biopolitical concepts. In my paper a non-essential concept of peace is formulated, based on relationality as a mode of existence (Latour) which means an onto-ecology, i.e., the becoming of relations to the others, to the environmental beings and their plural existences. This approach to the problem of peace responds to suggestions of affirmative biopolitics (Paolo Virno, Roberto Esposito) and of its critique of negativity.³ Criticizing the supremacy of death drive in Freud from the viewpoint of the plasticity of life (Malabou), I suggest focusing on life drive as a desire of preserving life. This fosters the conditions of an *affirmative peace* which is further inspired from the “politics of life”, from the power of (biological) life to open itself to the outside and to alterate itself.⁴ Because of violence in the history of humanity, literary aesthetics shows the *désœuvrement* (“the undoing of the work”) of violence (Blanchot, Nancy) as well as traces of life drive inspiring, in the midst of violence, the perception of the potencialities of living and living with the others. As the undoing of humanistic myths and of the supremacy of subject, disaster (Blanchot) will be also considered in this paper. Disaster stimulates the opening of an onto-ecological space. In this space, affirmation of life sharpens a sensible reading of indexical signs of vital energies and potentialities of peace, yet in the midst of forms of violence and destruction. An onto-ecological reading of novels such as *Pedro Páramo* by Juan Rulfo becomes possible. With respect to the novels of the 21st century, aesthetics and narratives which perform signs of life drive and visions of peace underscore remains and fragments of life as signs of the resiliency of life (novel of extremes –Bolaño, Glantz– and forensic literature); affects such as fear appear as latent desires of personal relations, and this can only be recognized if we read literary texts from the epistemological viewpoint of affirmation of life (“narconovel” *Perra brava* by Orfa Alarcón). In the desolate scenery of the novels by David Toscana disaster is a technique of *désœuvrement* undoing historical and political myths. In addition, the cervantine tonality of humor and the absurd underscore the struggle between ideal and reality. From the absurd that threatens life, eventually arises the perception of vital energies. Under these conditions literature is more than only a deposit of knowledge about life. It is the space where affordances of life –such as peace– express themselves.

3 Roberto Esposito, *Politica e negazione. Per una politica affermativa* (Torino: Einaudi, 2018).

4 Esposito, *Inmunitas y Bios. Biopolítica e filosofía*.

INTRODUCCIÓN Y POSICIONAMIENTOS TEÓRICOS

Inspirada por los *workshops* del laboratorio “Visiones de paz” del centro de estudios avanzados CALAS, me planteé, como centro de mis reflexiones, la pregunta de cómo pensar una epistemología, una ontología y una estética afirmativa de la paz, esto es, una paz que no se encuentre en una posición heterónoma, es decir, que no dependa del apriorismo de la violencia. En las consideraciones que siguen intento articular los pasajes que permiten desarrollar las condiciones para abordar esa pregunta. Veremos que un planteamiento de dicho tipo responde también a las *affordances*⁵ de los textos literarios que luego trataré con más detalle.

Una epistemología afirmativa supone un doble viraje afirmativo de la paz: más allá de la negatividad de la paz, que hasta los años setenta se entendió como negación de la violencia y los impulsos bélicos y, a la vez, más allá de la paz positiva. De hecho, la paz positiva desgajó, sí, la noción de paz de la negación de la violencia y puso “al ser humano y sus necesidades esenciales en el centro de su atención”;⁶ fue un giro biopolítico que implicó un desplazamiento epistemológico de las relaciones internacionales a condiciones locales y hasta individuales, junto a sus entramados con el capitalismo global. Sin embargo, dicho planteamiento hizo depender la paz de la supuesta racionalidad del ser humano, suponiéndolo garante de generarla y salvaguardarla.⁷ Estas éticas de paz que confían en pedagogías racionalistas dejan de lado la violencia epistemológica latente.⁸

5 El término *affordance*, que Caroline Levine (2015) refiere a los textos literarios para describir las potencialidades y las latencias de la forma literaria cuyas redes se expanden hacia lo social. Este procede de la psicología cognitiva y ambiental de James J. Gibson, quien, en su teoría de los ofrecimientos estímulares, define *affordance* (ofrecimiento) como un concepto relacional concerniente a las capacidades del ambiente y el observador para que su relación sea mutuamente apropiada, sin que el ser humano la funcione y la haga más conveniente a sí mismo; James Gibson, “*The Theory of Affordances*”. *Idém. Perceiving, Acting, and Knowing. Towards an Ecological Psychology* (Hoboken, N.J.: John Wiley & Sons Inc., 1997), 127. Lo anterior vale también para la relación con los textos. Asumir los ofrecimientos de los textos quiere decir no interpretar el texto para hacerlo más conveniente a la epistemología del lector.

6 Roy Preiswerk, *Could we study international relations as if people mattered? Les relations internationales dans un monde en mutation* (Leden, 1977), 58.

7 La paz positiva ya no se entiende tan solo como negociación entre naciones o diversidades socioculturales o como implantación de derechos humanos en el ámbito internacional, sino que se ha transformado en un proyecto ético de conciencia, racionalidad y conducta humana; un proyecto tanto individual como colectivo.

8 Con worlding del otro, Gayatri Spivak y Arturo Escobar, antropólogo colombiano-estadounidense, ponen de relieve la violencia epistémica en la formación del mundo y su imaginario; Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine* (London: Routledge, 1993) y Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: UP, 1996), 109. Según Spivak, pensar el mundo quiere decir constituir y dar sentido a los sujetos a partir de la violencia epistémica, fortalecida por el capitalismo que administra el mundo desde la conquista. Escobar demuestra que el proceso de invención del llamado tercer mundo encierra una triple dimensión de la violencia: estructural (desigualdad); simbólico-cultural, esto es, la violencia de discursos, símbolos, metáforas, himnos, etc.; y epistémica, concerniente a la relación de poder y saber, un poder que no funciona por medio de la represión, sino de la normalización; Escobar, *Encountering Development*, 10.

Además, la vida singular queda en una posición heterónoma y subalterna en cuanto a los principios de ética universales basados en la razón occidental. Esta misma deja inobservados los elementos centrales de la violencia latente que trascienden la racionalidad: la implicación del cuerpo, la fascinación de la visualidad, la teatralización, el simbolismo y la mitología de la violencia. Me detengo brevemente en las dimensiones de la violencia antes de concentrar mis reflexiones en lo que denomino la “paz afirmativa”: al igual que el poder, la violencia tampoco es una substancia, sino que deviene, es decir, no es absoluta ni metafísica; es más bien el resultado de una acción. Como el poder, la violencia se ejerce por alguien sobre alguien.⁹ No obstante, las diferencias con respecto al poder son tajantes. Entre otros, subrayo tres aspectos: 1) la violencia quiere herir y aniquilar el cuerpo, destruir la vida y degradar a los sujetos haciendo de ellos objetos sin derecho al duelo;¹⁰ 2) es una forma de comunicación teatral, pues se instaure y se refuerza a partir de espectadores; y 3) se arma con la visualidad y se consolida mediante el simbolismo del lenguaje, así como por los discursos y los símbolos que evocan mitos, leyendas y narraciones heroicas. Es evidente el rol de los medios de masas, los cuales multiplican y fortalecen la violencia. Así pues, la triple dimensión de la violencia –estructural (desigualdad), simbólico-cultural y epistémica–, concerniente a la relación del poder y el saber¹¹ que funciona a través de la normalización,¹² opera y se instaure por mediaciones lingüísticas y visuales. El nivel lingüístico es fundador del nivel subjetivo y sistemático de la violencia, aserta también Slavoj Žižek.¹³ Ya en la dimensión lingüística de la violencia hallamos una explicación de la tarea privilegiada de las artes, ya que su función es precisamente elaborar o, mejor dicho, desobrar el poder simbólico de la violencia.¹⁴ Sin embargo, aunque la deconstrucción de la violencia sea necesaria, tenemos que buscar otras sendas si queremos encaminarnos hacia la paz. Encuentro este camino en las condiciones y las dimensiones de la paz afirmativa.

9 Es mi adaptación de la tesis de Foucault sobre el poder como relación de comunicación.

10 Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (México: Paidós, 2010).

11 Así describe Foucault la relación de poder y saber que destituye la autonomía del sujeto de conocimiento: “*Il faut plutôt admettre [...] que pouvoir et savoir s’impliquent directement l’un l’autre; qu’il n’y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d’un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. [...] En bref, ce n’est pas l’activité du sujet de la connaissance qui produirait un savoir, utile ou rétif au pouvoir, mais le pouvoir-savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance*”; Michel Foucault, *Surveiller et punir. Idém: Oeuvres II* (Paris: Gallimard, 2015) 288-289.

12 Escobar, *Encountering Development*, 109.

13 La violencia simbólica legitima todos los otros tipos de violencia, incluyendo la violencia material-económica; Slavoj Žižek, *Six Sideways Reflections* (London: Profile Books, 2008).

14 El concepto de desobramiento (*désœuvrement*) —que en mis reflexiones implica operaciones materiales, es decir, interrupción, fragmentación y suspenso, las cuales deshacen conceptos, mitos o discursos— proviene de Maurice Blanchot, quien refiere el concepto a la escritura en tanto que existe “cuando acaba el discurso” (“*où cesse le discours*”) (Maurice Blanchot, *L’espace littéraire* (Paris: Gallimard, 1955), 44)) y cuando la obra se hace “inoperante”. Nancy aplica las operaciones del desobramiento a la comunidad: “La comunicación es el desobramiento de la obra social, económica, técnica, institucional”; Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*. Trad. Pablo Pereira (Madrid: Arena Libros, 2001), 61-62. Del desobramiento resulta el vaciamiento de esencias trascendentalistas (cristianas, humanistas y modernas); Nancy, *La comunidad desobrada*, 23.

MÁS ALLÁ DE LA NEGACIÓN Y LA RACIONALIDAD: HACIA LA RELACIONALIDAD DE LA PAZ

Ahora bien, una epistemología afirmativa de la paz pretende acercarse a la paz “desde sí misma”. No obstante, tampoco la paz es una sustancia, sino un devenir como relación. La paz es una relacionalidad, la cual entiendo en dos dimensiones. La primera se refiere al vínculo entre paz y violencia, como opina el proyecto CALAS y lo comprobaron numerosos proyectos en el área de “Visiones de paz”. Debido a que, en la historia de las culturas, la paz ha sido asociada con la violencia, su tránsito desde esta última es constitutivo de la paz misma. Así, la paz es más que tan solo la ausencia o la negación de la violencia, según lo pensaron nociones basadas en ideologías bélicas, pues también implica operaciones de transición, cuya exploración es sumamente urgente hoy en día frente a la violencia epistemológica y concreta que se extiende por todo el planeta.

Con respecto a este primer tipo de relacionalidad –es decir, entre violencia y paz– vale la pena enfocar las zonas de indeterminación, esto es, los momentos de posibles bifurcaciones, en los que se decide cómo posicionarse en el espacio: si tomamos el sendero de la violencia o el de la paz.¹⁵ Jorge Luis Borges lo demuestra magistralmente en el famoso relato “El jardín de senderos que se bifurcan” de 1944.¹⁶ Al final del cuento, Yu Tsun asesina al sinólogo Stephen Albert para señalar a los alemanes, durante la Segunda Guerra Mundial, que la ciudad bretona Albert es la que se debe bombardear. La ambivalencia del signo Albert es indicio de la indeterminación que implica una decisión en favor de la paz (celebrar la hospitalidad del sinólogo Albert que había acogido al chino Yu Tsun en su casa) u optar por la guerra, matando a Albert para posibilitar la destrucción de una ciudad y la vida de sus ciudadanos. Huésped/hospitalidad es otro concepto que indica el momento de indecisión frente al extranjero, lo extraño, si se ve como enemigo o si se honra aceptándolo como huésped.¹⁷

Ya con este ejemplo queda claro que los acercamientos meramente sociológicos o jurídicos (defensa de la sociedad o de los derechos humanos o individuales) son practicables, si bien insuficientes. ¿Por qué? Porque en ellos la paz depende del modelo social o moral al que la paz se refiere y estos modelos tienen un fundamento ontoteológico, es decir, se basan

15 Mi argumentación es topológica y no coincide con la exploración de Byung-Chul Han, quien estudia la topografía de la violencia distinguiendo entre macro y microviolencia (la macroviolencia es social, es decir, externa al sujeto, que lamentablemente la interioriza. La microviolencia, en cambio, es interior, sin embargo, des-interioriza al sujeto por operaciones de *Zerstreuung* (diversión); Byung-Chul Han, *Topologie der Gewalt* (Berlín: Matthes & Seitz, 2011).

16 Jorge Luis Borges, “El jardín de senderos que se bifurcan”. En *Ficciones, Obras Completas 1* (Buenos Aires: Emecé, 1956), 506-514.

17 Me refiero a la fenomenología de lo extraño del filósofo alemán Bernhard Waldenfels. Véase: Bernhard Waldenfels, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño* (Barcelona/Morelia: Anthropos/UMSNH, 2015); “Fundamentos para una fenomenología de lo extraño”. Trad. Olivia C. Díaz Pérez, *Sincronía. Revista de filosofía y Letras*, no. 62 (2012): 1-14; y *Escenas originarias de lo extraño. La filosofía en el fin del siglo: Balances y perspectivas* (2001): 333-349.

en una ontología indiscutible, absoluta. Desde Aristóteles, según el cual la violencia es antinatural, hasta Rousseau, existe en la cultura occidental un paradigma que presupone que la naturaleza del ser humano es buena, mientras que vale también lo contrario: la violencia es natural, *homo homini lupus*, cada ser humano es una amenaza para el otro; es el paradigma cuyo representante más prominente es el *Leviatán* de Thomas Hobbes. Ahora bien, si se parte de conceptos filosóficos, sociológicos o jurídicos de defensa de los derechos humanos, y aun presuponiendo lo bueno como fundamento de la naturaleza humana, no hay una garantía que impida la formación de asimetrías sociales y separaciones entre entes, culturas, razas, géneros y, por tanto, el surgimiento de violencias contra “los otros”, los supuestos “inferiores”. La historia de occidente está llena de terribles actos de violencia debido a esta matriz, que se puede y se debe criticar y deconstruir desde la transitoriedad entre violencia y paz para luego enfocar, desarrollar y fomentar las transiciones de la violencia a la paz.

Además de esta primera constelación, que es el punto de partida, me parece importante reflexionar sobre otro nivel de la relacionalidad: la paz como relacionalidad en un nivel ontológico. Me refiero a un nivel ontológico “flaco”, es decir, una ontología carente de teología, de creencias en su valor absoluto. Es, por tanto, una ontología inmanente, existencial, con la que miramos a la paz como modo de existencia.¹⁸ Es una ontología ya no basada en teologías o conceptos absolutistas o totalitarios (ontoteología), sino concierne a existencias plurales y discutibles, las cuales están en continua transformación debido a las relaciones que las forman y que, sobre todo, generan epistemologías situadas,¹⁹ a la vez vinculadas al cuerpo, el espacio y el tiempo en que se constituyen, donde la conciencia de su parcialidad es matriz de pluralidad. A la teología la sustituye la ecología; a la ontoteología, la ontoecología.

Esto nos permite ir más allá —o “más acá”, cercanos a la vida concreta—, hacia un camino opuesto a los conceptos sociales o morales de paz, conceptos problemáticos. Y resumo el porqué: son conceptos heterónomos, es decir, dependen de modelos de sociedad, humanidad y moral en los que se fundan, los cuales pueden implicar la destrucción del otro, de los otros como consecuencia —desde el imperialismo hasta las degeneraciones nazis—.

Pensar la relacionalidad como modo de existencia reemplaza los conceptos esencialistas arriba mencionados, porque cualquier modelo no es originario, más bien es el resultado de un continuo devenir de las relaciones con los otros y el mundo que nos circunda. Ponerse en relación es una manera de vivir que conserva y preserva la vida de los otros y el ambiente, así como funda la amistad y sustituye actos de diferencia, enemistad y violencia. El *pólemos* de la violencia se suplanta con una cultura de la *amicitia*. Podemos, entonces, definir la paz como un devenir, una actualización de la capacidad de relacionarse con todos los otros y una actualización de las potenciales vitales. Por lo tanto, la racionalidad no es la condición de la paz *afirmativa*, sino la relacionalidad.

18 Remito a la formulación de modo de existencias plurales en Latour. Véase: Bruno Latour, *Investigación sobre los modos de existencia*. Trad. Alcira Bixio (Buenos Aires: Paidós, 2013).

19 Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies* 14, no. 1 (1988): 575-599.

Este planteamiento coincide con la búsqueda de la sobriedad del pensamiento, más allá de los mitos del humanismo y la antropología con respecto al eurocentrismo y, de manera más fundamental, del antropocentrismo, el excepcionalismo y la superioridad del ser humano. Pensar la paz como relacionalidad ontoecológica conlleva operaciones afirmativas que liberan a este concepto de las implícitas dependencias ontoteológicas, es decir, de presunciones incuestionables de tipo social, jurídico y moral. Ahora podemos y debemos formular las condiciones de dicho acercamiento ontoecológico en favor de la paz.

LA DOBLE CARA DE LA BIOPOLÍTICA Y EL AGOTAMIENTO DEL SUJETO Y DE LA RESISTENCIA

El objetivo de pensar la paz desde la paz requiere reflexiones sobre los instrumentos epistemológicos que facilitan la tarea de desplazarse hacia “otro” lugar del pensamiento, hacia la “paz por sí misma”. Si la violencia se analiza con instrumentos críticos tales como la biopolítica, cabe preguntarse cuál sería su rol en el contexto de la paz. Ahora bien, es importante reflexionar acerca de los dos tipos de biopolítica.²⁰ El primer tipo, más conocido, va desde Michel Foucault a Giorgio Agamben²¹ y Achille Mbembe,²² por ejemplo, enfocando la crítica del poder tanatológico acerca de la vida y los dispositivos de la violencia. Uno de los principales objetivos de esta crítica son los conceptos separatistas que capturan la vida singular y colectiva (cuerpo social) dentro de esquemas políticos, económicos, médicos, jurídicos y sociales. La crítica abarca democracias modernas, reforzadas por un neoliberalismo y un capitalismo global.²³ Con Agamben hay, sin embargo, una única disyuntiva: la vida está capturada por la política o es pasiva. Es un *double bind* en el que la vida puede caer en cualquier momento de lo abierto a la condición de *nuda vita, de homo sacer*. A partir de esta interpretación absoluta del poder, la biopolítica de Agamben destruye el momento más fructífero de la obra de Foucault, es decir, la noción de poder como proceso de comunicación y acción de alguien sobre alguien, lo que hace posible que precisamente el poder sea el punto de partida para pensar la libertad.²⁴ La luz que la biopolítica arrojó sobre el poder de administrar las vidas se transforma, en especial con Agamben, bajo la sombra de prácticas de violencia despiadada. El único sujeto capaz de resistir el poder y profanarlo es el sujeto poético del artista con su propio poder destructivo respecto a la matriz del poder.²⁵

20 El arte de gobernar o gobernabilidad no coincide con el Estado. Foucault demostró que las técnicas del Gobierno, aunque sirvan para establecer y confirmar el poder del Estado, son más extensas. Se trata de las prácticas materiales con las que el poder se ejerce hasta las más remotas entidades, legitimándose con la “biopolítica”, es decir, por medio de la administración de las vidas; Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, coord. por François Ewald y Alessandro Fontana, ed. por Michel Senellart (Paris: EHESS, 2004).

21 La concepción radical de vida desnuda en la trilogía de Giorgio Agamben arroja luz sobre el estado de excepción en varios lugares e instituciones del globo; sin embargo, su concepción es totalitaria y generalizante con respecto a una modernidad apocalíptica; Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo: homo sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: Pre-Textos, 2005); *Estado de Excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004); y *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: Pre-Textos, 1998).

22 Achille Mbembe, *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. Trad. Ed. Elisabeth Falomir Archambault (Santa Cruz de Tenerife: Melusina.com, 2011).

23 La crítica abarca el narcisismo y el protagonismo del yo como “emprendedor de sí mismo”. Véase: Vittoria Borsò, “Narcocultura. Cuestiones biopolíticas y gestos de vida” en *Narcodependencia. Escenarios heterogéneos de narración y reflexión*, coord. por Luis Fernando Lara, Alicia Ortega y Hermann Herlinghaus (México: El Colegio Nacional, 2018a): 135-169.

24 Michel Foucault, *Le sujet et le pouvoir. Dits et Ecrits. Vol. II* (Paris: Gallimard, 2001).

25 Además de Bartleby, un modelo de Agamben es, entre otros, Pier Paolo Pasolini; cf. Vittoria Borsò, “Giorgio Agamben - tra disastro e catastrofe. Ontología e estética” en *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, coord. por Antonio Lucci y Luca Vigliani (Genova: Il melangolo): 102-120.

Ahora bien, con esta vertiente de la biopolítica, la paz solo se puede pensar desde la negatividad. Por supuesto, la crítica llevada a cabo por la biopolítica es en definitiva necesaria, precisamente en las democracias actuales, donde la política neoliberal depende de la financiarización de la vida²⁶ y en varias partes del mundo apoya, o al menos tolera, el estallido de una hiperviolencia generalizada, pues el dominio del poder financiero sobre las vidas está ahora conectado de manera intrínseca con las narcofinanzas.²⁷ Frente a dicho panorama, es interesante el hecho de que dos destacadas escritoras mexicanas como Rosa Beltrán y Cristina Rivera Garza se planteen la pregunta de cómo escribir en tiempos de violencia. Ambas se refieren a la novela *Pedro Páramo* de Juan Rulfo y opinan que, con la violencia del narco, Comala, lugar ficticio de la novela, se transformó en el espacio real de México.²⁸ La necrópolis de Comala se encuentra en el país. Estamos literalmente rodeados de muertos, constata Cristina Rivera Garza en su ensayo introductorio a la necroescritura en *Los muertos indóciles*.²⁹ Rivera Garza revisa algunos de los teoremas de la biopolítica pasando por las fuentes indirectas de algunos autores italianos y, por último, se inclina a favor del término de “necropolítica” forjado por Achille Mbembe, según ella en contraposición con la biopolítica de Foucault, pues, mientras Foucault explica el dominio de la vida que el poder controla con base en las prácticas coloniales, Mbembe analiza el dominio de la muerte sobre el cual el poder ha tomado el control. En contra de esta tesis de Rivera Garza, cabe subrayar que el necropoder explorado por Mbembe es tan solo la radicalización de la “máquina tanatológica” de la biopolítica y la bioeconomía que está colonializando las formas de vida a escala global.³⁰ Considerar la necropolítica

26 Christian Marazzi, “La violencia del capitalismo financiero” en *La gran crisis de la economía global: mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, Andrea Fumagalli, Stefano Lucarelli, Christian Marazzi, Sandro Mezzadra, Antonio Negri y Carlo Vercellone (Madrid: Traficantes de sueños, 2009).

27 La bioeconomía demostró que el capitalismo financiero conlleva la quiebra del concepto de ciudadano, pues la vida del capitalista corresponde directamente el despojo del ciudadano, asimetría aún más feroz en la narcocultura. Es un tema tratado por la *bioeconomía, una rama de la biopolítica italiana, cuya labor crítica se dirige a la explotación cognitiva* (Andrea Fumagalli, *Bioeconomía e capitalismo cognitivo, Verso un nuovo paradigma di accumulazione* (Roma: Carocci Editore, 2007)), al trabajo inmaterial y afectivo (Maurizio Lazzarato, “Biopolitics and Bioeconomics”, *Multitudes* 22/3 (2005): 51-62) y la destrucción de la subjetividad por la desmaterialización del deseo (Laura Bazzicalupo, “Die Gespenster der Bioeconomie und das Phantasma der Krise” en *Die Kunst das Leben zu 'bewirtschaften'. Bíos, Ökonomie, Ästhetik*, coord. por Vittoria Borsò y Michele Cometa (Bielefeld: transcript, 2013), 53-69). Véase también la colección de ensayos sobre este tema: Vittoria Borsò y Michele Cometa (coords.), *Die Kunst das Leben zu 'bewirtschaften'. Bíos, Ökonomie, Ästhetik* (Bielefeld: transcript, 2013).

28 Rivera Garza propone una necroescritura que transfiere a la escritura los fundamentos de la crítica de Mbembe acerca de la captura de la vida por tecnologías políticas, capitalistas y además colonialistas, con la destrucción total de las vidas singulares y sus recursos locales; Cristina Rivera Garza, *Los muertos indóciles: Necroescritura y desappropriación* (México: Tusquets, 2013). Inspirada por Juan Rulfo, Rosa Beltrán subraya la vitalidad y la fuerza de resistencia de los seres más humildes como, por ejemplo, Dorotoea en la novela de Rulfo; Rosa Beltrán, *Efectos secundarios*

29 Rivera Garza, *Los muertos indóciles*.

30 Mbembe, de hecho, no contrapone su teoría a la biopolítica, sino que comenta su radicalización en procesos coloniales, los cuales cuentan con prácticas (por ejemplo, la guerra de excepción como soberanía) que siguen generando una política cuyo modelo es “la máquina” del trabajo de muerte (con referencia a Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2006)). Además, analiza la extensión global de este modelo a raíz de los acontecimientos del 11 de septiembre. La definición propuesta reza: “Así que el término, por lo menos en la forma en que yo lo manejaba, se refiere

y sus técnicas colonializantes como la actuación de la biopolítica en condiciones de hipercapitalismo global nos permite, además, evitar el automatismo de algunos teóricos poscoloniales, que siguen localizando la periferia poscolonial en oposición al supuesto centro —un concepto ya obsoleto en un mundo multipolar—.

Ahora bien, aunque la crítica llevada a cabo por la biopolítica como técnica de captura de la vida sea fundamental, cabe preguntar si actualmente, frente al biopoder y su deriva tanatopolítica, no necesitamos conceptos de “vida” que nos eduquen a pensar la vida como fuerza activa, más allá de la metafísica del vitalismo o la mera resistencia concebida como lo propone Foucault en la estética de la existencia.³¹ Resulta poco probable que todavía existan los campos y las condiciones de resistencia del sujeto, quien hoy en día está encerrado en un narcisismo fortalecido por el sistema neoliberal y absorbido por los fantasmas del hipercapitalismo actual. De hecho, si la resistencia parecía la táctica de subversión contra el poder en los estudios culturales de los años noventa, el neo- y el hipercapitalismo global han destruido el punto de arranque de la resistencia en la actualidad, esto es, las prácticas de liberación del sujeto, ahora completamente sometido a la lógica capitalista. El mismo Foucault demuestra, de hecho, que la biopolítica neoliberal hace hincapié en un “sujeto de interés”;³² un sujeto dominado por un único principio, su propio interés; un sujeto, pues, que se disocia del orden jurídico y se manifiesta en la libertad del mercado. El filósofo ginebrino Gilles Lipovetsky evidenció las consecuencias de ello: la absorción narcisista del yo y la atomización en aumento, que llevan consigo “una apatía inducida por el campo vertiginoso de las posibilidades y el libre-servicio generalizado”.³³ Narciso, en busca de sí mismo, está obsesionado por sí mismo y, de esta forma, se encuentra “propenso a desfallecer o hundirse en cualquier momento, ante una adversidad que afronta a pecho descubierto, sin fuerza exterior”.³⁴ Las ofertas de estilos de vidas *à la carte*, dirigidas al sujeto extrajurídico que nació con el liberalismo y se volvió narcisista en el hipercapitalismo, hacen vulnerable al Neonarciso y lo entregan a la lógica del vacío. El poder de la economía financiera sobre las vidas reconfigura por completo los estilos de vida con base en la lógica del incremento del capital. El hipercapitalismo les exige a todos los individuos constituirse en hiperconsumidores y “supersujetos liberales” para poder ser considerados legítimos y pertinentes dentro del entramado social. Esto destruye la ciudadanía en favor del empoderamiento de unos cuantos.³⁵ Por ello, el Gobierno se debe autolimitar y dicho principio requiere, paradójicamente, que este intervenga de

fundamentalmente a ese tipo de política en que la política se entiende como el trabajo de la muerte en la producción de un mundo en que se acaba con el límite de la muerte” (Mbembe, *Necropolítica*, 131).

31 La estética de la existencia, en el último Foucault, concierne a la experiencia de una resistencia al orden jugando con sus reglas. Es una práctica estética de las fuerzas que se ejercen sobre el sujeto desde afuera. Se trata de un concepto operacional del arte de vivir. Cf. Michel Foucault, “L’écriture du soi” en *L’écriture du soi. Corps écrits No. 5* (Paris: PUF, 1983), 3-26.

32 Foucault, *Naissance de la biopolitique*, 147.

33 Gilles Lipovetsky, *La era del vacío* (Barcelona: Anagrama, 1986), 42.

34 Lipovetsky, *La era del vacío*, 46.

35 A fin de que puedan darse las negociaciones entre sujetos de interés y mercado, es necesaria la autolimitación del Estado.

forma permanente³⁶ para aumentar, multiplicar y garantizar las libertades, las cuales, sin embargo, son tan solo las libertades del sistema neoliberal: los bancos, las finanzas y sus aportes procedentes del narcotráfico. Con la alianza entre el poder financiero y el narcopoder, la máquina biopolítica se transforma en lo que, por ejemplo, Lipovetsky denominó la narcomáquina del “capitalismo *gore*”, donde el término “*gore*” se refiere al género cinematográfico y su hiperviolencia. El capitalismo *gore* radicaliza las tendencias posfordistas de vincular pobreza y violencia hasta generar sujetos endriagos (monstruosos),³⁷ que la filósofa Sayak Valencia Triana³⁸ exploró en clave feminista.³⁹

Además de semejantes argumentos de ética y filosofía política, el problema del sujeto requiere un análisis en términos psicológicos o psicoanalíticos,⁴⁰ pues la desmaterialización de los signos llevada a cabo por el hipercapitalismo genera un empoderamiento fantasmático y un mundo espectral⁴¹ para los sujetos.⁴² Con las prácticas del narcocapitalismo también domina la rentabilización de la muerte, mientras que la violencia se transforma en herramienta de trabajo en favor del empoderamiento distópico del sujeto. El cuerpo se convierte en producto, mercancía y acumulación; es el material de la rentabilidad.⁴³ Las pulsiones personales de este espacio rizomático de muerte⁴⁴ se transforman en pulsiones sadomasoquistas, en el goce de aniquilar al otro.⁴⁵

36 “[...] une économie de marché sans laissez-faire, c’est à-dire une politique active sans dirigisme. Le néolibéralisme [va se placer] sous le signe d’une vigilance, d’une activité, d’une intervention permanente” (Foucault, *Naissance de la biopolitique*, 147).

37 Gilles Lipovetsky, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad hiperconsumista* (Barcelona: Anagrama, 2007), 181.

38 Sayak Valencia Triana, *Capitalismo gore* (España: Editorial Melusina, 2010).

39 La narcomáquina representa entonces “la instauración de un sujeto a nivel nacional, un sujeto soberano y extrajurídico, violento y centrado en sí mismo; sus acciones constituyen la construcción de un sujeto que busca restaurar y mantener su dominio por medio de la destrucción sistemática [...]” (Butler, *Marcos de guerra*, 68), así como la gestión de la violencia extrema como principal vía para la ocupación o la conservación de un territorio, legitimando, de este modo, su pertinencia y supremacía en las lógicas del mercado y el capitalismo internacional. Cf. Sayak Valencia Triana, “Capitalismo Gore y necropolítica en México contemporáneo”, *Relaciones Internacionales*, no. 19 (2012): 83-12, <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/5115/5568>

40 Triana denomina “necroempoderamiento” a los procesos que transforman contextos o situaciones de vulnerabilidad o subalternidad en posibilidad de acción y autopoder, pero que los reconfigurarán desde prácticas distópicas y una autoafirmación perversa lograda por medio de prácticas violentas.

41 Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Madrid: Trotta, 1998).

42 Remito al análisis de Bazzicalupo acerca de este problema. Véase: Bazzicalupo, “Die Gespenster der Bioeconomie und das Phantasma der Krise”.

43 La violencia es su medio y técnica de consumo: herir y aniquilar el cuerpo hasta con goce sadomasoquista, destruir la dignidad de la vida y degradar a los sujetos, haciendo de ellos objetos sin derecho al duelo (Butler, *Marcos de guerra*).

44 En *Gomorra*, Saviano demuestra que las redes rizomáticas de comunicación son los dispositivos con los que la Camorra consigue una extensión mundial. Es, a la vez, una deconstrucción del valor utópico que el concepto de rizoma tuvo en la posmodernidad, pues sirve ahora a la barbarie de una globalización que actúa con redes rizomáticas financieras, legales e ilegales de narcotráfico (o de camorra) frente a las que los intelectuales de derecha o izquierda son impotentes; Roberto Saviano, *Gomorra* (Milano: Mondadori, 2006).

45 Con referencia a su crítica acerca del concepto de persona, Roberto Esposito revisa críticamente planteamientos liberales como el *principle of interest* del australiano Peter Singer o la ética pluralista

Ahora bien, en mis acercamientos al pensamiento de la *paz afirmativa*, Roberto Esposito juega un papel importante, porque identifica —en la negatividad que funda los conceptos clave en las democracias modernas— el problema de tales derivas y desarrolla lo que él mismo denomina una “biopolítica afirmativa”.⁴⁶ La negatividad de la biopolítica se origina también en el hecho de que la vida, a partir de la biopolítica derivada de Foucault, se piensa en dependencia con la política. En *Bíos*,⁴⁷ Esposito parte de la observación de que, en Foucault y sus seguidores, el *bíos* se encuentra en posición heterónoma, subordinado de las tecnologías políticas (sociedad, jurisprudencia, medicina, epistemología, etc.). Al analizar el poder que la administra, Foucault se había interesado solo indirectamente por la vitalidad de la vida, dejando la vida bajo el poder de lo político. De hecho, dentro del compuesto “bio-política”, es el segundo elemento, es decir, la “política”, el que sirve como punto de partida del que queda dependiente el concepto de *bíos*. La pregunta de Roberto Esposito en *Bíos* me parece contundente: ¿existe un saber de la vida, que escapa a la captura de la vida, esto es, al poder de la política,⁴⁸ la economía o la epistemología sobre la vida?⁴⁹ Esposito se cuestiona, pues, si hay una configuración y una política de la vida inmanente a lo viviente, más allá de las formas externas procedentes de la política que capturan la vida; una interrogante que además debemos plantearnos con respecto a la paz.

Respecto al lenguaje de la vida, en *Inmunitas*, Esposito busca “conceptos en la vida” basándose en Georges Canguilhem⁵⁰ y Donna Haraway⁵¹ (lenguaje situado). En pos de la interrogante de si existe una forma de vida inmanente a lo viviente, pensada más allá de la violencia que la captura, me pregunto, entonces, si hay una forma de vida considerada desde la paz. ¿Cómo se formula una vida pensada a partir de la paz?

de Hugo Engelhardt, dependiente del consenso personal, y sugiere que no serían quizás suficientes para explorar el tamaño de la extrema violencia que individuos o grupos pertenecientes a los cárteles del narcotráfico ejercen sobre las vidas humanas en nombre de sus propios intereses; Roberto Esposito, *El dispositivo de Persona*. Trad. Heber Cardoso (Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2012).

46 Esposito declara abiertamente su deuda con Nancy, Deleuze, Simone Weil y también con Derrida, así como con Foucault. Acerca de mi elaboración de las dos biopolíticas, negativa y afirmativa, cf. Vittoria Borsò, “Luz y sombra de la biopolítica: Política y estética del lenguaje de la vida” en *Sociología y Biopolítica*, coord. por Marco Jiménez García, Antonio, Ana Ma. Valle *et al.* (México: Juan Pablos Editores, 2019); “Bio-Poetics and the Dynamic Multiplicity of Bios: How Literature Challenges the Politics, Economics and Sciences of life” en *Life after Literature, Perspectives on Biopolitics in Literature and Theory*, ed. por Zoltán Kulcsár-Szabó *et al.* (NY *et al.*: Springer, 2020), 17-32.

47 Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofía* (Torino: Einaudi, 2004).

48 Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofía*, 39

49 Esta pregunta fue formulada también por las ciencias de la salud. En el volumen que aborda las tecnologías de la biogenética, el oncólogo Giuseppe Testa y la socióloga Helga Nowotny se preguntan cómo pensar la vida cuando hasta su dimensión molecular depende de la política, pues, con la genética, los datos “naturales” de la vida están abiertos a operaciones tecnológicas que los modifican; Helga Nowotny y Giuseppe Testa, *Die gläserne Gene. Die Erfindung des Individuums im molekularen Zeitalters* (Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2009), 17. Dicha pregunta, formulada en el 2009, es hoy en día, frente al éxito del *genomic editing* (con el método Crispz de Emanuelle Charpentier y Jennifer Doudna), aún más contundente

50 George Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (Paris: VRIN, 1992 [1952]).

51 Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 575-599.

LA BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA Y EL PODER DE LA VIDA MÁS ALLÁ DE LA NEGACIÓN: UNA HERRAMIENTA TEÓRICO-FILOSÓFICA PARA PENSAR LA PAZ

Como ya se mencionó, la crítica de la negación es un fundamento de la biopolítica afirmativa. Paolo Virno, otro representante de la vertiente afirmativa de la biopolítica desarrollada en la filosofía política italiana, subraya las consecuencias de la negación, destructivas con respecto a las fuerzas sensoriales del sujeto, pues desactivan la empatía neuronal y prelingüística, lo que distancia al sujeto de impulsos primarios de socialidad.⁵² Roberto Esposito profundiza en el problema de la negación,⁵³ que se intensifica en el siglo XX (Schmitt, Saussure, Freud, Heidegger y Kojève) con derivas de la política y de nuestras sociedades, ya que la negación se transforma en una estructura básica para categorías políticas y fundamenta una ontología de la “nada con una semántica de aniquilación”.⁵⁴

La negación es, por lo tanto, una lógica de la enemistad, del *pólemos*, como modo de existencia, que lleva a la destrucción y la autodestrucción. Es la lógica inmunitaria de la identidad, en donde la protección de la vida requiere una práctica análoga a las defensas bélicas en favor de la llamada “libertad”, la “propiedad” y el “pueblo”. En el quinto capítulo de *Immunitas*,⁵⁵ Esposito había demostrado cómo, desde el siglo XVIII, las semánticas militar y médica se intercambian como vasos comunicantes. Es un concepto de inmunidad basado en la protección de la identidad, que hoy en día, tras la crisis de la pandemia y de la guerra de Putin contra Ucrania, se muestra en toda su letalidad. Somos dependientes de las tecnologías de inmunización social, biológica, bélica y tecnológica como Esposito lo demuestra con respecto a la aporía del *nómos* de la inmunidad, basada en el derecho de propiedad y de identidad.⁵⁶

Precisamente, la pandemia demostró el peligro de que *communitas* e *immunitas* desemboquen en barreras y exclusiones. Contra este peligro, Esposito propone un giro que podría cambiar el curso de la historia. Se trata de 1) desarticular los conceptos del fundamento negativo y 2) pensar el umbral entre *communitas* e *immunitas* como un entramado

52 Paolo Virno, *Saggio sulla negazione* (Torino: Bollati Berlinghieri, 2015).

53 Esposito, *Politica e negazione*, 191. Esposito sugiere la transformación de la negación en figuras afirmativas como diferencia y determinación, pues, sin estas transformaciones, “la experiencia humana pierde sus impulsos y la vida queda aplastada sobre su propio contrario”. La negación genera un pensamiento excluyente en el que las diferencias parecen fuerzas destructivas y las simples soluciones identitarias, una salvación.

54 Los autores en quienes se inspira Esposito son Spinoza, Nietzsche y Deleuze.

55 Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (Torino: Einaudi, 2002).

56 Roberto Esposito, *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia* (Torino: Einaudi, 2022).

1. En su trilogía, Esposito aboga por una comunidad (im)política, definiendo comunidad como el conjunto de singularidades que tienen en común el vacío que las hace comparecer.⁵⁷ Asimismo, libera el concepto de *communitas* de la negación existente en las series de elaboraciones,⁵⁸ que, partiendo de comunidad *desobrada* de Jean-Luc Nancy, querían negar la obra de fragmentación de la comunidad debido a la supremacía del sujeto, sustituyéndolo con el *cum*, con el *ser-en-común*.⁵⁹ No existe nada en común, dice Esposito.⁶⁰ La nada no es una cosa, sino la constatación de su nada.⁶¹ La comunidad es fundada por un vacío ontológico y requiere prácticas de relacionamiento para existir, necesita compartir y vivir en la intensificación de la apertura hacia el otro y los otros. Esposito elabora con mayor claridad el concepto de apertura cuando determina el compartir como la base de la comunidad en el sentido del *munus*, el don a dar, que reemplaza el principio de las sociedades occidentales y modernas, es decir, la defensa de la propiedad que funda el derecho desde la *lex romana*. Justamente, el *munus* cambia de manera radical la función de la ley, que no sería entonces salvaguardar los derechos de propiedad, más bien de los otros, de todos nosotros.
2. En el umbral entre inmunidad y comunidad se puede, y se debe, pensar el entramado entre los dos. El *munus* es la técnica de este entramado. Como un filtro, el *munus* regula el conflicto entre lo propio y lo ajeno, poniéndolos en relación dentro de una modalidad que propongo denominar “metabólica”, pues el filtro no tiene la función de separar, sino de dejar pasar distintas sustancias. Además, los procesos metabólicos se asocian al ejemplo que Roberto Esposito menciona en *Bíos*: el nacimiento de un bebé en la panza de la madre, en donde dos distintos ADN no luchan el uno contra el otro; al contrario, estos cohabitan y generan una nueva vida. También, desde el punto de vista biogenético, pensar en el entramado de la inmunidad con lo común se corresponde con el proceso de alterización como principio vital. Alterizarse es vivir, postula Jean-Luc Nancy en *L'intrus*,⁶² en el contexto de sus reflexiones sobre el trasplante del corazón, sumamente relevantes para la concepción del *munus*: “À tout le moins, il se produit ceci: identité vaut pour immunité, l'une s'identifie à l'autre. Abaisser l'une, c'est abaisser l'autre. L'étrangeté et l'étrangèreté deviennent communes

57 Roberto Esposito, “Nichilismo e comunità” en *Nichilismo e politica*, ed. por Roberto Esposito *et al.* (Bari: Laterza, 2000).

58 Con *La communauté inavouable*, Maurice Blanchot responde a la publicación de *La communauté désœuvrée* de Jean-Luc Nancy (Paris: Christian Bourgois, 1983) adscribiéndose a él. Véase: Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable* (Paris: Minuit, 1984).

59 Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*. Trad. Juan Manuel Garrido Wainer (Santiago de Chile: Universidad Arcis, 2000), 150.

60 Roberto Esposito, “Nichilismo e comunità”.

61 En “La comunidad afrontada”, el posfacio a la versión española de *La communauté inavouable* de Blanchot (Paris: Minuit, 1984), Nancy postula también lo siguiente: “lo común no está dado, no es nada, no es una cosa”; Jean-Luc Nancy, “La comunidad afrontada”, en *La comunidad inconfesable*, ed. por Maurice Blanchot (Arenas Libros, Madrid, 2016), 120.

62 Jean-Luc Nancy, *L'intrus* (Paris: Galilée, 2000a).

et quotidiennes. Cela se traduit par une extériorisation constante de moi.”⁶³ La alterización no es la negación de sí misma, sino un principio vital que Esposito concibe como el “poder de la vida”.⁶⁴

En *Immunitas* se especifica asimismo el viraje biogenético de la más reciente acepción de “inmunidad” por parte de las ciencias de la salud, es decir, la capacidad del organismo de alterarse. La oposición de lo *proprium* y lo *improprium* se transforma en una zona de contacto entre la identidad del sistema biológico/biogenético y su exterior; es ese, además, un principio esencialmente ecológico. Entonces, la vida se manifiesta como la capacidad de alterarse por su relacionalidad con lo que está afuera. La apertura de la inmunidad o la identidad a las otredades sería el antídoto contra las derivas autoinmunitarias en las que caen también las más elaboradas democracias antiguas y modernas.

Con el *munus*, la vida también tiene una política propia. A partir de una estimulante lectura de Nietzsche (*Bíos*) y de Bataille (*Immunitas*), Esposito resuelve el problema que ambos dejaron abierto: la ambivalencia nietzscheana entre el exceso vital y su degeneración en una política sobre la vida y la *dépense gratuite* (dispendio) de Bataille. Con el exceso vital, Nietzsche ofrece el punto de partida del poder de la vida, pero no configura una mediación entre la expansión de la vida y una política que la limite.⁶⁵ El *munus* y el entramado de lo común y la inmunidad resuelven dicha regulación, porque hacen posible la alteración según el modelo de una política de la vida que limita el exceso de su propia vitalidad. Con el principio donativo del *munus*, la comunidad y la inmunidad se abren de forma mutua; precisamente, esta apertura a lo externo es un principio vital. La vida puede, entonces, ser fuente de inspiración de la política y de conceptos de comunidad e inmunidad abiertos hacia afuera; sería también necesario hablar de la importancia del concepto “desde afuera” para una biopolítica afirmativa.⁶⁶

En un importante pasaje, al final del penúltimo capítulo de *Immunitas*, Roberto Esposito se refiere a la inversión de la relación entre norma y anormalidad efectuada por Georges Canguilhem y pone de relieve la tesis principal de *Connaissance de la vie*:⁶⁷ la norma de la vida de un organismo viene dada por el mismo organismo, es incluida en su misma existencia.⁶⁸ Las consecuencias son notables: mientras la política organiza la vida según las normas socialmente vigentes, por tanto, extrañas a la vida misma, la norma bioló-

63 Nancy, *L'intrus*, 33.

64 Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofía*, 172.

65 Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofía*, 172. Georges Bataille es importante para esta concepción del don, lo es más que Marcel Mauss, pues inspira la forma en que Esposito declina la función del don más allá de la negociación y de la funcionalidad del intercambio, más allá de la unión de la propiedad con la producción. Bataille había comprobado que la defensa de lo propio es productora de culpabilidad, ya que legitima el vínculo entre la propiedad y la producción. La experiencia del erotismo (Bataille, *L'expérience intérieure*, 1954) es, al contrario, un “don de sí mismo”, estructuralmente cercano al *munus*. No sorprende, entonces, que Esposito hable de Bataille como de un “Anti-Hobbes”; Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* (Einaudi: Torino, 1998), 128-129.

66 Roberto Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa* (Einaudi: Torino, 2016).

67 Canguilhem, *La Connaissance de la vie*.

68 Roberto Esposito, *Immunità comune*, 200.

gica de la vida no tiene normas extrañas a sí misma; en contra de la ley, la vida biológica no localiza su propia norma en las separaciones, sino en el punto de contacto entre el viviente y sus afueras, donde la alteración asegura la vida. Es aquí donde encontramos el principio afirmativo del poder y la política de la vida.

Como “don a dar”, el *munus* hace que la *communitas* se abra a la identidad y que, a la vez, produzca una inmunidad en donde dicha identidad se ponga en relación con lo que está afuera, el ambiente, descubriéndose a la comunidad. El resultado es una identidad discontinua que se deja perturbar para vivir. Con una biopolítica afirmativa, el poder de la vida se transforma en una *Ur-Stiftung* de la relacionalidad entre la singularidad de una vida y lo común.⁶⁹ Este poder de la vida es la capacidad de alterarse como un principio vital. Por lo tanto, el *munus* es la relacionalidad que responde a las exigencias de “una vida”, entendida como impersonal o *ecceitas*,⁷⁰ una potencia o una virtualidad de lo singular,⁷¹ que se actualiza como un vínculo (ecológico) con respecto al contexto o lo otro. El principio donativo del *munus* surge, así pues, ante la exigencia de pensar el sacrificio de la subjetividad como apertura a la ecología de la relación con lo que está afuera, con el ambiente y con los otros y las otras.

Queda abierta la cuestión de si el *poder de la vida* nos ayuda a pensar la relación entre pulsión de vida y pulsión de muerte de distinta manera con respecto a la escisión freudiana, de la que Georges Bataille disiente sin poder desarticular la exuberancia vital del concepto de muerte. Con el fundamento de una biopolítica afirmativa podemos, en cambio, poner en cuestión dicha escisión y la negatividad de una pulsión de muerte que determina a todas las otras pulsiones.

69 Me refiero al afecto según la definición de Deleuze y Guattari: “*Sous son aspect matériel ou machinique un agencement ne nous semble pas renvoyer à une production de biens, mais à un état précis de mélange de corps dans une société, comprenant toutes les attractions et répulsions, les sympathies et les antipaties, les altérations, les alliages, les pénétrations et expansions qui affectent les corps de toutes sortes les uns par rapport aux autres*”, Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie* (Paris: Éditions de Minuit, 1980), 114.

70 La noción de *ecceitas*, originaria de Duns Scoto (De principio individuationis), fue entendida por Gilbert Simondon en el sentido de una diferencia que individualiza; Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective* (Paris: Aubier, 1989). Deleuze transforma el concepto en *heccéité* para enfatizar con la hache “singularités-événements”, esto es, eventos singulares en un continuo devenir. Deleuze y Guattari, en el capítulo “*Devenir animal, devenir imperceptible, devenir impersonnel*” señalan lo siguiente: “*C'est en ce sens que devenir tout le monde, faire du monde un devenir c'est faire monde, c'est faire un monde, des mondes, c'est-à-dire trouver ses voisinages et ses zones d'indiscernabilité [...] éliminer tout ce qui excède le moment mais mettre tout ce qu'il inclut – et le moment n'est pas l'instantané, c'est l'heccéité, dans laquelle on se glisse, et qui se glisse dans d'autres heccéités par transparence. Être à l'heure du monde. Voilà le lien entre imperceptible, indiscernable et impersonnel*” (Deleuze y Guattari Mille Plateaux, 343).

71 Según Deleuze y luego Roberto Esposito (2004), la *ecceitas* corresponde a una singularidad preindividual, una energía vital que implica la multiplicidad en el sentido vital y político (*natio* está etimológicamente vinculado a *nascere*).

CRÍTICA A FREUD: MÁS ALLÁ DE LA PULSIÓN DE MUERTE, HACIA LA LIBERACIÓN DE LA PULSIÓN DE VIDA

Entre los autores responsables de la intensificación de lo negativo en el siglo XX, Esposito dirige su crítica a Freud por haber hecho de la negación, declinada según distintas modalidades (eliminación, denegación y rechazo), una dimensión originaria del sujeto y su “esito ultimo” (resultado último)⁷² también con respecto a lo político. En las siguientes reflexiones, propongo la tesis de que lo negativo se extiende desde Freud a toda la arquitectura del pensamiento centrado en torno a la pulsión de muerte.

En 1932, año en el que también se publica *Der Begriff des Politischen* de Carl Schmitt, Freud se pregunta: “¿Por qué guerra?” (“*Warum Krieg?*”).⁷³ Para evitar la guerra, Freud propone la sublimación de la agresión, esperando que dicha sublimación diese el sello al siglo apenas empezado. Con la sublimación, él supone que las pulsiones destructivas se transforman en actividades artísticas positivas, socialmente productivas. Sin embargo, dado que la sublimación es un mecanismo de defensa usado para resolver en un nivel inconsciente los conflictos entre el ello y el superyó, esta tan solo tiene la función de proteger el narcisismo del ego. Es, pues, una forma de inmunidad psíquica contra el peligro del enemigo, con lo cual el problema de la guerra queda irresuelto. Freud no logra desembocar en una ontología de la transformación, es decir, un proceso que altera y transforma al sujeto abriéndolo hacia afuera. Por ello, sigue siendo imposible convertir el peligro bélico en formas de paz. Tenemos aquí otro ejemplo de la imposibilidad de pensar la paz desde la negación o el narcisismo.

En efecto, Freud no sabe superar la negación y, por ello, no puede liberar las pulsiones de vida de la pulsión de muerte, que, gran protagonista de *Jenseits des Lustprinzips* (1919/1920), permanece dominante. Su negatividad consiste en el hecho de que la pulsión de muerte empuja a la compulsión de la repetición del síntoma, lo que genera sufrimiento y, a la vez, satisfacción, situando al sujeto más allá del principio de placer y del principio de realidad.

En los últimos años se han intensificado las críticas de una negatividad de este tipo. La *Revue Française de Psychoanalyse* dedica un número especial a la *pulsion de vie*,⁷⁴ en donde la crítica a Freud por parte de Paul Ricoeur vuelve a despertar interés. En *De l'interprétation: essai sur Freud*,⁷⁵ que se incluye en el mencionado número monográfico sobre la pulsión de vida, Ricoeur constata una negatividad revelada a la luz de su lectura hermenéutica de los símbolos y los mitos freudianos, en los cuales además se hace

72 Esposito, *Politica e negazione*, 33.

73 Cartas a Albert Einstein, 1933.

74 Número especial “Pulsion de vie”, *Revue Française de Psychoanalyse* (mayo, 2020), coord. Danielle Kaswin-Bonnefond, <https://www.rfpsy.fr/pulsion-de-vie/>

75 Paul Ricoeur, *De l'interprétation: Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965).

manifiesto el narcisismo, que es el fundamento de la noción de pulsión; esto precisamente lleva al propio Ricoeur a repensar y fortalecer la relación del sujeto con lo otro en su propia filosofía. Dicha noción de pulsión es concebida por Freud como una relación primitiva que une al sujeto con el objeto para llenar el vacío del sujeto, existente en la base del pensamiento freudiano. Lo otro y el otro permanecen una carencia (al igual que en Lacan). Luego, Ricoeur va más adelante. En un ensayo posterior (“*Une interprétation philosophique de la psychanalyse*”⁷⁶), él dirige su crítica no solamente a la escisión entre Eros e Thanatos, sino también al hecho de que, con la introducción de la pulsión de muerte, Freud distribuye las fuerzas psíquicas en su edificio hermenéutico en función de esa polaridad. Encontramos aquí la base de la interpretación que hace Freud de la cultura ya en 1920, cuando publica *Das Unbehagen in der Kultur*, viéndola en el sentido de culpa, clamor de la guerra y enfermedad de la civilización. Ricoeur reconoce toda la arquitectura del “Freudismo”⁷⁷ en esta función de la pulsión de muerte.⁷⁸

En su lectura de Freud, Cathérine Malabou, filósofa francesa cercana al nuevo materialismo, resalta también la crítica de la dependencia de todas las otras pulsiones de la pulsión de muerte o, dicho de otra manera, la crítica de la heteronomía de la pulsión de vida en dependencia de la de muerte. En *Les Nouveaux Blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*,⁷⁹ Malabou relaciona la neurología y el psicoanálisis con la intención de transformar ambos. Para nuestras reflexiones es relevante la tesis según la cual la pulsión de vida queda subyugada a la de muerte. El desacuerdo con Freud se refiere especialmente al fenómeno que Malabou denomina “plasticidad destructiva”, a la que dedica *Ontologie de l'accident*.⁸⁰ En contra de Freud, quien ve en la pulsión de muerte un regreso a lo inorgánico, Malabou no considera las lesiones traumáticas como incapacidad de acción dada la carencia de pulsiones de vida (sometidas a la de muerte), sino como un acto performativo capaz de transformar la plasticidad por medio de una nueva forma destructiva.

El problema de esta determinación negativa de la pulsión es debido, al igual que en el caso de Freud, a la manera heterónoma de concebir el fenómeno. Freud mira a la sociedad burguesa intentando deconstruir su moral por medio del concepto de pulsión

76 Paul Ricoeur, “Une interprétation philosophique de la psychanalyse”, *La Nef – La Psychanalyse, philosophie? thérapeutique? Science?*, n. 31 (1967): 14-115.

77 Ricoeur, “Une interprétation philosophique de la psychanalyse”, 14-115.

78 “*La troisième grande masse de faits et de notions, qui constitue le troisième réseau rhétorique, procède des remaniements imposés par l'introduction des pulsions de mort dans l'édifice antérieur; ce remaniement atteint les assises de l'existence, puisqu'il s'agit d'une redistribution des forces en fonction de la polarité Eros-Thanatos; mais, comme le rapport entre pulsion et culture reste le gros fil conducteur, ce remaniement à la base est aussi un remaniement au sommet; l'entrée en scène de la pulsion de mort implique en effet la plus importante réinterprétation de la culture, celle qui s'exprime dans Malaise dans la civilisation; c'est dans la culpabilité, dans le malaise du civilisé, dans la clameur de la guerre que la pulsion muette vient à crier. // Voilà en gros l'architecture du freudisme*” (Ricoeur, “Une interprétation philosophique de la psychanalyse”, 114-115).

79 Cathérine Malabou, *Les Nouveaux Blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains* (Paris: Bayard, 2007).

80 Cathérine Malabou, *Ontologie de l'accident* (Paris: Léo Scheer, 2009).

de muerte.⁸¹ De hecho, la pulsión de muerte es generadora del deseo, pero también de violencia contra sí mismo y por proyección contra los otros. Lacan transformará la pulsión de muerte en *jouissance*, el deseo del gran otro y, por ello, en fuente de productividad. A pesar de este viraje productivo de la pulsión de muerte, sin embargo, quedan confirmadas la ausencia y la muerte como el punto de partida.

Ahora bien, también para Freud la plasticidad es una potencia; es la base de las pulsiones. Cathérine Malabou parte, entonces, de Freud elaborando el concepto de plasticidad como pulsión o cierto estado de la libido, es decir, de la energía del deseo; no obstante, lo vacía de su dependencia de la pulsión de muerte. Según Malabou, la libido es indeterminada; es una libido plástica que ella define de la siguiente manera:

La plasticidad designa cierto estado de la libido, es decir, de la energía del deseo, y que de una manera más precisa designa su movilidad [*Bewegtheit*] y su grado de consistencia [*Beschaffenheit*]. En efecto, la libido es definida como una energía dotada de contenido material, que no es ni líquida ni sólida, sino que forma una especie de medio entre ambos estados. Para designar esta cualidad, Freud emplea los términos *plastisch*, *Plastizität*: plástica, plasticidad.⁸²

La energía que se deriva de la libido plástica se manifiesta por la corporeidad, los afectos y los sentidos, la cual es en sí misma indeterminada, es decir, puede ser afirmativa o destructiva. La noción de plasticidad como transformación⁸³ sustituye la manera en la que Freud concibe la plasticidad, esto es, en el sentido de “elasticidad”, que, contrariamente a la plasticidad, implica el regreso a la forma original —con respecto al trauma, la forma de lo inorgánico—. Encontramos aquí una ulterior confirmación de la aniquilación de las fuerzas vitales debido a la pulsión de muerte. Con base en la supremacía de la pulsión de muerte, Freud no escapa a la negatividad.⁸⁴ El argumento de Malabou, quien se basa en análisis neurológicos con respecto a las transformaciones llevadas a cabo por terapias postraumáticas, va contra la dependencia de esta negatividad por parte de la pulsión de vida. La plasticidad destructiva no es, de hecho, la negación de la pulsión de vida, sino una fuerza que genera formas en las que la pulsión de muerte toma cuerpo y engendra figuras vivas de la muerte que habitan en un espacio más allá del principio de placer. La plasticidad como fuerza activa define más precisamente el fenómeno de la violencia, que Malabou ve como una formación activa de la plasticidad que conlleva una desviación de la libido. Esta degeneración se presenta como fijeza (Freud: *Hombre de los lobos*) o libido demasiado fluida. La violencia es, pues, una identidad formada

81 Debido a la escisión y los trastornos psíquicos de la neurosis, no se puede resolver el conflicto y el sentido de culpabilidad que deriva de la escisión diabólica de los opuestos.

82 Cathérine Malabou, “Formas de destrucción, Sufrimiento cerebral, sufrimiento psíquico y plasticidad”, *LIMINALES*. Escritos sobre psicología y sociedad 1, no. 1 (2012): 118.

83 Malabou se inspira en la dinámica demostrada por las recientes exploraciones de las ciencias neurológicas acerca de la plasticidad del cerebro, es decir, de la facultad de implementación sensorial, cuando las áreas de un sentido se deterioran y su función se compensa por el fortalecimiento de las sinopsis neurológicas de otro sentido; por ejemplo, en caso de falta de visión, aumenta la capacidad del tacto y se extienden sus áreas.

84 Tampoco Lacan soluciona la negatividad, a pesar de la transformación de la pulsión de muerte en *jouissance*, en deseo por lo otro. La ausencia de lo otro confirma la negación como punto de partida.

mediante la destrucción,⁸⁵ una fenomenología de la herida, un afecto destructor y una frialdad.⁸⁶ Semejante indiferencia afectiva es un signo de plasticidad cerebral destructiva, cuya potencialidad de transformarse permanece, sin embargo, como el momento clave de las rutas terapéuticas.⁸⁷ Justamente, los estudios neurológicos acerca de los resultados de terapias que transforman la plasticidad destructiva confirman la potencia de la pulsión de vida y la facultad de alteración mediante la plasticidad.

La pulsión de vida es una energía que se manifiesta como potencialidad de vivir y, por ello, tiene mucho en común con la plasticidad positiva. El modo de existencia de la pulsión de vida es el devenir de sus potencialidades afectivas, sensuales, sensibles y corpórea; el devenir de las energías vitales. La condición para este devenir, la actualización de dicha potencialidad, es la relacionalidad con el mundo y con los otros: los entes humanos y los no humanos.

Ahora bien, estas fuerzas que reconocemos en la plasticidad y la pulsión de vida coinciden con el “poder de la vida” en la “biopolítica afirmativa” formulada por Roberto Esposito. Cabe, entonces, buscar situaciones o figuraciones en las que se manifieste el poder de la vida, su propia potencialidad, así como el lenguaje en el que se expresa. De las reflexiones anteriores, deduzco las preguntas que planteo con los textos literarios para explorar las operaciones y las prácticas materiales (lenguaje, visualidad) *desde las visiones de paz*: ¿cuáles son las técnicas que desobran la violencia que captura la paz (violencia epistemológica, estructural y simbólica)?; ¿existen indicios de energías vitales y constituyentes para una ontología afirmativa de la vida que nos encamine hacia la paz y que puedan surgir también de impulsos disolutivos de la violencia?⁸⁸

85 Malabou, “Formas de destrucción, Sufrimiento cerebral, sufrimiento psíquico y plasticidad”, 118.

86 Malabou, “Formas de destrucción, Sufrimiento cerebral, sufrimiento psíquico y plasticidad”, 119. Las nuevas identidades de los pacientes neurológicos tienen todas ellas un punto en común: el estar todas afectadas en diversos grados.

87 En neurología, la neuroplasticidad es la propiedad del sistema nervioso de cambiar la estructura y el funcionamiento del cerebro por medio de la interacción con el entorno

88 Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*. Trad. Juan Manuel Garrido Wainer (Santiago de Chile: Universidad Arcis, 2000) y *La comunidad desobrada*. Trad. Pablo Pereira (Madrid: Arena Libros, 2001 [1986]).

ESTÉTICA DE LA PAZ: LA PULSIÓN DE VIDA Y LA PAZ EN LA LITERATURA HISPANOAMERICANA

ESTÉTICA DE LA INDETERMINACIÓN: CRISIS, DESOBRAMIENTO DE LA VIOLENCIA Y RESOLUCIÓN POR LA VIDA

¿Cómo representar la paz? ¿Con niños, mujeres o minorías? Las imágenes se congelan en metáforas triviales y cursilerías. La paz no tiene eventos, al contrario de la violencia. La paz no es un objeto que se pueda representar. Solo resulta posible percibir el potencial de su emergencia. A su vez, se trata de emergencias que ocurren desde zonas de indeterminación. Ahora bien, la indeterminación, que en la comunicación social se debe controlar y reducir,⁸⁹ es una peculiaridad del lenguaje y la visualidad artística. Con Jorge Luis Borges, hemos comentado la importancia de la indeterminación en la literatura como un espacio de bifurcaciones que invitan a tomar una posición por la paz (o deconstruyen la decisión de pisar el camino de la violencia). De esta forma, la indeterminación es una forma de desobramiento, pues llama a poner en duda la certeza de los símbolos de la violencia. Un ejemplo contundente del rol de la indeterminación en la estética literaria y las artes visuales es el color rojo, que, según Merleau Ponty, debido a la imprecisión de la “rojedad”, solicita al sujeto a participar relacionando el rojo con el contexto o el material en el que se expresa:

El rojo exige una aclaración, aunque sea breve emerge de una rojez, menos precisa, más general, en la que mi mirada estaba presa y se hundía antes de mirarlos fijamente, de “le fixer”, como tan bien se dice en francés. [...] Su forma precisa es solidaria de cierta configuración o textura lanuda, metálica o porosa, y es poca cosa con respecto a esas participaciones.⁹⁰

Con la indeterminación del rojo, Maurice Merleau-Ponty ejemplifica el quiasmo del cuerpo y señala en sus reflexiones sobre lo visible y lo invisible que, siendo el rojo el color de la sangre, se materializa en él tanto el palpitar de la vida como la fijeza de la muerte. El color rojo solicita, pues, una inmersión del sujeto en su propia alteridad, en su propia indeterminación. Con estas observaciones, Merleau-Ponty intenta demostrar la estrecha relación entre mundo y sujeto en la fenomenología de lo sensible, así como la alteridad del sujeto en donde la visualidad juega un rol fundamental. Dado que el cuerpo es un quiasmo entre el vidente y lo visto a la vez, la visibilidad también implica la invisibilidad.

Numerosos ejemplos que confirman esta tesis giran alrededor del color rojo, que encarna la indeterminación entre la violencia y la paz. El color rojo connota sangre, metonimia de la libido que puede ser destructora o positiva. En su exposición *Navajas*, exhibida en Culiacán durante el 2007, la artista mexicana Rosa María Robles incluyó la pieza “Alfombra roja”, la cual no se refería a la pasarela donde desfilan los ricos y famosos, sino a las mantas de los “encobijados”, teñidas de sangre de las víctimas del narco. Con ocho de ellas, Robles

89 La indeterminación es inherente a la medialidad y hace posible “la reproducción de determinación (forma) e indeterminación (medio) para aguantar incertidumbres producidas por la sociedad misma” (Niklas Luhmann, *Das Erziehungssystem der Gesellschaft* (Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2002), 83).

90 Maurice Merleau- Ponty, *Lo visible y lo invisible* (Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2010), 120.

creó su “Alfombra roja”, un *ready-made* de la violencia. Ella puso en escena la impunidad por partida doble: mostró un crimen no resuelto y comprobó lo fácil que es penetrar en el sistema judicial y apropiarse de objetos que deberían estar vigilados. “Alfombra roja” tuvo que ser retirada por exponer la corrupción de las instituciones policiales. Entonces, Rosa María Robles tiñó una cobija con su propia sangre, significando con este gesto que ahora la sangre derramada no era de “ellos”, los otros, sino nuestra. La paz está evocada en el gesto de insurrección de la artista, quien denuncia, transforma el sentido de la sangre derramada, hiera la sensibilidad del espectador y provoca afectos que pueden poner en marcha hacia el camino de la paz.⁹¹

En la literatura de este siglo, *El rastro*⁹² de Margo Glantz es uno de los ejemplos más contundentes. El corazón es el centro de la novela y la narración. Glantz hace referencia a la famosa tesis de Pascal, quien afirma que el corazón tiene razones que la razón desconoce. Nora García, la protagonista y la *doppelgänger* de Margo Glantz, acude al velorio de su exmarido y rememora su propia vida como una herida absurda. La novela está modulada por el corazón que irriga las pérdidas y se convierte, simultáneamente, en un órgano palpitante, fuente de vida. También en *Saña*⁹³ el derramamiento de sangre y otras secreciones es tanto indicio de una realidad violenta donde reina la muerte como de la pulsión de vida señalada por la inquebrantable energía vital de todos los entes (humanos, animales y plantas) que, en la literatura de Glantz, conviven y resisten a la destrucción. Los fragmentos, los restos, son materializaciones de la resiliencia de la vida frente a la aniquilación.⁹⁴ La yuxtaposición de las series de fragmentos de Margo Glantz performa constantemente una zona de indeterminación que deconstruye la violencia y hace, a la vez, percibir signos vitales. La “escritura fragmentaria” expone, por ende, el sujeto al horror y además lo invita a transitar de la violencia a la paz.

Pedro Páramo de Juan Rulfo es uno de los ejemplos más sobresaliente para concretar lo dicho hasta ahora. Y no es casual que en la portada del libro, en la primera edición de 1955, así como en las ilustraciones de Juan Pablo Rulfo en la edición Teztlonte,⁹⁵ el color rojo resalte a partir de la sobriedad material del libro.

Con un planteamiento ontoecológico orientado a una visión afirmativa del poder de la vida, presento en lo que sigue a un Rulfo completamente opuesto al que ha destacado la crítica hasta ahora. Comala, lugar ficticio de la novela *Pedro Páramo*, nos informa acerca del

91 Juan Villoro abordó atinadamente la función crítica y los acontecimientos alrededor de la *performance* de Rosa María Robles; Juan Villoro, “La Alfombra roja,” *Revista Ñ*. Clarín (2008) <http://edant.revistaenlinea.com/notas/2008/11/29/-01811480.htm>, recuperado el 20 de julio del 2022.

92 Margo Glantz, *El rastro* (Barcelona: Anagrama, 2002).

93 Margo Glantz, *Saña* (México: Era, 2007).

94 Así, constata en *Saña*: “A pesar de las operaciones de limpieza que dos de sus cómplices efectuaron, se pudieron encontrar dos osamentas de niños en la parte baja de la torre fracturada, obscena” (Glantz, *Saña*, 168). Véase más adelante la función de los restos en la “literatura de los extremos”, así como también mis exploraciones sobre la escritura fragmentaria de Glantz; Vittoria Borsò, “Elogio del mundo sin fin. Margo Glantz polígrafa y el gozoso arte de la disidencia” en *Las ficciones heterodoxas de Margo Glantz. Visiones críticas*, coord. por Carmen Alemany Bay (Madrid: Visor, 2018c), 129-148.

95 Juan Rulfo, *Pedro Páramo* (México: FCE, 1981 [1955]).

hecho de que la violencia es un “modo de existencia” en México. Este modo de existencia tiene una larga genealogía, que va desde la conquista a las luchas de la independencia y la Revolución, incluyendo a los Gobiernos posrevolucionarios, hasta hoy en día con la hiperviolencia del narcotráfico. Sin embargo, la novela actúa de manera magistral los movimientos que acabamos de ver. 1) Vacía la topografía del poder y desobra la violencia, desconectando de ella las formas de vida y concretando existencias afirmativas del deseo: es el personaje y son los sueños de Susana San Juan, quien resiste el poder de Pedro y, es más, lo reduce a un montón de piedras; además, es el deseo incumplido de Pedro por Susana. 2) En las descripciones, los signos y los sonidos del tiempo son indicios de la potencialidad de otra política,⁹⁶ otra relación con el mundo ecológica, en especial respecto a la reterritorialización del mundo mexicano. De acuerdo con los recientes estudios, entiendo por ecología justamente este último aspecto: una relación material con el mundo y entre los entes ambientales, humanos y no humanos.⁹⁷ Durante la totalidad de la narración, la tierra y el ambiente son los elementos que ostentan la vida y dan signos de esta. Son la lluvia que Pedro oye caer sobre el techo en sus recuerdos de niño, llenos de deseos por Susana San Juan.⁹⁸ El joven Pedro percibe su deseo en la atmósfera concreta del ambiente (la lluvia que hace “tic tac”, las perlas lucientes de las gotas de agua y el sonido del viento). El lenguaje adquiere una precisión físico-sensorial en los recuerdos de cuando el joven Pedro observaba las luces y los colores del amanecer y la puesta del sol, es decir, los momentos del pasaje y las metamorfosis: del sol a la lluvia, del día a la noche. Todos ellos son signos vitales a los que los personajes, en el páramo como forma de *nuda vita*, no les es posible acceder, “pues el cielo está tan alto, y mis ojos tan sin mirada que vivía contenta con saber dónde quedaba la tierra”,⁹⁹ dice Dorotea, quien es la más humilde y, a la vez, constituye la figura intermediaria de la “loca”. El texto subraya dos semánticas del cielo: una terrenal y una figurada, el símbolo del poder soberano, representado por la religión y la política. Los sujetos no tienen acceso al sentido ambiental del cielo, nunca lo pueden ver, sino que deben sufrir lo que implica simbólicamente: el biopoder y su nefasto nexo entre economía, política y religión. En toda la novela, el poder se basa en la economía del débito (deuda) y la culpa (*Schuld*), una culpa sin redención. Dorotea encarna la profunda relación que los personajes tienen con la vida concreta desde las tumbas, como se puede ver en el siguiente extraordinario pasaje. A la pregunta de Juan Preciado acerca de su alma (“¿adónde crees que ha ido?”), contesta Dorotea:

96 Sánchez Prado señala también que la manera en la que Rulfo resiste a la causalidad es la expresión de potencialidades que se deben asumir; Ignacio Sánchez Prado, (2017). “Juan Rulfo: el clamor de la forma” en *El Llano en llamas, Pedro Páramo y otras obras (En el centenario de su autor)*, coord. por Palou, Pedro Ángel y Francisco Ramírez Santacruz (Madrid: Iberoamericana / Vervuert, 2007), 196.

97 Sobre mi lectura de la ecología en la obra de Rulfo, cf. Vittoria Borsò, “Sensibilidad terrenal y ecología en la obra de Rulfo” en *La contemporaneidad de Juan Rulfo*, coord. por Vittoria Borsò y Friedhelm Schmidt-Welle (Berlín: Bibliotheca Iberoamericana, 2021) 131-158.

98 Como Dorotea, también Susana San Juan es el personaje femenino enfermo de pasión por su amante muerto, deseada por el cacique, al que ella se resiste hasta el final, una resistencia que pulverizará al cacique Pedro Páramo como a un montón de piedras.

99 Rulfo, *Pedro Páramo*, 85.

Cuando me senté a morir, ella [el alma] rogó que me levantara y que siguiera arrastrando la vida, como si esperara todavía algún milagro que me limpiara de culpas. Ni siquiera hice el intento: “Aquí se acaba el camino –le dije–. Ya no me quedan fuerzas para más”. Y abrí la boca para que se fuera. Y se fue. Sentí cuando cayó en mis manos el hilito de sangre con que estaba amarrada a mi corazón.¹⁰⁰

En la extraordinaria imagen, “cayó en mis manos el hilito de sangre con que estaba amarrada a mi corazón”, reconocemos una afirmación incondicionada de la corporeidad material de la vida, la energía vital, así como una insurrección contra la moral de la culpa, una moral que fortalece el poder político y religioso sobre la vida.¹⁰¹ Entiendo insurrección según la definición de Jean-Luc Nancy, es decir, una técnica que pone en escena toda la inanidad del poder, dejando espacio a una energía insurgente en el sentido de irrupción contra la autoridad.¹⁰²

Frente a estos signos vitales, que aparecen igualmente en *El llano en llamas* (1953), la obra de Rulfo, además del archivo de estrategias biopolíticas y formas de violencia, hace que emerjan fuerzas vitales de los elementos ambientales y su relación con vivientes, humanos o no humanos. La densidad de la escritura de Rulfo demuestra que el vacío del páramo en el mundo narrado no es, pues, un poder metafísico.¹⁰³ Bajo el signo del biopoder, el páramo fue vaciado de aquella relacionalidad con el ambiente y entre vivientes, cuyos signos dejan percibir la potencial riqueza. El páramo es, así, el resultado de una destrucción de los recursos ambientales y culturales del país.

El análisis de los agentes ambientales que se vislumbran en los procesos estéticos de la escritura y sus dimensiones sensibles —en el sentido de la αἴσθησις— demuestra, por ende, que la pobreza del páramo es obra de un vaciamiento de relaciones sociales bajo la presión biopolítica del poder y la modernización. En las sonoridades, la densidad de los sentidos y las intensidades afectivas,¹⁰⁴ el páramo se llena de prácticas vitales. Aquí,

100 Rulfo, *Pedro Páramo*, 85-86.

101 Lo mismo vale para Susana San Juan. Su muerte recuerda el gesto de relacionarse con la inmanencia de la vida que Flaubert describe para Emma Bovary: “Susana San Juan, semidormida, estiró la lengua y se tragó la hostia. Después dijo: “Hemos pasado un rato muy feliz, Florencio”. Y se volvió a hundir entre la sepultura de sus sábanas” (Rulfo, *Pedro Páramo*, 141-142).

102 La insurrección no forma un nuevo orden político (como, en cambio, sí lo hace la revolución). Cf. Nancy 2007: 46.

103 Rivera Garza señala la ambivalencia en la biografía del autor respecto al compromiso de Rulfo con la modernidad; Cristina Rivera Garza, *Había mucha neblina o humo o no sé qué* (México: Random House, 2016). Según Rivera Garza, Rulfo fue un “agente de la más pura modernidad de mediados del siglo”, que “ve con melancolía hacia atrás y actúa, al mismo tiempo, a favor de los vientos del progreso” (p. 136). Rulfo visita los pueblos de México en función de “Empleado por los empresarios y la burocracia estatal de la más activa modernidad de medio siglo” (p. 139). De acuerdo con esta autora, Rulfo “hace parte” del mundo de la modernización que se niega a mirar: “arrastraba el viento del que él mismo formaba parte, que se negaba a ver de frente”; una imagen que evoca al ángel de la historia de Walter Benjamin con una crítica denigrante para Rulfo y su obra (p. 139).

104 La afeción genera una relación con el otro y el ambiente y, por lo tanto, es una fuente de socialidad. Los afectos se distinguen de las emociones, pues estas últimas se forman posteriormente por medio de las selecciones de la conciencia. Los afectos son abiertos y tienen el potencial de transformar discursos, sujetos y comunidades. Por ello, poseen una función política sobresaliente; Brian Massumi, *Politics of Affect* (Cambridge: Polity Press, 2015).

la escritura de Rulfo genera fuentes de energía y socialidad que la biopolítica del país ha devastado sistemáticamente. La magia de lo terrenal tiene una referencia política a una ontoecología, que podría ser una forma productiva de socialidad capaz de encaminarnos hacia la paz. Lo terrenal es la fuerza que promueve las relaciones entre los entes, las cargas afectivas de rituales, los afectos, los deseos y los sueños que circulan en ellos; un concepto ecológico de magia propuesto por Isabelle Stengers, que no tiene nada que ver con el animismo arcaico con que se interpretó la “personalización” de los elementos de la naturaleza.¹⁰⁵ La tierra “de por ahí es blanca y brillante como si estuviera rociada siempre por el rocío de los amaneceres”.¹⁰⁶ Este podría ser el modo de existencia de los agentes naturales en Luvina si la tierra no estuviese bajo un poder (político) que la destruye. La acción de amanecer subraya un ritmo terrenal que responde a los vectores del ambiente, un ritmo contrario a la furia teleológica del futuro, expresada por la violencia del viento y unas energías en que reconocemos una pulsión de vida.¹⁰⁷

105 “*The efficacy of the ritual is [...] that of a presence that transforms each protagonist’s relations with his or her own knowledge, hopes, fears, and memories, and allows the whole to generate what each one would have been unable to produce separately*” (Isabelle Stengers, “An ecology of practices”, *Cultural Studies Revue*, no. 1 (2005): 1002).

106 Juan Rulfo, *Toda la obra. Edición crítica*. Claude Fell (ed.) (Madrid: Colección Archivos, 1997), 102.

107 Las fuerzas “mágicas” del ambiente que resuenan en los textos de Rulfo están en sintonía con los planteamientos de la ecología actual, que proponen un nuevo giro en la interpretación de la tierra. Lejos de ser un entorno inerte y pasivo, es un ambiente integralmente “viviente”. Retomando la hipótesis de Gaïa, elaborada en 1970 por James Lovelock y refiriéndose a *Le contrat naturel* (1990) de Michel Serres, Bruno Latour subraya: “*de nos jours, nous assistons selon Serres, à un second procès de Galilée... mais cette fois-ci, en lui donnant un tour nouveau et quelque peu inquiétant: non pas ‘Et pourtant la Terre se meut’, mais: ‘Et pourtant la Terre s’émeut!’*” (Bruno Latour, *Face à Gaïa - Huit conférences sur le nouveau régime climatique* (Gifford Lectures. Paris: La Découverte, 2015) 136). La carga afectiva de la relacionalidad ecológica es, además, un momento trascendente de ecología de la experiencia (Erin Manning y Brian Massumi, *Thought in the Act: Passages in the Ecology of Experience* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014)), la ecología de un “pensamiento animal” (Brian Massumi, *What Animals teach Us about Politics* (Durham: Duke University Press, 2014)), para mencionar solo algunas de las últimas vertientes ecológicas de la ontología procesual.

SIGNOS INDEXICALES DE PULSIÓN DE VIDA EN MEDIO DE LA VIOLENCIA: “LITERATURA DE LOS EXTREMOS”

Hemos visto cómo, mediante una lectura onto-ecológica de la relacionalidad, se hallan energías vitales que performan un viraje –inesperado en la imagen de Rulfo que ofrecía hasta ahora la crítica– hacia los potenciales de la vida, abriendo nuestra percepción también al reconocimiento de los potenciales de la paz. Además, desde las tumbas, el lenguaje se desconecta de la topografía del poder. El desastre de la violencia es, pues, la condición para que emerjan la libido plástica, la pulsión de vida y, con ello, la visión de un camino hacia la paz. La vida y la paz están en lo no-significativo con respecto a lo que Lacan llama el “orden simbólico”, que, justamente por no ser significativo, es algo que impone su propia presencia, algo que “ad-viene” hacia al sujeto y lo afecta.

Tal vez después de esta lectura de Juan Rulfo no nos maraville encontrarnos con signos indexicales de la potencialidad de la vida precisamente en la llamada “literatura de los extremos”,¹⁰⁸ con una perspectiva “forense”, ahora en auge en América Latina,¹⁰⁹ que materializa las escenas de una violencia globalizada y que debe mucho al lenguaje sobrio de Juan Rulfo. Dicha literatura está representada por Roberto Bolaño y otros, de quienes mencionaré algunos títulos: *El material humano*¹¹⁰ del guatemalteco Rodrigo Rey Rosa o, con respecto a México, las novelas de Diamela Eltit (por ejemplo, *Fuerzas Especiales*, 2013), los ya mencionados *Saña* (2007) y *Por breve herida* (con respecto a las asesinadas de Ciudad Juárez, 2016) de Margo Glantz, *Efectos Secundarios* (2012) de Rosa Beltrán, *La frontera más distante* (2008) de Cristina Rivera Garza, *El lenguaje del juego* de Daniel Sada (2012) y otros.

En 2666, la descripción de los asesinatos de mujeres en la tercera sección de 2666, la sección de Santa Teresa, que muestra la monstruosidad de 370 crímenes perpetrados al cuerpo de mujeres, es desconcertante. Durante 300 páginas, el texto exhibe cuerpos de mujeres muertas, puestas en la mesa de disección anatómico-forense; cuerpos expuestos a la mirada fría del patólogo que los segmenta. Sin embargo, en la escritura de Bolaño, esos cuerpos también llevan huellas de vida, huellas de alguien que vivió y que ahora ha sido reducido a un objeto de estudio, a cadáver. El lenguaje técnico y la perspectiva forense del texto le niega al lector la catarsis de la compasión. Justamente, la mirada forense —

108 Remito a Alain-Philippe Durand y Naomi Mandel, *Novel of the extreme* (Oxford: Blackwell, 2007).

109 Cabe mencionar al Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), colectivo que usa las prácticas de las ciencias forenses para la exploración de los desaparecidos en Argentina como también en México, precisamente con respecto al crimen de Ayotzinapa, así como en Colombia y Guatemala. Con restos de cadáveres anónimos o escenas del crimen del narco, las artes forenses además transforman las técnicas de la memoria. Una representante es, por ejemplo, la artista mexicana de arte plástico Teresa Margolles. Remito, a título de ejemplo, a la obra *¿De qué otra cosa podríamos hablar?*, presentada en la Bienal de Venecia en el 2006. Asimismo, las artes forenses intervienen en el tratamiento de las crisis traumáticas. Cf. también los análisis acerca de la estética de los restos en Gabriel Giorgi, *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica* (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014).

110 Roberto Bolaño, *El material humano* (Barcelona: Anagrama, 2009).

como la mirada extrañante en Rulfo o de la niña en *Cartucho* de Nellie Campobello— es un desobramiento del poder de la violencia que despierta afectos. No obstante, lo que afecta más (en lo que se refiere a las heridas infligidas a los cuerpos) que las observaciones técnicas expuestas a la vista son los signos indexicales de una vida que se destruyó, pero que aun así muestra sus potenciales. Uno de los más potentes y repetidos signos indexicales son los fetos contenidos en las panzas de las mujeres embarazadas:

Cinco días después, antes de que acabara el mes de enero, fue estrangulada Luisa Celina Vázquez. Tenía dieciséis años, de complexión robusta, piel blanca y estaba embarazada de cinco meses.¹¹¹

El feto, al igual que los niños o las niñas, son encarnaciones mismas de una vida singular que todavía no se actualizó y que, por lo tanto, tiene todos los potenciales y la posible plasticidad de la vida. Su destrucción hace aún más terrible la violencia. Incluso frente a la muerte y la destrucción, todo esto es el vislumbre de los infinitos y latentes caminos de la vida.¹¹² Esta es la función de los cuerpos y los restos de biografías destruidas, las cosas personales y la voz de las víctimas.¹¹³ Son indicios de la libido plástica y las energías vitales que se muestran, además, en las huellas materiales del deseo, el material acústico y visual, los colores de las faldas, los zapatos y el maquillaje. Son restos de los acontecimientos de cuerpos vivos:

A mediados de febrero, en un callejón del centro de Santa Teresa, unos basureros encontraron a otra mujer muerta. Tenía alrededor de treinta años y vestía una falda negra y una blusa blanca, escotada. Había sido asesinada a cuchilladas, aunque en el rostro y el abdomen se apreciaron las contusiones de numerosos golpes. En el bolso se halló un billete de autobús para Tucson.¹¹⁴

Restos de tristes sueños engañosos asoman, pues, desde las letras como Carlos Monsiváis denominó el sueño de la frontera norte, fruto venenoso de mitos nacionales.¹¹⁵

Para resumir: un lenguaje de la paz se encuentra entonces en el cuerpo y los restos, en las cosas personales y en la voz de las víctimas. Además, la perspectiva de un niño en medio de la violencia es reveladora, porque es extrañante.¹¹⁶ Así es como, frente a la muerte y la destrucción, todos estos procedimientos estéticos afectan al lector, pues son el vislumbrar de los infinitos potenciales de la vida, de su infinita plasticidad. Justamente, ello hace más terrible la muerte, ya que revela su cara como destructora de posibles e infinitos caminos.

111 Roberto Bolaño, 2666 (Barcelona: Anagrama, 2004), 445.

112 Para la relación entre escritura y vida en 2666, cf. Vittoria Borsò, “Vida, lenguaje y violencia: Bolaño y la ‘Aufgabe’ del escritor” en *Roberto Bolaño. Violencia, escritura, vida, coord. por Ursula Hennigfeld* (Madrid y Fráncfort d.M.: Iberoamericana/Vervuert, 2015), 15-32.

113 Cabe mencionar *Ojos que no ven, corazón desierto* de Iris García (2009). En los cuentos al estilo de la literatura negra son trascendentes las débiles voces de mujeres vendidas y sentenciadas al desierto del olvido.

114 Bolaño, *El material humano*, 446.

115 Carlos Monsiváis, “La cultura de la frontera”, *Esquina Baja* no. 5.6 (1998): 43.

116 Me refiero, por ejemplo, a *Fiesta en la madrugada* de Juan Pablo Villalobos (2010). En esta novela, el sistema del narcotráfico es visto a través de los ojos de un niño.

EL DIFÍCIL CAMINO HACIA EL LENGUAJE DE LA PAZ: EL MIEDO Y LA NARCOVIOLENCIA

Las prácticas o los procedimientos de desfamiliarización/desnaturalización y, con ello, de desobramiento de la violencia se encuentran especialmente en la narrativa del llamado “realismo mágico” (por ejemplo, en Juan Rulfo, Elena Garro y Josefina Vicens).¹¹⁷ Las novelas del narco difícilmente desarrollan un lenguaje de la paz. Sin embargo, algunas se encaminan hacia ello. Son técnicas tales como la desestabilización del simbolismo, el lenguaje y las soluciones; la escenificación de la normalización de la violencia; y la deconstrucción del héroe protagonista, las cuales proceden de la novela negra¹¹⁸ y tienen el potencial de desobrar la matriz de la violencia. Me refiero a las novelas de Élmer Mendoza o Alejandro Almazán u otras que ponen en escena la “normalidad” de formas de vidas ¹¹⁹existentes bajo el dictado de la violencia, las cuales, a su vez, demuestran su anormalidad, según lo aborda Daniel Sada en *El lenguaje del juego* (2012).

El duelo y, finalmente, también el miedo pueden, en tanto que afectos, dar espacio a relaciones y, con ello, a líneas de fuga de la máquina de la violencia. Un ejemplo muy peculiar es el miedo representado como afecto cargado de una pulsión a relacionarse con los otros, por ejemplo, en el caso de *Perra brava*, la primera obra de Orfa Alarcón, publicada por Planeta,¹²⁰ una novela negra y literatura narco del norte con una protagonista mujer en un mundo violento. Esta novela ha sido celebrada por ser el primer texto de un sujeto narco femenino que describe la violencia desde una perspectiva femenina, análoga a Rosario Tijeras en Colombia. *Perra brava* trata la historia de una estudiante de la UANL, Fernanda Salas, cuyo novio, Julio, es un capo del narcotráfico. Con su transformación de objeto (para un sujeto masculino y violento)¹²¹ en agente mismo de la violencia, la protagonista arroja luz sobre la descomposición social de México (violencia del sistema

117 Véanse: Vittoria Borsò, “Violencia de la paz y resistencia de las vidas en México. Reflexiones acerca de la zona de indeterminación entre violencia y paz” en *¿Latinoamérica y paz? Propuestas para pensar y afrontar la crisis de la violencia*, coord. por Christine Hatzky, Sebastián Martínez Fernández, Joachim Michael y Heike Wagner, *¿Latinoamérica y paz? Propuestas para pensar y afrontar la crisis de la violencia* (Buenos Aires: Editorial Teseo, 2021a).

118 Acerca de la novela narco-policíaca en México, cf. Joachim Michael, “Narcoviolenca y redención en la literatura mexicana” en *La transformación de la violencia en América Latina*, coord. por Werner Mackenbach y Günther Maihold (Ciudad de Guatemala: F&G Editores, 2015), 268-290.

119 Mackenbach y Wallner constatan: “Así, las realidades ficcionalizadas se encuentran articuladas a una presencia velada de la violencia cotidiana normalizada en las relaciones sociales y las vidas de los personajes, pero muy especialmente a una violencia presente en el lenguaje y las estructuras narrativas”; Wener Mackenbach y Alexandra Ortiz Wallner, “(De)formaciones: violencia y narrativa en Centroamérica”, *Iberoamericana* 8, no. 32 (2008): 85.

120 Orfa Alarcón, *Perra Brava* (México: Planeta, 2010).

121 “Mi hombre quería presumirme a la noche y yo quise que mi hombre me exhibiera. Yo sería su objeto más valioso. Él me tomaría del brazo y me llevaría a donde quisiera, pero las mujeres no verían eso, verían solamente que mi hombre era mío. Por eso me llevó a su fiesta” (Alarcón, *Perra Brava*, 34). Solo un ejemplo de su cuerpo sexuado y subalterno: “Además me excitan las situaciones de poder en las que hay un sometido y un agresor” (Alarcón, *Perra Brava*, 11).

patriarcal y machismo en una sociedad hipercapitalista y neoliberal, colaboración del narco y la policía). El miedo es el afecto constante de su vida, desde la pesadilla del terror en la infancia con la figura violenta y oscura de su padre hasta la violencia que la circunda en su vida de mujer joven y hermosa.

La crítica celebra la transformación de la protagonista en “perra brava” como “resistencia” a la violencia del patriarcalismo que deconstruye.¹²² Esta deconstrucción ocurre desde el cuerpo, desde un erotismo que se enciende en situaciones de dominación, incluso de violación. Asimismo, se resalta el cuidado del texto en la descripción del miedo. Sin embargo, lo que queda fuera de las lecturas es el hecho de que el miedo de la protagonista resulta ser un continuo cuidado por la vida de los otros. El duelo y el miedo son afectos originados por una pulsión a la relacionalidad con los otros, representados en la novela por su hermana Sofía y su sobrina Cinthia, así como por su novio, aunque ejerce violencia también sobre ella. La violencia de la protagonista es el arma con la que trata de devenir “una muchacha normal” que desea que “nunca su hermana aparezca destazada; que a nadie se le ocurra violar a su sobrina; que su hombre no termine con el cráneo perforado cualquier día de estos; que la policía no vuelva a arrojarle en el regazo la cabeza de un muerto”.¹²³ Esta violencia es más que resistencia. Es la tentativa de poner fin a la repetición del destino de víctima en tanto que mero objeto de violentos protagonismos masculinos que ya se desvelan en la actitud de la sobrina.¹²⁴ Al igual que Dorotea lo expresa desde las tumbas de Comala en *Pedro Páramo* con respecto al poder (religioso y político), para Fernanda, en la violencia que afecta a México, la vida no tiene redención. Si al comienzo de la novela la protagonista opta por la vida, esto es, la vida de los otros (“Había decidido inmolar mi vida por Julio, Sofía, Cinthia. Aceptar cualquier cosa antes de inmiscuirlos en este embrollo. Pero a la vez, tenía un putito miedo que me estaba desgarrando las entrañas”¹²⁵), a lo largo del texto, la experiencia la lleva a perder confianza en su propia vida; pese a ello, lucha por la de los demás, representados por su sobrina (“No había redención de las pesadillas, mi hermana y yo lo teníamos muy claro, por eso nos limitábamos a depositar en Cinthia nuestra poca fe en la vida”¹²⁶). Es una lucha en la que, al final, es su propia vida la que está en juego:

Me paré por instinto. Lo primero que pensé fue agarrar la bolsa, tenis y salir corriendo. Pero Cinthia sería mi karma: ojo por ojo, menor por menor, injusticia

122 Es ejemplar el artículo de Torres Torija y Saavedra, que señala: “se nos presenta inicialmente como una femineidad subalterna de hiperconsumismo dependiente quien, debido a su relación con el mundo machista del narco, deviene en una femineidad hegemónica a través de su progresiva masculinización [...] señala los peligros de la interiorización del discurso de la narco-cultura a través de su protagonista, quien tras observar las políticas asesinas del narcotráfico y el capital, se resemantiza como sujeto rebelde e ingobernable; entonces, ese ser femenino ‘alterado’ es capaz de utilizar la violencia ilimitada para destruir los cimientos del patriarcalismo” (2019, 106).

123 Alarcón, *Perra Brava*, 91.

124 “Le di un beso a mi sobrina y corrí a la camioneta: / –¡A las dos! ¡A las dos las quiero! ¡Échale ganas a la escuela! –le lancé un beso en cuanto me subí. / –¡Para qué –alcancé a oír a Cinthia–, si cuando crezca me voy a buscar un novio con muchas trocas!” (Alarcón, *Perra Brava*, 119).

125 Alarcón, *Perra Brava*, 67.

126 Alarcón, *Perra Brava*, 168.

por injusticia. No. Tal vez había estado equivocada todo ese tiempo y el precio que había que pagar no era la vida de mi padre, sino la mía [...] un solo golpe para Cinthia. Un solo golpe para Sofía.¹²⁷

En toda la novela, la protagonista opta por una pulsión de vida que, en el México contemporáneo, no tiene espacio. La vida no es pensable; perdió su expresión material. En la sangre, metáfora de la vida, se desvanecieron los signos de la energía vital. La sangre se transformó tan solo en un indicio de la muerte; es más: es percepción sensible, olfativa y concreta de las muertes violentas. Así lo declara la protagonista:

Es la sangre. Algunos dicen que es la vida. Quiero que mi muerte sea instantánea para no verla. Nunca verla. Saber que existe. Sentirla a veces que me estruja el corazón, pero ni verla ni olerla. Si la sangre es la vida como muchos dicen, ¿por qué huele a muerte? ¿Será que cuando alguien muere su vida sigue por ahí, esparcida, sobre mi piel, alrededor de mi boca, como cuando Julio? Y una vida se me mete por los poros y quién sabe cuántos cadáveres andaré cargando.¹²⁸

La novela demuestra que el predominio de la pulsión de muerte no es una ontoteología, esto es, no es un modo de vida necesario, ontológicamente inherente al sujeto, sino que son los actores violentos los que hacen que la pulsión de vida permanezca un anhelo y una potencialidad cada vez más reducida; al final, las esperanzas solo conciernen a la joven sobrina.

127 Alarcón, *Perra Brava*, 187.

128 Alarcón, *Perra Brava*, 67.

TRAS EL DESASTRE, APERTURA A OTRAS ONTOLOGÍAS Y LA RESILIENCIA INCONDICIONADA DE LA VIDA: DAVID TOSCANA

Estoy convencida de que un desplazamiento hacia el lenguaje de la paz no tiene lugar en la narrativa del narco, pero sí en la narrativa que desobra radicalmente la violencia. La técnica de un lenguaje que encamina hacia la paz es el vaciamiento de la retórica por medio de un estilo sobrio, antimelodramático y minimalista, según el modelo de Juan Rulfo y con una perspectiva forense que el mismo Rulfo anticipó.

Según mis exploraciones, en México, la narrativa de David Toscana es actualmente un ejemplo sobresaliente de una estética no minimalista, que, sin embargo, tiene resonancias con la de Rulfo en algunos aspectos. En especial, las resonancias se refieren al desobramiento de la violencia que ocurre de manera radical también en las obras de Toscana. Todas sus novelas tienen como punto de arranque el desastre de un mundo violento y ponen en escena paisajes desolados.

Con base en esta observación, cabe reflexionar sobre el rol del desastre para el desobramiento de la violencia, en donde es esclarecedor contrastarlo con la catástrofe.¹²⁹ Mientras que la catástrofe implica un ritmo de destrucción, posible salvación y nuevo comienzo, el desastre expresa la devastación total de la condición humana y, precisamente por esa devastación, se vuelven posibles otros espacios, mundos, temporalidades y maneras de existir, ver y percibir. Entiendo por desastre, pues, una condición de “vacío” ontológico que sigue a la devastación total, cuyo ejemplo lo ve Maurice Blanchot en la Segunda Guerra Mundial. El desastre origina oscuridad y vacío del cielo (des-astre como caída de las estrellas), algo que desidentifica al sujeto.¹³⁰ Este apunta a la revelación de lo inconcebible, a la ausencia de cualquier mito o creencia, de manera que dicha ausencia es la condición para la apertura a otras ontologías, otras maneras de existir.¹³¹ Blanchot libera

129 Remito a mi artículo: “Spectacular Catastrophes and Unspectacular Disasters: Francisco de Goya y Lucientes and Maurice Blanchot” en *Catastrophe & Spectacle. Variations of a Conceptual Relation from the 17th to the 21st Century*, coord. por Jörg Dünne et al. (Berlin: Neofelis Verlag, 2018), 134-146. En lo que atañe a catástrofes y desastres como figuras de la relación entre la violencia y la paz en la historia de México, véase mi artículo: “Violencia de la paz y resistencia de las vidas en México. Reflexiones acerca de la zona de indeterminación entre violencia y paz”.

130 “Lévinas habla de la subjetividad del sujeto; si queremos mantener esta palabra –¿por qué?, mas ¿por qué no?– habría quizá que hablar de una subjetividad sin sujeto, el lugar herido, la magulladura del cuerpo moribundo ya muerto del que nadie podría ser propietario ni decir: yo, mi cuerpo, aquello que el solo deseo mortal anima: deseo de morir, deseo que pasa por el morir impropio sin sobrepasarse en él. La soledad o la no-interioridad, la exposición al afuera, la dispersión fuera de cierre, la imposibilidad de mantenerse firme, encerrado –el hombre privado de género, el suplente que no es suplemento de nada” (Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*. Trad. Cristina de Perretti y Luis Ferrero Carracedo (Madrid: Editorial Trotta, 2019, 32).

131 El psicoanálisis pone en relación la función del desastre con el surgimiento de una palabra plena, “que reordena las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir, tales como las constituye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes” (Jacques Lacan, *Función y*

el sentido de desastre de su base escatológica (“des-astre” significa etimológicamente “mala estrella”¹³²) y entiende la etimología del concepto como la ausencia de un astro ideal que oriente al ser humano. En tanto que vaciamiento y liberación de las estrellas, el desastre se relaciona con el desobramiento que el mismo Blanchot formula en el contexto de la *écriture*.¹³³ “*La nuit libérée d'étoiles*” abre la noche a la multiplicidad.¹³⁴

Precisamente, esta ausencia, que en *La escritura del desastre* sigue a las extremas calamidades políticas de la Segunda Guerra Mundial, inaugura una condición ontológica inmanente¹³⁵ en la que ya no podemos buscar el amparo de interpretaciones metafísicas, trágicas o catastróficas. Por ello, la catástrofe implica no solo la destrucción, sino también la creencia en un posible cambio de los senderos de la historia, como ya lo explica su propia etimología: κατά (“en contra”) y στρέφω (“volverse”). El desastre se encuentra en oposición a esta noción, pues produce la destrucción de todos los órdenes y, a la vez, es la condición para que pueda emerger otra calidad del espacio. Dicha calidad es, justamente, la potencialidad de vivir de una manera distinta, reconociendo las más elementales necesidades de los otros, del otro, sin reserva alguna, como si estuviéramos frente el hambre del último ser humano; así describe Blanchot una relacionalidad incondicionada con una clara referencia a Emmanuel Lévinas:

Los ojos inexpresivos, apagados, brillan de golpe con un destello salvaje por un pedazo de pan, “incluso si subsiste la conciencia de que uno se va a morir dentro de unos instantes” y que ya no es cuestión de alimentarse. Ese destello, ese brillo no iluminan nada vivo. Sin embargo, mediante esa mirada que es una última mirada, el pan se nos da como pan: don que, fuera de razón, exterminados los valores, en la desolación nihilista, rechazado todo orden objetivo, mantiene la oportunidad frágil de la vida por medio de la santificación del “comer” (nada “sagrado”, entiéndase bien), algo que es dado sin compartir por aquel que muere por ello (“Grande es el comer”, dice Lévinas, según un dicho judío).¹³⁶

Blanchot dibuja la apertura hacia una relacionalidad sin compromisos que nos podría encaminar hacia la paz, que es, a la vez, la expresión más genuina de las pulsiones de vida, justamente por el reconocimiento de la vida frente a la muerte y bajo las más grandes calamidades. Asimismo, se estimula en el lector una voluntad de desplazarse, de mirar

campo de la palabra (Buenos Aires: Siglo XXI, 1957), 77), suspendiendo certezas y espejismos hasta que en su discurso pueda escandirse la resolución, donde, debido a la desidentificación del yo tras el desastre, la demanda de ser o no ser no destruye el deseo de quien lo habita.

132 La etimología “des” (prefijo negativo en el sentido de “desafortunado”) y “astre” (“astro”, “estrella”) expresa un fenómeno desgraciado producido por los astros o los dioses y fuera del control humano. El *Diccionario de la lengua española* de la RAE diferencia entre *desastre* y *catástrofe* (<https://dle.rae.es/>, consultado el 29 de julio del 2022).

133 Ropars-Wuilleumier señala que para Blanchot el desobramiento de la obra es la condición de la emergencia de la escritura y relaciona el desobramiento con el desastre. Para el espacio de la escritura, desobramiento significa la ausencia de la obra, la interrupción de la obra; Marie-Claire Ropars-Wuilleumier, “Sur le désœuvrement : l’image dans l’écrire selon Blanchot”, *Littérature*, no. 94 (1994): 113.

134 Maurice Blanchot, *L’espace littéraire* (Paris: Gallimard, 1955), 44.

135 “El desastre, preocupación por lo ínfimo, soberanía de lo accidental” (Blanchot, *La escritura del desastre*, 9).

136 Blanchot, *La escritura del desastre*, 77.

de otra manera, para reconocer los más elementales signos de una pulsión que nos invita a relacionarnos con los otros y, por tanto, a encaminarnos hacia la paz. La “escritura del desastre” solicita también una atención constante que prepara a advertir este impulso vital actuando con dicho reconocimiento. Dado que el desastre no es una ocurrencia temporal definitiva, sino que puede ocurrir en cualquier momento.¹³⁷

Ahora bien, aunque las referencias explícitas de David Toscana son más bien a escritores latinoamericanos (Onetti, Rulfo)¹³⁸ o clásicos españoles (Cervantes), y si bien no se trata de identificar elementos de la “escritura del desastre” en su escritura, cabe constatar que todas sus novelas parten de escenarios de devastación, frente a los que los impulsos vitales de los personajes y la relacionalidad entre ellos están muy marcados.

En *La ciudad que el diablo se llevó*,¹³⁹ una historia de la supervivencia de la Segunda Guerra Mundial, con la ocupación de los nazis y el comienzo de la ocupación soviética en Varsovia, se conforman espacios “otros” en el sentido de umbrales entre el posdesastre y el límite de nuevos desastres latentes. La novela cuenta el deambular físico y afectivo de cuatro protagonistas, “tres hombres arriba de sesenta años y uno con pocos recursos físicos”,¹⁴⁰ dentro de espacios desfigurados, superpuestos, con otras temporalidades y en medio de las ruinas, en lo que intenta quedar convertido en vida. Son Ludwik, el sepulturero con sus siniestros cuentos sobre los cuerpos de muertos en el cementerio; Eugeniusz, sacerdote que confunde el alcohol con el agua bendita; Kazimierz, desempleado; y Feliks, con un aspecto infantil que lo hace parecer el tercer hijo de su mujer y que, sin embargo, logra salvar la vida de sus amigos por casualidad, secuestrando un tranvía y transformándose luego en el dueño de una tienda de artículos de lujo de gente fallecida.

Peligros, despojo y muerte están constantemente enmarcados por la celebración del hecho de vivir, a pesar de las extremas condiciones. Al comienzo, el narrador dice: “En esta ciudad hay que celebrar cada día que se está vivo. Aquí no se llora a los muertos; se aclama a los vivos”,¹⁴¹ y termina constatando la resiliencia de los protagonistas, quienes logran sobrevivir a secuencias interminables de peligros y amenazas:

Habían sobrevivido a una ejecución, a bombardeos. Guerras, epidemias y prisión. A la viruela. Al correr de los tranvías. A las espinas de pescado. A las balas perdidas. Al paso de los años. A la mano de dios y los caprichos del diablo. A los maridos celosos. A las amantes burladas. A las aguas del Vístula. A las tentaciones del

137 “Estamos al borde del desastre sin que podamos situarlo en el porvenir: está más bien siempre ya pasado y, sin embargo, estamos al borde o bajo la amenaza, todas ellas formulaciones que implicarían el porvenir si el desastre no fuese aquello que no viene, aquello que ha detenido toda venida” (Blanchot, *La escritura del desastre*, 7).

138 Remito, por ejemplo, al nuevo retorno a los escritores del *boom* que, según Toscana, es un giro necesario en la literatura actual (entrevista con Brescia y Bennett, 2002).

139 David Toscana, *La ciudad que el diablo se llevó* (México : Alfaguara, 2012).

140 Toscana, *La ciudad que el diablo se llevó*, 11.

141 Toscana, *La ciudad que el diablo se llevó*, 16.

suicidio. A que los confundieran con judíos. Al tétanos y la meningitis. A la próstata y los asesinos. Habían sobrevivido a la ciudad capital de la muerte.¹⁴²

Con una serialidad hiperbólica de ocurrencias lingüísticas, en este pasaje, el texto mismo produce un doble movimiento, es decir, reconstruye una interminable amenaza y produce, a la vez, su superación por el humorismo, un recurso poético que —desde el romanticismo alemán (E.T.A. Hoffmann)— celebra la vida en medio de la caída de creencias metafísicas y mitos históricos. La estética que acabamos de esbozar se encuentra igualmente en novelas anteriores como, por ejemplo, en *Duelo por Miguel Pruneda*.¹⁴³ Esta novela también tiene una atmósfera sombría, personajes absurdos y una narración incómoda y llena de vacíos: desde el gran vacío de la muerte hasta los vacíos sintagmáticos y paradigmáticos (en el sentido de “Leerstelle” de Wolfgang Iser) que llevan a cabo la crítica de las claves de la historia. Sin embargo, el texto no es tan solo desesperanzador, sino que, precisamente por lo absurdo, además tiene líneas de fuga hacia la posible vitalidad del mundo.¹⁴⁴ Incluso aquí, los cuerpos son vulnerables y, no obstante, portadores de fuerzas vitales, en donde el orden económico y el político-social de la realidad, tanto histórica como actual, se descomponen y, al mismo tiempo, se brinda por las energías del vivir. En *El último lector*,¹⁴⁵ la figura de la niña muerta es el motivo que inspira la actitud de los personajes con respecto a la relación entre literatura y vida. Le dice Lucio, bibliotecario de un pueblo sin lectores, a Remigio, su hijo, quien encuentra a la niña muerta:¹⁴⁶ “Para mí no es una narración, es la vida real, y no es cuestión de un rato, yo recordaré toda la vida el entierro de esa niña”.¹⁴⁷ Por último, en las atmósferas melancólicas que movilizan afectos y duelo, el lenguaje se encarga de expresar la resiliencia incondicionada de la vida; una resiliencia que se reconoce especialmente en los restos en pos del desastre, en objetos y lugares que se imponen como huellas de vida tras la destrucción.¹⁴⁸ Esta apertura se manifiesta en la narrativa de Toscana como humorismo y con un lenguaje sensible del cuerpo: presencia y agencialidad del mundo y una estética de lo sensible que manifiesta la fuerza de la vida a partir del desastre. En *Santa María del Circo*,¹⁴⁹ su primera novela, el modelo rulfiano se hace evidente, aunque Rulfo sea más radical, pues el texto se expresa por el lenguaje de los muertos en las tumbas.¹⁵⁰ El escenario de la primera novela de Toscana es un pueblo

142 Toscana, *La ciudad que el diablo se llevó*, 259

143 David Toscana, *Duelo por Miguel Pruneda* (Mexico: Plaza & Janes, 2002).

144 Véase, por ejemplo, la lectura de Sánchez Peña (2022).

145 David Toscana, *El último lector* (Barcelona : Mondadori, 2005).

146 “Remigio cree que el punto más bajo de esa red de canales subterráneos se halla en su propiedad; de otro modo no se explica que su pozo aún tenga agua cuando los demás ya se secaron. Orinar o lanzar a una rata son cosas tolerables, pero no arrojar a una niña. Descarta la idea de que haya caído accidentalmente: le estaría viendo los calzones y no la cara” (*El último lector* 2005,11)

147 Toscana, *El último lector*, 52.

148 En una entrevista con Juan Ángel Juristo, Toscana menciona: “Onetti es mi maestro. Hace años que no lo releo, pero sigo contagiado de su prosa y su visión del mundo. Me da mucho gusto ver eso de ‘falso pesimista’, porque aunque sus escenarios son muy sombríos no llegan a ser pesimistas” (2011).

149 David Toscana, *Santa María del Circo* (México: Plaza Janés, 1998)

150 Con respecto a *El último lector*, constata Gloria Prado Garduño que Toscana tiene vínculos intertextuales con la estética de Juan Rulfo, ya que “la ambientación y el tono en los que se desenvuelve la historia de su novela, evocan el mundo rulfiano de manera evidente” (Prado Garduño 2008, 303). También el mundo

fantasma al que llega un grupo de cirqueros, desolados como el pueblo mismo, en el que deambulan tratando de fundar un nuevo orden, de construirlo sobre lo destruido. A pesar de la desolación, en las descripciones se denota la viva agencialidad del ambiente:

Mordió la pera y caminó hacia la luz del sol. Por la abertura de la carpa divisó el color rojizo de la tierra y una nube de polvo que avanzó hasta estrellarse con el cerro. Quiso preguntarle a Barbarela por qué habían instalado ahí la carpa, en la boca de un cañón, donde no se divisaba poblado alguno, ni siquiera un caserío. Decidió sumar esa duda a la de los caballos. Al salir, el viento lo golpeó con otra nube de polvo.¹⁵¹

En una entrevista con Kristine Vanden Berghe, Toscana señala lo siguiente:

Acepté el mote de ‘realismo desquiciado’ pues me gustan los personajes desquiciados, trastornados, ilusos, soñadores, o con cualquier condición mental que los saque de lo ordinario. Ahí, la palabra que me estorba es ‘realismo’, pues no acabo de entenderla, ya que la literatura siempre es muy abstracta. [...] no veo por qué tener en nuestro ADN a Rulfo ha de ser un freno. Rulfo me parece una plataforma de lanzamiento mucho más poderosa que cualquier autor norteamericano contemporáneo.¹⁵²

de Icamole es hostil, aislado, fuera del tiempo y del devenir histórico, con personajes que conviven con la vida y la muerte, la mayoría de las veces incapaces de marcar líneas de separación. Estos aspectos coinciden, en muchos elementos, con los habitantes de Comala. Además, es igualmente trascendente la relación entre muerte-amor-locura (Prado Garduño 2008, 306).

151 Toscana, Santa María del Circo, 5 (subrayado no es del original). En lo que sigue, un pasaje de Juan Rulfo: “El agua que goteaba de las tejas hacía un agujero en la arena del patio. Sonaba: plas plas y luego otra vez plas, en mitad de una hoja de laurel que daba vueltas y rebotes metida en la hendidura de los ladrillos. Ya se había ido la tormenta. Ahora de vez en cuando la brisa sacudía las ramas del granado haciéndolas chorrear una lluvia espesa, estampando la tierra con gotas brillantes que luego se empañaban”. Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, fragmento 4 (17), (subrayado no es del original).

152 Kristine Vanden Berghe, “Entretien avec David Toscana”, *Caravelle* 97, (2011), <http://journals.openedition.org/caravelle/1485> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/caravelle.1485>

CONCLUSIONES: ESTÉTICAS Y NARRATIVAS HACIA LA PAZ AFIRMATIVA

Hemos explorado técnicas y procedimientos literarios que se acercan a la paz desde una pulsión de vida estructuralmente vinculada a una biopolítica afirmativa. Ahora bien, tanto la biopolítica afirmativa como lo que denominé paz afirmativa necesitan técnicas de desobramiento no solo de la política que captura la vida o la violencia que la destruye, sino además de la negatividad que está en la base de los conceptos políticos de las democracias modernas.¹⁵³ Lo anterior dado que es imposible pensar la paz desde la negatividad. Sin embargo, el problema es más complejo. También en los conceptos humanísticos de los derechos humanos, moldeados para la salvaguardia de la humanidad, existe una violencia latente debido a las jerarquías y las separaciones que configuran estas nociones enraizadas en la tradición humanística occidental.¹⁵⁴ Asimismo, a partir de la Ilustración, la dignidad del ser humano se define por la creencia en la perfectibilidad y su superioridad con respecto a los otros; un aspecto que en el capitalismo y el neoliberalismo global se radicaliza por la optimización de la persona y la financiarización de las vidas. Roberto Esposito lo demuestra asociado a la matriz excluyente del dispositivo de persona,¹⁵⁵ un entramado de semántica teatral, jurídica y moral que sirve como punto de arranque de la dignidad humana ya en la *Declaración de los derechos humanos* de 1948. La persona es un operador semántico, cuyo poder consiste en establecer el límite de la dignidad humana con base en la persona “digna”, esto es, fundamentada en la razón y la voluntad. Como consecuencia, el concepto de dignidad puede degenerar en un dispositivo biopolítico o bioeconómico para quien detenta el poder de determinar los límites y las condiciones de la dignidad y la justicia. La definición de la dignidad humana es eurocéntrica y divisoria, pues hace de lo que no se corresponde con ello una mera “materia biológica” que puede asimilarse a la llamada “naturaleza animal”. Pensar lo impersonal es, entonces, desobrar nociones humanísticas de su esencia excluyente y hasta destructiva.¹⁵⁶ Un ejemplo tajante del poder paradójicamente negativo de las narrativas basadas en el concepto del “derecho humano” en México es el relativo fracaso de intervenciones por parte de importantes activistas. Javier Sicilia, poeta, novelista y uno de los fundadores del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, que nació en el 2011, parece reconocer el problema arriba mencionado cuando, reflexionando sobre el fracaso de su intervención, se refiere a la

153 Esposito, *Política e negazione. Per una politica affermativa*.

154 Remito al colectivo “Caminando Fronteras”: la criminalización se ha disparado los últimos años de forma paralela al aumento de intereses económicos de las empresas que invierten en el control de las fronteras. La normalización de que el control del territorio está por encima de los derechos humanos de determinados grupos de personas sirvió también para justificar la persecución y la violencia de las personas defensoras de los derechos humanos; Caminando Fronteras, *Vida en a Narcofrontera* (2020), 4, <https://caminandofronteras.org/wp-content/uploads/2020/03/vida-en-la-necrofrontera-interactivo.pdf>

155 Roberto Esposito, *El dispositivo de Persona*. Trad. Heber Cardoso (Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2012).

156 Esta es la sugerencia que Esposito obtiene de Simone Weil. Las mismas observaciones se encuentran en María Zambrano, “La educación para la paz”, *Revista de Educación* 309, (1996): 151-159.

excesiva tradición teológica que impide ver la actuación política de Cristo.¹⁵⁷ Con esta consideración, él explica la dificultad de poner en práctica los logros del Movimiento a raíz del cual, en el 2011, el presidente Calderón reconoció el derecho de las víctimas de la violencia, sin que este reconocimiento haya tenido consecuencias en la política mexicana. Sicilia recalca la encarnación de Cristo, una exhortación que entendemos como una invitación a pensar que la labor en favor de la paz se hace por prácticas materiales encarnadas en el lenguaje del cuerpo. Ahí veo la tarea del arte: desarrollar prácticas materiales *desde la vida*, encarnadas en el lenguaje del cuerpo.

Ahora bien, con base en los indicios literarios de la pulsión de vida que hemos explorado con una crítica a Freud y a los virajes epistemológicos efectuados en nuestra lectura de Roberto Esposito y Cathérine Malabou, podemos formular las condiciones de lo que hemos denominado *paz afirmativa*. Pensar la paz afirmativa requiere partir de la relacionalidad de la paz no solamente como una condición transicional de la violencia a la paz, sino también como un deseo de relacionarse con el mundo, el ambiente, y los otros; un deseo en el que se manifiesta la pulsión de vida, esto es, la pulsión de preservar la vida. La política de la vida, es decir, el poder que tiene la vida (biológica) de abrirse hacia afuera y alterarse, nos invita tanto a pensar una biopolítica afirmativa como a generar visiones de lo que podemos denominar una paz afirmativa. La relacionalidad con el ambiente y con los otros podría engendrar formas de vida pensadas desde la paz, así como formas de paz que respondan a una visión afirmativa de la vida. Ahora bien, debido a la violencia en la historia de la humanidad, encontramos en la literatura ambas cosas: la deconstrucción y el desobramiento de la violencia y, a la vez, signos de fuerza vital y de pulsión de vida que emergen en medio de la violencia, los cuales permiten experimentar la potencialidad de la vida tras el desastre. Las reflexiones ontoecológicas y la biopolítica afirmativa que acabamos de esbozar agudizan la sensibilidad de lectura con respecto a los signos indexicales de energías vitales y potencialidades de la paz, aun en medio de las más extremas formas de violencia y destrucción. Son signos a veces formulados en sordina que podemos advertir tan solo con base en una epistemología que abandona la negación en favor de una afirmación de la vida.

Con respecto a las narrativas hacia la paz, las técnicas insurreccionales (Nancy) y las operaciones de desobramiento del poder son la condición necesaria para que se performen semejantes narrativas que hacen inoperable, esto es, aniquilan, el valor simbólico de la violencia, desconectando de la topografía de la violencia los discursos y las formas de las vidas narradas. En mis exploraciones sobre la novela mexicana del siglo XX y XXI encontré estas condiciones ya en la literatura a la que se atribuyó el problemático concepto de “realismo mágico”¹⁵⁸ o en la llamada literatura fantástica y neofantástica. El imaginario de estas narrativas tiene una indeterminación que conforma una frágil frontera entre el mundo de los vivos y el de los muertos. La suspensión de los tiempos y los límites espa-

157 Acerca de Javier Sicilia, poeta y ávido lector de poesía mística, véase Martín Jiménez Serrano, *Javier Sicilia, alma en vuelo* (México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México-UACM, 2018), <https://catalogo.altexto.mx/javier-sicilia-dlitzg.html>Jiménez Serrano

158 Vittoria Borsò, *Mexiko jenseits der Einsamkeit. Kritische Revision der Diskurse des Magischen Realismus* (Fráncfort d.M.: Vervuert, 1994).

ciales es, desde luego, un desafío para la percepción y la razón; la matriz de la violencia y sus simbolismos se descomponen impulsando lecturas políticas de dicho imaginario. Precisamente, el desobramiento de todas las certezas es la condición para que se liberen las fuerzas vitales, autorizando a actores a producir prácticas en común. Juan Rulfo es un ejemplo radical, como traté de demostrar con algunas referencias a mi lectura ontoecológica de *Pedro Páramo*,¹⁵⁹ mediante una visión del páramo cuyos ecos evocan un mundo social lleno de relaciones y fuerzas vitales; una imagen de Rulfo totalmente contraria a la crítica tradicional.

Con respecto a novelas actuales en México, distintas estrategias estéticas y narrativas conforman aperturas más o menos evidentes hacia formas de relacionalidad y hacia la afirmación de una pulsión de vida que podría encaminarnos a visiones de paz. Traté de cerca dos obras cuya estética es opuesta —la “narconovela” de Orfa Alarcón y las novelas estéticamente densas de David Toscana— para mostrar varias maneras en las que pueden emerger signos de vitalidad o, en específico, de pulsión de vida.

En la novela de Alarcón, la violencia cotidiana se extiende también al lenguaje que performa una mimesis de la comunicación violenta. El lenguaje literario no escapa a esta regla. La dimensión en la que se perciben energías vitales son el miedo y las terribles pesadillas que persiguen a la protagonista y que expresan signos de una sensibilidad latente, un deseo de relaciones personales, cuya relevancia solo se reconoce si leemos desde el lugar epistemológico de la afirmación de la vida.

Mucho se ha escrito sobre el humor negro en las novelas de Toscana,¹⁶⁰ donde la risa emerge de la experiencia de la derrota que acompaña al análisis incondicionado de los fallos tanto históricos como de la economía neoliberal mundial, establecida en México en los años noventa y fuente de nuevos fracasos e injusticias a nivel social y económico.¹⁶¹ Sin embargo, justamente la tonalidad cervantina de la burla¹⁶² corresponde más bien a la relación del humor con lo absurdo, subrayando el desajuste entre el ideal y la realidad. El humorismo es, pues, la apertura a un mundo concreto y cotidiano que la presencia de la risa restituye frente a lo impensable de acontecimientos reales o personajes imaginados.¹⁶³

159 Remito a mis artículos: Borsò, “Sensibilidad terrenal y ecología en la obra de Rulfo” y “Violencia de la paz y resistencia de las vidas en México”. En mis exploraciones sobre la indeterminación entre la violencia y la paz traté también a escritoras como Elena Garro, Amparo Davila, Rosario Castellanos y Margo Glantz (Borsò, “Violencia de la paz y resistencia de las vidas en México”).

160 Abeyta comenta formas de humor negro en varias novelas, entre ellas, *Duelo por Miguel Pruneda y El último lector*, especialmente con respecto al compromiso pragmático de la actual literatura mexicana en la “novela metaliteraria”; Michael Abeyta, “El humor negro, la burla de la modernidad y la economía del libro en la narrativa de David Toscana,” *Revista de crítica literaria latinoamericana* XXXVI, no. 72 (2010), 416.

161 Véanse las dilucidaciones de Toscana en la entrevista con Garza; José Garza, “La cantina, sitio arquetípico donde se beben las miserias: Toscana,” *La Jornada*, 5 de julio de 1997, 25.

162 La cercanía a Cervantes es mencionada no solamente por el autor, sino también por críticos que relacionan la risa cervantina con el concepto del humor negro presente en Toscana (cf. Abeyta, *El humor negro, la burla de la modernidad y la economía del libro en la narrativa de David Toscana*, 422).

163 Me sumo a la cita de Carlos Monsiváis que publica Toscana en la portada de *El último lector*: “*Pedro Páramo* no es humor negro, no es surrealismo... Me detengo para no disolver mi punto de vista en

En medio de lo absurdo que amenaza la vida, la linfa de energías vitales brota en el lenguaje.¹⁶⁴ De hecho, en *La ciudad que el diablo se llevó*, mientras que el desastre de la Segunda Guerra Mundial vacía el centro del poder y la violencia nazi, los personajes “desquiciados” —a la par de Bouvard y Pécuchet de Gustave Flaubert— cumplen con una técnica de insurrección que pone en escena la inanidad del poder y la desobra la máquina del poder.¹⁶⁵ Este podría ser el significado del llamado humor negro y el “realismo desquiciado” que se atribuyen a David Toscana.¹⁶⁶ Son procedimientos poéticos que, con sencillas y ágiles formas, tienen un extremo y a la vez sutil potencial de vitalidad.

Leer la literatura como repositorio de técnicas culturales que demuestran la indestructibilidad de la pulsión de vida y, con ello, un deseo latente de paz va más allá de la función de la literatura como repositorio de saber sobre la vida.¹⁶⁷ Es el poder de la vida el que encuentra en la densidad material y sensible de la estética literaria espacios para expresar sus propias *affordances*, necesidades y potencialidad, a pesar de la violencia ubiqua que se extiende hasta el mismo lenguaje.

negaciones y comparaciones absurdas. La novela de David Toscana sí es, y con gran eficacia, el trazo de un proceso de vida cotidiana que, traspasado por el absurdo y sus procedimientos, se clarifica”.

164 Acerca de la ironía (socrática) desde Kirkegaard a Arreola, cf. Vittoria Borsò, “Juan José Arreola o el arte de la ironía como polémica: género(s) y tecnologías” en *Honrar, Honra*, coord. por Pablo Brescia, *Revista Surco Sur*, no. 11 (2018): 47-51, <http://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1244&context=surcosur>

165 Para la definición de insurrección según Nancy, véase la nota 50.

166 Remito a la entrevista de Kristine Vanden Berghe con David Toscana; Vanden Berghe, “Entretien avec David Toscana”.

167 Me refiero al concepto del saber de la vida (*Lebenswissen*) acuñado por Ottmar Ette en el sentido de repositorio (*Speichermedium*) de conocimientos sobre la vida, las experiencias vitales y los saberes científicos correspondientes; Ottmar Ette, *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie* (Berlín: Kadmos, 2004).

REFERENCIAS

OBRAS CITADAS

- Alarcón, Orfa. *Perra Brava*. México: Planeta, 2000.
- Beltrán, Rosa. *Efectos secundarios*. México: Grijalbo, Mondadori, 2011.
- Bolaño, Roberto. 2666. Barcelona: Anagrama, 2004.
- Borges, Jorge Luis. “El jardín de senderos que se bifurcan.” En Ficciones, *Obras Completas 1*, 506-514. Buenos Aires: Emecé, 1956.
- Glantz, Margo. *Saña*. México: Era, 2007.
- Glantz, Margo. *El rastro*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Rivera Garza, Cristina. *Los muertos indóciles: Necroescritura y desapropiación*. México: Tusquets, 2013.
- Rulfo, Juan. *Toda la obra. Edición crítica. Claude Fell (ed.)*. Madrid: Colección Archivos, 1997.
- Rulfo, Juan. *Pedro Páramo*. México: FCE, 1981 (1955).
- Sada, Daniel. *El lenguaje del juego*. Barcelona: Anagrama, 2012.
- Saviano, Roberto. *Gomorra*. Milano: Mondadori, 2006.
- Toscana, David. *La ciudad que el diablo se llevó*. México: Alfaguara, 2012.
- Toscana, David. *El último lector*. Barcelona: Mondadori, 2005.
- Toscana, David. *El último lector*. México: Mondadori, 2004.
- Toscana, David. *Duelo por Miguel Pruneda*. México: Plaza & Janes, 2002.
- Toscana, David. *Santa María del Circo*. México: Plaza Janés, 1998.

OBRAS CONSULTADAS

- Abeyta, Michael. “El humor negro, la burla de la modernidad y la economía del libro en la narrativa de David Toscana”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* XXXVI, no. 72 (2010): 415-426.
- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo: homo sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2005.

- Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Bataille, Georges. *L'expérience intérieure*. París: Gallimard, 1954.
- Bazzicalupo, Laura. "Die Gespenster der Bioeconomie und das Phantasma der Krise". En *Die Kunst das Leben zu 'bewirtschaften' Bíos, Ökonomie, Ästhetik*, coord. por Vittoria Borsò y Michele Cometa, 53-69. Bielefeld: transcript, 2013.
- Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Trad. Cristina de Perretti y Luis Ferrero Carracedo. Madrid: Editorial Trotta, 2019 (2015).
- Blanchot, Maurice. *La Communauté inavouable*. París: Minuit, 1984.
- Blanchot, Maurice. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.
- Blanchot, Maurice. *L'espace littéraire*. París: Gallimard, 1955.
- Borsò, Vittoria. "Sensibilidad terrenal y ecología en la obra de Rulfo". *La contemporaneidad de Juan Rulfo*, coord. por Vittoria Borsò y Friedhelm Schmidt-Welle, 131-158. Berlín: Bibliotheca Iberoamericana, 2021.
- Borsò, Vittoria. "Violencia de la paz y resistencia de las vidas en México. Reflexiones acerca de la zona de indeterminación entre violencia y paz". En *¿Latinoamérica y paz? Propuestas para pensar y afrontar la crisis de la violencia*, coord. por Christine Hatzky, Sebastián Martínez Fernández, Joachim Michael y Heike Wagner. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2021a. <https://www.teseopress.com/latinoamericaypaz/chapter/violencia-de-la-paz-y-resistencia-de-las-vidas-en-mexico/>
- Borsò, Vittoria. "Bio-Poetics and the Dynamic Multiplicity of Bios: How Literature Challenges the Politics, Economics and Sciences of life". En *Life after Literature, Perspectives on Biopolitics in Literature and Theory*, coord. por Zoltán Kulcsár-Szabó, 17-32 NY et al.: Springer, 2020.
- Borsò, Vittoria. "Luz y sombra de la biopolítica: Política y estética del lenguaje de la vida". En *Sociología y Biopolítica*, coord. por Marco Jiménez, Antonio García, Ana Ma. Valle et al. México: Juan Pablos Editores, 2019.
- Borsò, Vittoria. "Juan José Arreola o el arte de la ironía como polémica: género(s) y tecnologías". *Honrar, Honra, Revista Surco Sur*, coord. por Pablo Brescia. Número 11 (2018): 47-51. <http://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1244&context=surcosur>.
- Borsò, Vittoria. "Narcocultura. Cuestiones biopolíticas y gestos de vida". En *Narcodependencia. Escenarios heterogéneos de narración y reflexión*, coord. por Luis Fernando Lara, Alicia Ortega y Hermann Herlinghaus, 135-169. México: El Colegio Nacional, 2018a.
- Borsò, Vittoria. "Spectacular Catastrophes and Unspectacular Disasters. Francisco de Goya y Lucientes and Maurice Blanchot". En *Catastrophe & Spectacle. Variations of a Conceptual Relation from the 17th to the 21st Century*, coord. por Jörg Dünne et al, 134-146. Berlín: Neofelis Verlag, 2018b.
- Borsò, Vittoria. "Elogio del mundo sin fin. Margo Glantz polígrafa y el gozoso arte de la disidencia". En *Las ficciones heterodoxas de Margo Glantz. Visiones críticas*, coord. por Carmen Alemany Bay, 129-148. Madrid: Visor, 2018c.

- Borsò, Vittoria. "Giorgio Agamben - tra disastro e catastrofe. Ontologia e estetica". En *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, coord. por Antonio Lucci y Luca Viglialoro, 102-120. Génova: Il melangolo, 2016.
- Borsò, Vittoria. "Vida, lenguaje y violencia: Bolaño y la 'Aufgabe' del escritor". En *Roberto Bolaño. Violencia, escritura, vida*, coord. por Ursula Hennigfeld, 15-32. Madrid y Fráncfort d.M.: Iberoamericana/Vervuert, 2015.
- Borsò, Vittoria. "Jenseits von Vitalismus und Dasein. Roberto Esposito's epistemologischer Ort in der Philosophie des Lebens". En *Wissen und Leben - Wissen für das Leben. Herausforderungen einer affirmativen Biopolitik*, coord. por Vittoria Borsò, 141-172. Bielefeld: transcript, 2014.
- Borsò, Vittoria y Michele Cometa (coords.). *Die Kunst das Leben zu 'bewirtschaften'. Bíos, Ökonomie, Ästhetik*, Bielefeld: transcript, 2013.
- Borsò, Vittoria. *Mexiko jenseits der Einsamkeit. Kritische Revision der Diskurse des Magischen Realismus*. Fráncfort d.M.: Vervuert, 1994.
- Brescia, Pablo y Scott M. Bennet. "¿Nueva narrativa? Entrevista con David Toscana". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 18, no. 2 (2002): 351–362
- Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Paidós, 2010.
- Caminando Fronteras. *Vida en a Narcofrontera*, 2020. <https://caminandofronteras.org/wp-content/uploads/2020/03/vida-en-la-necrofrontera-interactivo.pdf>
- Canguilhem, George. *La Connaissance de la vie*. Paris: VRIN, 1992 (1952).
- Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. Paris PUF, 1966.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. París: Éditions de Minuit, 1980.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta, 1998.
- Durand, Alain-Philippe y Naomi Mandel. *Novel of the extreme*. Oxford: Blackwell, 2007.
- Escobar, Arturo. *La invención del tercer mundo: Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Bogotá: Norma, 1998.
- Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: UP, 1996.
- Esposito, Roberto. *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*. Torino: Einaudi, 2022.
- Esposito, Roberto. *Politica e negazione. Per una politica affermativa*. Torino: Einaudi, 2018.
- Esposito, Roberto. *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*. Einaudi: Torino, 2016.
- Esposito, Roberto. *El dispositivo de persona*. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2012.
- Esposito, Roberto. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Aires: Editorial Amorrortu, 2009.

- Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi, 2004.
- Esposito, Roberto. *Inmunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi, 2002.
- Esposito, Roberto. “Nichilismo e comunità”. En *Nichilismo e politica*, Roberto Esposito et al. Bari: Laterza, 2000.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origine e destino della comunità*. Einaudi: Torino, 1998.
- Ette, Ottmar. *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*. Berlín: Kadmos, 2004.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir. En Oeuvres II*, 261-613. Paris: Gallimard, 2015 (1975).
- Foucault, Michel. “Naissance de la biopolitique”. En *Cours au Collège de France (1978-1979)*, coord. por François Ewald y Alessandro Fontana, ed. por Michel Senellart. Paris: EHESS, 2004.
- Foucault, Michel. “Le sujet et le pouvoir”. En *Dits et Ecrits*. Vol. II. Paris: Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. “L'écriture du soi”. En *Corps écrits No. 5*, 3-26. Paris: PUF, 1983.
- Fumagalli, Andrea. *Bioeconomia e capitalismo cognitivo, Verso un nuovo paradigma di accumulazione*. Roma: Carocci Editore, 2007.
- Garza, José. “La cantina, sitio arquetípico donde se beben las miserias: Toscana”. *La Jornada*, 5 de julio de 1997, 25.
- Gibson, James J. “The Theory of Affordances”. En *Perceiving, Acting, and Knowing. Towards an Ecological Psychology*, 127-143. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons Inc., 1977.
- Giorgi, Gabriel. *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- Han, Byung-Chul. *Topologie der Gewalt*. Berlín: Matthes & Seitz, 2011.
- Haraway, Donna. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 575-599.
- Jiménez Serrano, Martín. *Javier Sicilia, alma en vuelo*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México – UACM, 2018. <https://catalogo.altexto.mx/javier-sicilia-d1izg.html>
- Juristo, Juan Ángel. “La ciudad que el diablo se llevó. David Toscana”. *Libros, nocturnidad y alevosía*, 7 de diciembre del 2020. <https://librosnocturnidadyalevosia.com/la-ciudad-que-el-diablo-se-llevo-david-toscana/>
- Kaswin-Bonnefond, Danielle (coord.). “Pulsion de vie”. *Revue Française de Psychoanalyse*, (2020).
- Lacan, Jacques. *Función y campo de la palabra*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1957.
- Latour Bruno. *Face à Gaïa - Huit conférences sur le nouveau regime climatique. Gifford Lectures*. Paris: La Découverte, 2015.
- Latour, Bruno. *Investigación sobre los modos de existencia*. Trad. Alcira Bixio Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Lazzarato, Maurizio. “Biopolitics and Bioeconomics”. *Multitudes*, 22/3 (2005): 51-62.
- Lévinas, Emmanuel. *La escritura del desastre*. Trad. Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carracedo. Madrid: Editorial Trotta 2019 (2015).
- Levine, Caroline. *Forms. Whole, Rhythm, Hierarchy, Network*. Princeton: Princeton UP, 2015.

- Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad hiperconsumista*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama 1986 (1983).
- Luhmann, Niklas. *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*. Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2002.
- Mackenbach, Werner y Alexandra Ortiz Wallner. “(De)formaciones: violencia y narrativa en Centroamérica”. *Iberoamericana* 8, no. 32, (2008): 81-98.
- Malabou, Cathérine. “Formas de destrucción, Sufrimiento cerebral, sufrimiento psíquico y plasticidad”. *LIMINALES. Escritos sobre psicología y sociedad* 1. no. 1 (2012): 115-127.
- Malabou, Cathérine. *Ontologie de l'accident*. París: Léo Scheer, 2009.
- Malabou, Cathérine. *Les Nouveaux Blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*. París: Bayard, 2007.
- Manning, Erin y Brian Massumi. *Thought in the Act: Passages in the Ecology of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.
- Marazzi, Christian. “La violencia del capitalismo financiero”. En *La gran crisis de la economía global: mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, Andrea Fumagalli, Stefano Lucarelli, Christian Marazzi, Sandro Mezzadra, Antonio Negri y Carlo Vercellone. Madrid: Traficantes de sueños, 2009.
- Massumi, Brian. *Politics of Affect*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- Massumi, Brian. *What Animals teach Us about Politics*. Durham: Duke University Press, 2014.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. Trad. Ed. Elisabeth Falomir Archambault. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.com, 2011.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 2010.
- Michael Joachim. “Narcoviolencia y redención en la literatura mexicana”. En *La transformación de la violencia en América Latina*, coord. por Werner Mackenbach y Günther Maihold, 261-292. Ciudad de Guatemala: F&G Editores, 2015.
- Monsiváis, Carlos. “La cultura de la frontera”. *Esquina Baja* 5.6, (1998): 41-55.
- Nancy, Jean-Luc. “La comunidad afrontada”. En *La comunidad inconfesable*, M. Blanchot, 97-121. Madrid: Arena Libros, 2016.
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Trad. Pablo Pereira. Madrid: Arena Libros, 2001 (1986).
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Trad. Juan Manuel Garrido Wainer. Santiago de Chile: Universidad Arcis, 2000.
- Nancy, Jean-Luc. *L'intrus*. París: Galilée, 2000a.
- Nancy, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. París: Christian Bourgois, 1998.
- Nowotny, Helga y Giuseppe Testa. *Die gläserne Gene. Die Erfindung des Individuums im molekularen Zeitalters*. Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2009.
- Prado Garduño, Gloria. “En el páramo ensoñado: entre dos Susanas, Comala, Icamole y Pedralbes, en Pedro Páramo”. En *Diálogos en contrapunto (1955-2005)*, coord. por Yvette Jiménez de

- Báez y Luzelena Gutiérrez de Velasco, 301-309. México: El Colegio de México / Fundación para las Letras Mexicanas, 2008.
- Preiswerk, Roy. *Could we study international relations as if people mattered? Les relations internationales dans un monde en mutation*. Leden, 1977.
- Ricoeur, Paul. "Une interprétation philosophique de la psychanalyse". *La Nef – La Psychanalyse, philosophie? thérapeutique? Science?*, no. 31 (1967): 111-126.
- Ricoeur, Paul. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. París: Seuil, 1965.
- Rivera Garza, Cristina. *Había mucha neblina o humo o no sé qué*. México: Random House, 2016.
- Rivera Garza, Cristina. *Los muertos indóciles: Necroescritura y des apropiación*. México: Tusquets, 2013.
- Ropars-Wuilleumier, Marie-Claire. "Sur le désœuvrement : l'image dans l'écrire selon Blanchot". *Littérature*, no. 94 (1994): 113-124.
- Sánchez Peña, Ada Aurora. "La interacción texto-lector en «Duelo por Miguel Pruneda» de David Toscana". *Espacio I+D, Innovación más Desarrollo*, 11, no. 29 (2022). <https://doi.org/10.31644/IMASD.29.2022.a01>
- Sánchez Prado, Ignacio M. (2017). "Juan Rulfo: el clamor de la forma". En *El Llano en llamas, Pedro Páramo y otras obras (En el centenario de su autor)*, coord. por Pedro Ángel Palou, y Francisco Ramírez Santacruz, 171-202. Madrid: Iberoamericana / Vervuert, 2017.
- Sarasin, Philipp. *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*. Frankfurt d.M.: Suhrkamp, 2008.
- Simondon, Gilbert. *L'individuation psychique et collective*. París: Aubier, 1989.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge, 1993.
- Stengers, Isabelle. "An ecology of practices". *Cultural Studies Review*, no. 1 (2005): 196-283.
- Valencia Triana, Sayak. "Capitalismo Gore y necropolítica en México contemporáneo". *Relaciones Internacionales*, no. 19 (2012): 83-12, <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/5115/5568>
- Valencia Triana, Sayak. *Capitalismo gore*. España: Editorial Melusina, 2010.
- Vanden Berghe, Kristine. "Entretien avec David Toscana". *Caravelle* 97, (2011). <http://journals.openedition.org/caravelle/1485> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/caravelle.1485>
- Villoro, Juan. "La Alfombra roja". *Revista Ñ. Clarín*, (2008). <http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2008/11/29/-01811480.htm>, recuperado el 20 de julio del 2022.
- Villoro, Juan. "La alfombra roja, el imperio del narcoterrorismo". En *Siete formas de morir con el narco mexicano. La ley del cuerno*, coord. por Marcela Turati et al., 19-31. Caracas et al.: Ediciones Puntocero, 2011.
- Virno, Paolo. *Saggio sulla negazione*. Torino: Bollati Berlinghieri, 2015.
- Waldenfels, Bernhard. *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Edición Gustavo Leyva. Barcelona/Morelia: Anthropos/UMSNH, 2015.
- Waldenfels, Bernhard. "Fundamentos para una fenomenología de lo extraño". Trad. Olivia C Díaz Pérez. *Sincronía. Revista de filosofía y Letras*, no. 62 (2012): 1-14.

Waldenfels, Bernhard. “Escenas originarias de lo extraño”. En *La filosofía en el fin del siglo: Balances y perspectivas*, 333-349. 2001.

Zambrano, María. “La educación para la paz”. *Revista de Educación*, no. 309 (1996): 151-159.

Žižek, Slavoj. *Six Sideways Reflections*. London: Profile Books, 2008.

Colección de Avances de Investigación CIHAC Sección Calas

Laboratorio de Conocimiento “Visiones de paz: Transiciones entre la violencia y la paz en América Latina.

El Centro Regional de Centroamérica y el Caribe de CALAS y el Laboratorio del Conocimiento “Visiones de paz: Transiciones entre la violencia y la paz en América Latina” adscritos al CIHAC, publican, en el marco de esta serie, *working papers* de sus investigadoras e investigadores asociados. Los *working papers* pretenden contribuir a la divulgación de investigaciones novedosas e innovadoras, que tienen como base el concepto teórico-metodológico de la relacionalidad entre paz y violencia en alguno de los cuatro ejes del laboratorio: estudio conceptual de la relacionalidad entre paz y violencia; estudio de visiones y discursos paradigmáticos de paz, violencia y guerra, así como de sus expresiones culturales y artísticas; estudio de los procesos, iniciativas y estrategias de paz, y estudio de los procesos transicionales que amenazan la paz, incluyendo los medios y herramientas para mantenerla y fortalecerla.

El propósito principal del Maria Sibylla Merian Center for Advanced Latin American Studies (CALAS) es el fomento, realización y circulación de proyectos novedosos e innovadores de investigación entre América Latina y Alemania en el área de las Ciencias Sociales y Humanidades, en relación con problemáticas vinculadas a la temática general del programa “Afrontar las crisis: Perspectivas transdisciplinarias desde América Latina”.

ISBN: 978-9930-9778-3-5



9 789930 977835