



Universidad de Concepción
Dirección de Postgrado
Facultad de Humanidades y Arte-Programa de Doctorado en Literatura
Latinoamericana

**La condición humana en el Período Especial:
antropogénesis en la narrativa cubana de los**



Tesis para optar al grado de Doctor en Literatura Latinoamericana

RENÉ CAMILO GARCÍA RIVERA

CONCEPCIÓN-CHILE

2021

Profesora Guía: Dra. María Luisa Martínez Muñoz

Dpto. de Español, Facultad de Humanidades y Arte

Universidad de Concepción



Para Cuba, que sufre, la primera palabra

AGRADECIMIENTOS

Acaba un largo viaje, una ruta iniciada hace muchos años, antes siquiera de escribir la primera página de tesis. Con la vista vuelta hacia el pasado, agradezco cada paso conducente a este destino. Reconozco especialmente a Lis, a mi familia, a los compañeros y profesores de la Universidad de Concepción, a mi tutora María Luisa Martínez, y a Chile, que a través de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), me permitió rehacer la historia de mi vida.



Este trabajo fue financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID)/Doctorado en Literatura Latinoamericana/DOCTORADO NACIONAL/2018 - 21181123

Tabla de contenido

| | |
|---|-----|
| Introducción | 1 |
| Una historia de ficción llamada Hombre | 11 |
| La huella del relato: condición humana en el Período Especial en Cuba | 132 |
| Conclusiones | 284 |
| Anexo: Transcripción de la entrevista a la escritora cubana Karla Suárez | 309 |



Resumen

La presente investigación pretende explicar el funcionamiento de la antropogénesis durante el Período Especial según novelas cubanas de la época. Para ello, realiza un análisis literario de cinco novelas cuyas tramas transcurren en Cuba entre los años 1990 y 2004. Entre las referidas obras, encontramos *Habana año cero* (Karla Suárez, 2012), *La nada cotidiana* (Zoé Valdés, 1995), *Animal tropical* (Pedro Juan Gutiérrez, 1999), *Las bestias* (Ronaldo Menéndez, 2006) y *El hombre, la hembra, el hambre* (Daína Chaviano, 1998). A través de un instrumento conceptual específicamente elaborado para la tesis —resultado de la síntesis de múltiples autores, entre quienes destacan Giorgio Agamben y Hannah Arendt— el análisis describe la representación literaria del impacto de la crisis socio-económica del Período Especial sobre la condición humana. Como resultado, el estudio identifica tres estrategias para la generación de lo humano en las obras: el primero, el *resistirse* a los cambios inducidos por el deterioro social, se caracteriza por la inhibición de los instintos; el segundo, el *arrojarse* a la turbulenta transformación del país, evidencia la desinhibición de los instintos en los personajes; en la tercera, definida como *dejarse arrastrar*, los personajes flotan y fluyen en la marea de las circunstancias azarosas.

Abstract

This research aims to explain the operation of anthropogenesis during the Special Period according to Cuban novels of the age. For this purpose, the work proposes a literary analysis of five novels whose plots take place in Cuba between the years 1990 and 2004. Among the referred works, we find *Habana año cero* (Karla Suárez, 2012), *La nada cotidiana* (Zoé Valdés, 1995), *Animal tropical* (Pedro Juan Gutiérrez, 1999), *Las bestias* (Ronaldo Menéndez, 2006) and *El hombre, la hembra, el hambre* (Daína Chaviano, 1998). Through a conceptual instrument specifically developed for the thesis—result of the synthesis of multiple authors, among whom Giorgio Agamben and Hannah Arendt stand out—the analysis describes the literary representation of the impact of the socio-economic crisis of the Special Period on the human condition. As a result, the study identifies three strategies for the generation of the human condition: the first, *resisting* the changes induced by social deterioration, is characterized by the inhibition of instincts; the second, *throwing themselves* into the turbulent transformation of the country, shows the disinhibition of instincts in the characters; in the third, defined as *being carried away*, the characters float and flow in the tide of random circumstances.

“¿El fracaso de la utopía socialista involucra también el fracaso de la naturaleza humana?”

Bernardo Subercaseaux



“La pobreza pasa, lo que no pasa es la deshonra”.

José Martí

Introducción





¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿Adónde vamos?, Paul Gauguin, 1897



Angelus Novus, Paul Klee, 1920.

En uno de los pasajes más célebres de la filosofía, Walter Benjamin describe a la historia a través del cuadro *Angelus Novus* (1920) de Paul Klee. El pensador alemán interpreta la obra como “un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada” (2010: 64). El autor detalla la expresión de asombro en la figura —“los ojos desencajados, la boca abierta, las alas tendidas”— y concluye que “el ángel de la historia debe tener ese aspecto”, con “la cara vuelta hacia el pasado”.

Volver la vista hacia el pasado constituye un gesto distintivo de la especie humana. Acaso la nostalgia, el instinto autoinmune, o la mera curiosidad, induce la visión retrospectiva. La contemplación de lo pretérito, sin embargo, culmina siempre en un instante más o menos cercano. El punto cero —el inicio de los tiempos— permanece inalcanzable y vedado a la mirada. Más allá del horizonte temporal, la bruma, un vacío relleno con la imaginación. En otra obra, un tanto anterior a la de Klee, Paul Gauguin escudriña el sùmmum enigma de la historia. La creación post-impressionista, titulada *¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿Adónde vamos?* (1897), plantea el misterio desde una óptica distinta. Mientras el *Angelus Novus* representa la incógnita pero omite al objeto —la perspectiva solo muestra los efectos, el rostro desencajado del ángel—, el cuadro de Gauguin aventura una respuesta; explicita una gramática anclada en el ciclo de la vida: el nacimiento (simbolizado en el niño de la derecha del retrato), el desarrollo (mediante la nutrición y la vida cotidiana, plasmadas en las figuras centrales que sostienen las frutas) y la muerte (aludida en la izquierda de la composición, a través de la anciana en posición fetal).

El minimalismo de la pintura de Klee contrasta con la exuberancia de la imagen de Gauguin. Mientras el uno esboza trazos sugestivos, el otro recrea el universo de la tradición judeo-cristiana. El francés representa los distintos tipos de animales: los domésticos, a través del perro y los gatos; el ganado, con la presencia de la cabra; y los

salvajes, mediante el pájaro blanco que caza la lagartija. Además, las doce figuras humanas y la deidad, así como el edénico tempo de la escena, remiten directamente al relato bíblico.

A pesar de las marcadas diferencias de estilo y contenido, *¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿Adónde vamos?* coincide con el *Angelus Novus* en una tesis de fondo: la inaccesibilidad del inicio de los tiempos para la mirada humana. Si el dibujo de Klee lo expresa mediante la composición y la perspectiva (de acuerdo a la exégesis de Benjamin, la historia transcurre fuera del cuadro, de espaldas al observador), el lienzo de Gauguin lo plantea a través del simbolismo. El propio pintor, en una misiva a André Fontainas, afirma: “el ídolo no está puesto como una cita literaria, sino como una estatua [...] que representa lo indefinido y lo incomprensible ante el misterio de nuestros orígenes y de nuestro futuro” (en Denvir, 1994: s/p). Ante el inicio inescrutable, ante el cauce irreversible del pasado, las figuras místicas adoptan posturas divergentes. Mientras la deidad de Gauguin transmite paz y equilibrio, la de Klee trasluce agitación. Benjamin lo interpreta de la siguiente manera:

En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él [el ángel de la historia] ve una catástrofe única [...]. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso (2010: 64-65).

La seductora propuesta de Benjamin despierta varias interrogantes. Algunas metafísicas: ¿el ángel de la historia antecede al hombre o nace con él?, ¿presenció el inicio de los tiempos?, ¿incide sobre los hechos —como las deidades griegas— o es un mero espectador? Y otras de relevancia práctica: ¿existe un único ángel de la historia o cada país y época posee el suyo? Aunque el abrupto desenlace de Portbou silenció prematuramente a Benjamin, y tales preguntas quedaron sin respuesta, me atrevo a

formular una hipótesis para un caso específico: si existen múltiples ángeles, y si la historia de Cuba posee el propio, la expresión retratada por Klee —“los ojos desencajados, la boca abierta, las alas tendidas”— pertenece al instante cuando el ángel antillano contempla la catástrofe del Período Especial.

La devastación del querubín, el rostro descompuesto, está justificada. La tempestad de finales del siglo XX —la crisis social, económica y humana encubierta tras la amable etiqueta Período Especial— quiebra el país y despedaza a la sociedad cubana de los años noventa. Aún permanecen las heridas.

La isla caribeña, dependiente de las subvenciones soviéticas, acusa el derribo del muro de Berlín. El agónico lustro 1989-1994 reduce la economía al tamaño de 1978 (Banco Mundial, 2021). El descalabro, contabilizado en la contracción del 35 por ciento del Producto Interno Bruto, redefine el curso de la nación, certifica el agotamiento del modelo socialista y hiere de muerte a la utopía revolucionaria.

La debacle económica impacta severamente la vida cotidiana. Como Cuba importa de la URSS el 98 por ciento del combustible (Silva León, 2008: 66), comienzan los cortes eléctricos. Doce horas diarias en las ciudades y hasta dieciséis en el campo. Los buses del transporte público colapsan. Dos millones de bicicletas ocupan su lugar. En pocos meses, la inflación devora hasta el 80 por ciento del valor del salario (Everleny, 2007: 15). El hambre azota a la población. Para 1993, la ingesta diaria de proteínas cae hasta 48 gramos por persona (cuando lo aconsejable son 72); y en vez de las 2400 calorías recomendables, los adultos consumen menos de 2000 (9).

Para entender la esencia del Período Especial, así como sus efectos sociales, primero debemos rastrear los orígenes del término. El concepto proviene de la doctrina militar. En la década de los ochenta, Fidel Castro asume el declive del aliado soviético. El líder

comunista y las Fuerzas Armadas trazan la estrategia para, “en caso de agresión armada de los Estados Unidos, y de aplicarse un bloqueo naval total al archipiélago [...] que imposibilitara el arribo de las mercancías necesarias durante un período prolongado” (Bell, Caram y Kruijt, 2017: 15), mantener el poder y asegurar la supervivencia del régimen. Lo llamaron Período Especial en Tiempos de Guerra. Aunque la invasión americana jamás ocurre, la *imposibilidad del arribo de mercancías durante un tiempo prolongado* se convierte en realidad. Entonces, el gobierno acude al único plan disponible. Lo rebautiza como Período Especial en Tiempos de Paz.

El Período Especial —la versión abreviada del concepto— comienza oficialmente el 29 de agosto de 1990. Bajo el escueto título *Información a la población*, las 700 mil portadas del diario *Granma*¹ avisan al pueblo: “Como se conoce, la URSS enfrenta dificultades para suministrarnos diferentes productos básicos, que tradicionalmente hemos recibido de ese hermano país, cuya incidencia es decisiva para la economía y el consumo de nuestra población” (Granma, 1990:1). El texto enumera las medidas de reajuste con carácter inmediato: reducción del combustible en vehículos estatales, recorte del transporte público, cierre de la planta de níquel Dr. Ernesto Che Guevara (provincia de Holguín), suspensión de la jornada laboral de los sábados. Aunque el acento de la nota transmite serenidad, advierte en el penúltimo párrafo: “Nuevas medidas en el consumo energético serán inevitables si continúan disminuyendo las entregas de combustible de la Unión Soviética” (1). Anuncio velado de apagones. La nota culmina con una sutil pero rotunda afirmación: “Estos hechos que se vienen sucediendo comienzan a transformar la vida de nuestro país de una situación normal a un período especial en época de paz” (1). La transformación de la *vida*, pese a la levedad del tono, supera las expectativas del discurso. Enfatizo la palabra *vida*. Con

¹El diario Granma es el órgano oficial del Comité Central del Partido Comunista de Cuba.

total certeza, el anuncio refiere a la vida social. Sin embargo, el alcance e intensidad de la crisis modifica incluso al referente primigenio del vocablo, es decir, a la subsistencia de los seres orgánicos —personas, animales y plantas— habitantes en la isla.

La magnitud y los rasgos del cambio, en detrimento del proyecto civilizatorio de la revolución cubana, resultan ignorados por la historia oficial. El poder político, a través de sus voceros del diario *Granma* y el resto de medios de comunicación controlados por el Partido Comunista, plantea el relato en términos de resistencia. Las vicisitudes de la vida cotidiana, así como los efectos profundos de la crisis, permanecen marginados del espacio público. Los estudios académicos sobre el Período Especial, impulsados desde los centros bajo control estatal (institutos de investigación y universidades), abordan la temática desde los márgenes trazados por el poder. Aunque aparecen trabajos sociológicos, económicos, psicológicos y culturales, los análisis eluden la crítica frontal contra el sistema, los cuestionamientos a la gestión de la crisis, y la reflexión sobre la viabilidad del modelo socialista. Además, la escasa divulgación de los resultados limita aun más el conocimiento sobre el tema.

En contraste con la producción científica, el discurso artístico evade la censura del gobierno. Gracias a las alianzas internacionales (curadores, editores y coproductores extranjeros), el cine, las artes plásticas y la literatura exponen la crudeza de los años duros del Período Especial. La narrativa, en virtud de su empleo del lenguaje, de la recreación detallada de situaciones cotidianas, ahonda en las “transformaciones de la vida” anunciadas por la nota de *Granma*. Además, las acciones de los personajes emulan el afrontamiento humano ante la crisis, presupuesto derivado del afán de verosimilitud evidenciado en los relatos. La presente investigación asume dicha premisa. En su interés de indagar sobre la antropogénesis durante el Período Especial en

Cuba, la tesis escudriña las huellas codificadas en los textos, las marcas impresas en la vorágine del colapso social y la desesperación de los autores.

La antropogénesis, categoría de análisis del estudio, equivale en la filosofía a lo que el enigma en el cuadro de Gauguin. El vocablo de raíz griega significa “origen humano”; en otras palabras, pretende la respuesta a las recurrentes preguntas de dónde venimos, quiénes somos, adónde vamos. La cuestión, resumida en el planteamiento kantiano *qué es el hombre*², penetra en la bruma reservada al ángel de la historia, pues intenta desentrañar el misterio de la génesis humana —tanto en la acepción de origen (principio) como de síntesis (proceso formativo).

En sintonía con la figura de Klee, la presente tesis permanece con “la vista vuelta hacia el pasado”. Como objetivo principal, el trabajo se propone *explicar el funcionamiento de la antropogénesis durante el Período Especial según novelas cubanas de la época*. Para cumplir el propósito, la investigación se plantea dos objetivos secundarios. Primero, *sintetizar los fundamentos teóricos de la antropogénesis en la tradición occidental, así como describir su evolución histórica*. El capítulo titulado *Una historia de ficción llamada Hombre* responde dicha interrogante. El fragmento revisita la obra de autores clásicos y contemporáneos, entre quienes destacan Protágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Nicolás Maquiavelo, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Peter Sloterdijk, Jacques Derrida y Giorgio Agamben. La consulta de tal variedad de fuentes posibilita la construcción de un instrumento conceptual específico para el problema de estudio, elemento explicado en las conclusiones parciales del acápite.

²En *Lógica* (1800), Immanuel Kant retoma sus célebres preguntas filosóficas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?, ¿qué es el hombre? En la obra, el pensador replantea las respuestas desde esta premisa: “la primera pregunta la responde la metafísica, la segunda la moral, la tercera la religión, y la cuarta la antropología. Pero, en el fondo, todo esto podría incluirse en la antropología, porque las tres primeras preguntas se dejan referir a la última” (1968: 25).

El segundo objetivo secundario, *describir las formas de convivencia entre la vida humana y las otras formas de vida en las novelas del corpus*, encuentra respuesta en la sección *La huella del relato: condición humana en el Período Especial en Cuba*. El apartado contiene el análisis textual de las cinco novelas del *corpus*, así como una síntesis del estado del arte sobre la narrativa cubana de los noventa. La selección de las obras contempla criterios de pluralidad como el género de los autores, la edad y el estilo literario. Los requisitos comunes, en cambio, radican en la calidad artística (contrastada a través de los distintos premios de los libros) y en un aspecto formal: la localización de la trama en el contexto cubano entre los años 1990 y 2004. En orden de aparición, se analizan los textos *Habana año cero* (Karla Suárez, 2012), *La nada cotidiana* (Zoé Valdés, 1995), *Animal tropical* (Pedro Juan Gutiérrez, 1999), *Las bestias* (Ronaldo Menéndez, 2006) y *El hombre, la hembra, el hambre* (Daína Chaviano, 1998).

En el aspecto metodológico, la tesis presenta un enfoque monográfico, pues “estudia muchos autores pero desde el el punto de vista de un tema específico” (Eco, 2013: 27). En el presente caso, se analiza la temática de la antropogénesis en cinco novelas cubanas del Período Especial. El trabajo, además, asume un carácter histórico, pues tanto el marco teórico como el análisis textual transcurren bajo “la influencia de otros autores” (30), ya sea pensadores universales o críticos literarios. Como técnica investigativa, se recurre a la revisión bibliográfica-documental para “extraer y recopilar la información necesaria y relevante para el análisis crítico del objeto y los sujetos de estudio” (Baptista, Fernández y Hernández, 2005: 42).

La hipótesis, guía para la argumentación discursiva, responde a los objetivos de investigación. Tras el examen preliminar de las obras y la consideración de la categoría de análisis (antropogénesis), el presupuesto adopta la siguiente forma:

La crisis del Período Especial modela la antropogénesis en Cuba durante la década de 1990. La narrativa de/sobre la época constituye simultáneamente una huella, a la vez que un intento para comprender la condición humana en el contexto socio-histórico de la isla.

En el *corpus*, la máquina antropogénica adopta las pautas del paradigma humanista de la tradición occidental. Como norma, los personajes padecen la escisión alma/cuerpo, la oposición binaria entre las dos mitades artificialmente constituidas en el ser humano. Aunque en los textos coexisten diferencias, las narraciones privilegian el influjo animalizante del hombre como estrategia de afrontamiento ante la crisis. Así lo atestigua el énfasis en la dimensión biológica de los sujetos (la alimentación, el sexo, el cuerpo) en detrimento de los valores usualmente asociados a lo humano (la razón, la moral, el lenguaje). Además, los narradores equiparan al *Homo sapiens* con otras formas de vida, con otros animales con quienes compite y/o colabora por la subsistencia (perros, gatos, palomas, cerdos, entre otros).

La narrativa del Período Especial recrea detalladamente la vida cotidiana en la Cuba de los años noventa. Las novelas describen la involución paralela entre la condición humana del individuo y el deterioro social, consecuencia de la precaria situación económica. En las obras, la calculada verosimilitud entre el universo diegético y el contexto estrecha los vínculos entre ficción y realidad (sincrónicamente, al momento de producir el relato) y entre literatura e historia (diacrónicamente, al asumir los textos como huellas del pasado). En tal sentido, la investigación aporta conclusiones no solo al campo literario, sino también para la comprensión de la experiencia histórica.

Las próximas páginas, que a ratos aspiran a “despertar los muertos y recomponer lo despedazado”, pese a la “tormenta que desciende del Paraíso [...] y las arrastra irresistiblemente hacia el futuro”, pretenden validar dichas hipótesis.

Una historia de ficción llamada Hombre



Pues el hombre es, de todos los animales, aquel que necesariamente conocemos mejor (58).

Aristóteles, *Investigación sobre los animales*

En la historia de la filosofía se han dado varias definiciones de hombre. Tenemos allí la definición aristotélica, según la cual el hombre es un animal racional y otra según la cual es un animal político. Pero se dice hoy que el hombre no es el único animal racional o político. Se afirma que algunos de los animales superiores muestran estas características. De acuerdo con otra definición, el hombre es un animal moral o ético. Pero, nuevamente, algunos animales muestran un comportamiento ético. Se dice que el hombre es el punto de reunión de lo finito con lo infinito. Pero ¿qué objeto no toca lo infinito y no es un punto de reunión de lo finito y de lo infinito? Según otra definición, el hombre es un animal con consciencia de sí mismo. Pero esto presenta dificultades si tratamos de definir “consciente de sí mismo”. La psicología profunda nos dice que el hombre no tiene una plena consciencia de sí mismo; y si admitimos una gradación de la consciencia de sí mismo, muchos animales la tienen hasta cierto grado. Radhakrishnan y Raju, 1977: VIII.

Estás frente al Museo Nacional de Antropología y la lluvia cae como guijarros. La gente corre hacia al paseo de la Reforma y la calzada Gandhi. Buscan el bosque de Chapultepec, el paradero del trolebús, el pórtico. Son gotas duras, pesadas, como si la polución de la ciudad volviera el agua más densa. Los artesanos huyen. Trastabillan con las raíces de los árboles. De un gesto desmontan las vitrinas —sábanas a ras de suelo— y desaparecen las coloridas poleras de Frida Kahlo, las máscaras emplumadas de guerreros mexicas, los pisapapeles, el perfil del presidente López Obrador, la silueta mística de Teotihuacán, el olor a maíz refrito en mantequilla. El torrencial arrecia y las hojas secas de octubre sobrevuelan la plaza.

El museo bulle. La muchedumbre zumba como enjambre. Pagas. Atraviesas el suelo pegajoso del vestíbulo. Una turista japonesa discute mientras sacude el paraguas amarillo. Los pies suenan *cuachcuach* en los zapatos y sientes los dedos arrugarse. Entrás a la primera sala —Introducción a la antropología—, y hallas en el centro, erguida en la urna de cristal, la osamenta de Lucy. ¡Oh, Lucy!

¡Diablos!, piensas. ¿En serio, Lucy? Al instante caes: una réplica. La osamenta original yace en alguna vitrina de África³, pero durante un segundo saboreas la ilusión. Lucy es célebre. Has leído montón, los documentales, las fotos, los libros. Según los científicos, la respuesta más concreta al origen del hombre. La madre de la humanidad. La evidencia definitiva de la teoría de Darwin. ¿O no? Como sea, ante tus ojos aparece el esqueleto de Lucy y el hecho resulta inquietante.

³ El fósil Al 288-1, descubierto en 1974 por un grupo de antropólogos estadounidenses y etíopes en Afar fue bautizado popularmente con el nombre “Lucy” y considerado “la madre de la humanidad”. El ejemplar pertenecía a la especie de homínido *Australopithecus*, y en su momento resultó el mejor conservado de su tipo. Con una antigüedad estimada de 3,2 millones de años, resultó una de las mejores evidencias arqueológicas del proceso de hominización de los primates. En 2013 los restos fueron devueltos a Etiopía, luego de una gira de seis años por los principales museos arqueológicos de los Estados Unidos. En la actualidad, la osamenta se conserva en una cámara blindada en el Museo Nacional de Adís Abeba, capital de Etiopía. Y sí, el nombre está inspirado en *Lucy in the sky with diamonds*, de The Beatles, canción que pasaban por la radio al momento del hallazgo.

Primero, cuesta reconocerse en *eso* que ves tras el cristal. Observas las cuencas oculares, los brazos desnudos, la columna; desconoces tu vínculo con la criatura de 110 centímetros de altura y cabeza simiesca. No tu parentesco individual, sino el colectivo: todas las personas que conoces, todos los nacidos y por nacer, permanecen emparentados con Lucy de alguna manera; no bajo la fórmula místico-cristiana de la hermandad universal del hombre, ni por la concordancia química —la preeminencia de moléculas de hidrógeno, carbono, nitrógeno y oxígeno en los seres vivos—, sino por la cercana y palpable forma común entre la pelvis y la rodilla de Lucy y las tuyas, las del humano moderno (Kimbel y Delezne, 2009). O sea, la estructura fisiológica que permite la naturaleza bípeda del *homo sapiens* —uno de sus rasgos esenciales— resulta común a este *ser* extinto y primitivo. Además, tanto los estudios de Johansson (1981) como los de Kappelman (2016), revelan en el fósil un arco púbico mayor a 90 grados, similar al de las mujeres modernas e indispensable para el parto. En otras palabras: la puerta de entrada al mundo humano, el túnel atravesado por cada hombre y mujer hacia la vida, constituye una estructura fija en la naturaleza desde hace 3,2 millones de años.

El segundo hecho inquietante de Lucy atañe a la fragilidad de lo vivo. Observar un esqueleto siempre implica turbación. Bajo tu piel percibes la osamenta, la mandíbula, los dientes, las falanges secas y dispersas; sabes que algún día yacerás y sobreviene la idea de la muerte. Inevitable, la noción de *fin* se arroja al pensamiento. Se arroja con agudeza y no como tristeza. Hace tiempo asumiste aquellas palabras de Valéry: “¡Protege a los corazones para/ Que nunca sepan que el Universo/ Es un defecto, allí en la pureza/ Del No-Ser!”⁴. La existencia de Lucy fue un accidente, parecen decir estos versos, como un accidente eres tú y toda forma compleja de vida. Han de converger

⁴ Los versos pertenecen al poema *Esbozo de una serpiente*, del libro *El cementerio marino*.

tantas variables que el hecho resulta inverosímil⁵. Pero el universo corrige sus errores de formas inusuales. El húmero de Lucy lo evidencia.

En 2008, el profesor John Kappelman (Universidad de Texas) detectó una fractura en la mano derecha del fósil. Le extrañó la peculiar fisura. Realizó más de 35 mil fotografías de rayos X de alta resolución y concluyó tras ocho años de análisis: "Ese tipo de fractura es resultado de la mano que toca el suelo durante una caída, que hace que impacten los elementos del hombro hasta crear una marca única en el húmero" (2016: Web). Tras calcular el tiempo de cicatrización, la densidad ósea del australopitecos y el peso de Lucy, Kappelman contactó con un antropólogo forense y dedujeron la causa de la muerte: Lucy cayó de un árbol. El impacto la mató. "Es irónico —considera Kappelman— que el fósil que protagoniza el debate sobre el papel arbóreo en la evolución humana muriera posiblemente de las heridas sufridas en la caída de un árbol".

El legado de Lucy, símbolo arqueológico de la evolución, resulta la metáfora culminante de una de las corrientes de la antropología filosófica del siglo XX: la consideración del hombre como animal deficitario, como infra-animal frente al mundo y el resto de las especies. Su muerte lo comprueba: el rasgo superior y principal parentesco con el *homo sapiens* (andar erguido) implica su paulatina torpeza para vivir entre los árboles. Resulta simbólico que Lucy —el animal en vías de humanizarse—

⁵ Hacia mediados de la década de 1920, el científico soviético Alexander Oparin propuso su célebre teoría sobre el origen de la vida. El bioquímico planteó las interacciones progresivas entre sustancias orgánicas e inorgánicas, que bajo la influencia de diversas fuerzas de energía de la Tierra primitiva sintetizaron sustancias más complejas. Este proceso de síntesis ocurrió progresivamente durante millones de años, en condiciones frecuentemente azarosas (variaciones de presión, temperatura, nuevos elementos en reacción) que determinaron la generación de las primeras células.

Este análisis explica el predominio en todos los seres vivos de los llamados elementos químicos orgánicos (hidrógeno, carbono, nitrógeno y oxígeno). Por ejemplo, en el caso del ser humano, la preeminencia de los elementos orgánicos asciende hasta el 96 % del total de la masa, distribuido de la siguiente forma: oxígeno, 65 %; carbono, 18 %; hidrógeno, 10 % y nitrógeno, 3 por ciento (datos tomados desde el sitio virtual bioenciclopedia.org). Desde la teoría de Oparin, sin embargo, no es posible explicarse la aparición de los primeros genes ni la influencia del ADN en la evolución.

perezca al atrofiársele el rasgo animal de andar sobre las ramas. A mayor *humanitas*, más vulnerable en la naturaleza, parece indicar el hallazgo.

Las conclusiones de Kappelman —la muerte accidental— trascienden la anécdota forense, la agonía del ser viviente en la base del árbol⁶; parece el epílogo de una disputa mucho más remota y ajena: el encuentro que sostuvieron hace mil quinientos años en Grecia, bajo la luz macilenta de las velas, Protágoras y Sócrates. En aquella ocasión, el maestro sofista defiende el carácter deficitario del ser humano. Lo asume como un rasgo intrínseco al origen del hombre, consustancial a su naturaleza. Un defecto divino. Para argumentar su tesis, Protágoras recrea el mito prometeico de tal modo que el accidente de Lucy parece previsible.

Cuenta el sabio de Abdera que hubo un tiempo cuando solo vivían los dioses, y que los dioses mandaron forjar a los mortales (hombres y animales) con una mezcla de tierra y fuego⁷. Antes de sacarlos a la luz, ordenan a Prometeo y Epimeteo los últimos detalles: distribuir las capacidades. Epitemeo se adelanta y pide repartir. “Después de hacer yo el reparto, dijo, tú lo inspeccionas”, propone a Prometeo, quien acepta; el dios persigue el equilibrio:

(...) a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada (Platón, 2019: 17).

Epitemeo, imbuido en el esfuerzo, se equivoca. Gasta todas las capacidades en los animales y olvida a los humanos. Protágoras describe: “Mientras los demás animales

⁶Kappelman afirma: "Cuando las múltiples heridas de Lucy salieron a la luz por primera vez, su imagen apareció en mi retina y sentí empatía en un salto a través del tiempo y el espacio. Lucy ya no era simplemente una caja de huesos, su muerte la convirtió en un individuo real, un cuerpo pequeño, roto e indefenso en la base de un árbol" (2016: WEB).

⁷Esta versión del mito de *Prometeo* se toma del diálogo *Protágoras*, de Platón, y aparece citado en la bibliografía.

tenían cuidadosamente de todo, el hombre permanecía desnudo y descalzo, sin coberturas ni armas” (Platón, 2019: 18). Entonces cuenta el relato que Prometeo, ante la prisa por llevar el hombre a la luz, compensa sus carencias con rasgos divinos para evitar que perezca: roba el fuego de Hefesto y la sabiduría de Atenea. La decisión, como sabemos, provoca la ira de Zeus, el castigo al dios y el martirio con el águila en el Cáucaso. El mito funda el arquetipo del héroe divino en la tradición occidental, del dios sacrificado por la supervivencia humana⁸. El cristianismo, con el suplicio de Jesús cinco siglos más tarde, habría de replicar esta estructura.

En la versión más difundida del mito, el déficit original de la especie queda compensado. Pero Protágoras profundiza y define una carencia ulterior: el saber político, perteneciente a Zeus e inaccesible a Prometeo. Según el filósofo sofista, este rasgo signa las relaciones entre los primeros hombres y la fundación de las ciudades:

Una vez equipados de tal modo [con el fuego de Hefesto y la sabiduría de Atenea], en un principio habitaban los humanos en dispersión (...). Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquéllas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían (18).

El nuevo peligro para el hombre —cuenta Protágoras— radica en el hombre mismo, en la incontinencia de sus rasgos *divinos* usados contra sí: en las armas forjadas como Hefesto, en la habilidad predadora de Atenea. Ahora, la manada humana es la fiera más letal y el principal peligro; por eso Zeus, temeroso de la extinción, decide compensar a la especie con más virtudes de los dioses: el sentido moral y la justicia. El rey del

⁸La misma construcción mítica tiene lugar, por ejemplo, en las culturas náhuatl del México pre-hispánico. Cuenta la leyenda que para nacer la humanidad Quetzalcóatl debió robar los huesos del mictlán (inframundo en la cosmovisión náhuatl), y una vez en el Tamoanchan (plano terrenal) molió los huesos y se hizo sangrar a sí mismo y a todos los dioses: “(...) luego hacen penitencia los dioses todos (...) «Merecieron los dioses a los hombres» pues por nosotros hicieron penitencia” (Johansson, K, 1997:73).

Olimpo envía a Hermes, mensajero, y ordena repartir el regalo entre todos los humanos, “pues no habría ciudades si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos” (18).

Al continuar el mito, Protágoras pretende incorporar la noción política a la esencia de la naturaleza humana —un movimiento que, como veremos, replican luego Platón y Aristóteles, y después Marx, Sartre y Hannah Arendt⁹—. El maestro sofista, al apoyarse en el relato mítico, asume el sentido moral y la justicia como rasgos esenciales de lo humano. Con esa convicción consigue dos cosas. Primero, define al hombre como el ser poseedor de la técnica y la sabiduría, pero también del valor político, de la convivencia regida por la moral y la justicia¹⁰. Sin la política, el hombre prometeico podría considerarse un súper-animal —en virtud del creciente poderío de sus armas—, pero nunca humano. La *humanitas* implica la virtud que, aunque asociada a la sobrevivencia, la trasciende. Segundo, defiende el modelo democrático ateniense¹¹ como el sistema propio de la convivencia humana, en tanto *mimesis* colectiva de la esencia individual del hombre; en tanto baluarte de la sabiduría y la técnica, pero sobre todo, de la implicación obligatoria de cada ciudadano en la vida pública, como rezaba el mandato de Zeus. “Así es, Sócrates —dice Protágoras—, por eso los atenienses cuando se trata de la excelencia

⁹En *Metafísica*, Aristóteles definiría al hombre como un “animal político”; Marx no dudaría en afirmar que el humano es un ser eminentemente social, y a desarrollar su teoría a partir de las relaciones económicas de la sociedad; Sartre hablaría de la “responsabilidad” como un vínculo entre el individuo y el resto de la especie y Hannah Arendt comprende a la “acción” (entendida esta como la actividad de relación entre los hombre) como uno de los ejes de la condición humana.

¹⁰El aporte de Protágoras lo define del resto de sus contemporáneos y los filósofos pre-socráticos. “(...) en la primera etapa presocrática del pensamiento griego, la concepción del hombre no fue netamente enfocada. (...) el principal objeto del interés especulativo era el orden de la naturaleza como un todo. El hombre era, simplemente, una parte del cosmos nunca se concentró la atención en su naturaleza peculiar como objeto de preocupación especial” (Wild en Radhakrishnany Raju, 1977: 48). De algún modo, Protágoras tuerce el camino de las posteriores definiciones de lo humano. Lo consigue al influir sobre Sócrates, fundador del linaje dominante de la tradición griega junto a Platón y Aristóteles.

¹¹La relación de Protágoras con la política ateniense resulta sumamente marcada. Su amistad con Pericles le llevó al reconocimiento de los círculos de poder helénicos, a tal punto, que le encargaron clases de retórica y conducta altamente cotizadas. Tras la muerte de Pericles Protágoras fue rechazado por los nuevos gobernantes atenienses, y murió ahogado en un viaje cuando huía hacia Sicilia en el año 416 a.C.

arquitectónica o de algún tema profesional, opinan sólo unos pocos, (...) pero cuando se meten en una discusión sobre política aceptan a cualquier persona” (19).

Aceptar a cualquier persona, como afirma Protágoras, implica condiciones. Implica *acondicionamiento*, defenderá luego el filósofo sofista, quien recuerda la advertencia divina al infractor. “Impón una ley de mi parte —dice Zeus—: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad” (19). El destino, que no escatima en ironías, luego eliminará con cicuta al más moralista y justo de los griegos, Sócrates¹². Pero ahora, en casa de Calias, Protágoras defiende la participación de cualquier persona en los temas políticos; la participación bajo ciertas condiciones, bajo el imperio —tal y como dispone Zeus— de la *virtud*.

El quid de la polémica radica en la virtud. Según Protágoras, puede ser enseñada, resulta susceptible a educación. Tal idea, testimonio de la época dorada del helenismo, viene a constituirse como uno de los pilares fundamentales de la civilización occidental, de la política entendida como convivencia: la necesidad de unos hombres de educar a otros, más allá de la existencia de un vínculo filial. La democracia ateniense, en la figura de las escuelas sofistas¹³, institucionaliza la idea del hombre como pastor del hombre (estructura reescrita luego por la Iglesia y el Estado), y de la *erradicación como una enfermedad* de aquellos que incumplan el “honor y justicia” en la vida pública.

Al final del diálogo, cuenta Platón, Sócrates acepta la idea de la posibilidad aprensiva de la virtud. “Puesto que es métrica, seguro será un arte y una ciencia” (46), valora. Lo que Sócrates no asume resulta la manera protagórica de acceso a esa virtud, la forma de

¹²Hacia el año 399 a.C., Sócrates es juzgado bajo los crímenes de corromper moralmente a la juventud y de introducir nuevos dioses, de atentar contra los valores de la democracia. Aunque negó los cargos, el filósofo fue hallado culpable y condenado a muerte. Finalmente, la pena se ejecutó mediante envenenamiento con cicuta.

¹³Protágoras fue el encargado de escribir la constitución de la nueva colonia ateniense en Turios, hacia el año 444 a.C. Según la historiografía, esta fue la primera vez que se instauró en el mundo la educación pública y obligatoria para cada los ciudadanos.

dilucidarla. La oposición manifiesta el desacuerdo de fondo entre la filosofía socrática y la sofista.

Los sofistas consideran la verdad como una cuestión relativa y personal¹⁴, la cual se revela mediante los sentidos. Para ellos, una tesis resulta válida en la medida de su aceptación por otros, de ahí el énfasis en la argumentación y la educación retórica del enunciante. “El alma no es nada más allá de sus sensaciones” (Wild en Radhakrishnan y Raju, 1977: 57), defiende Protágoras. En sintonía, el sabio de Abdera considera al individuo como un complejo de cambios, cuya fase activa se reduce al deseo sensorial (57). Sócrates, por su lado, difiere de la incuestionable verdad de los sentidos; en cambio, prioriza el razonamiento como método de desciframiento de los misterios del mundo:

A pesar del cambio constante que prevalece en toda la naturaleza —considera—, es posible que la mente humana conozca y distinga claramente ciertas cualidades naturales fijas, que permanecen estables en medio del fluir y que aparecen en innumerables ejemplos. El mundo es algo más que la confusa transición que revelan los sentidos; tiene una estructura invariable que hace a cada cosa *lo que es [ti esti]*, independientemente de que se conozca o no. Esta estructura estable, independiente, es captada no solo por los sentidos sino mediante la razón y puede ser formulada en definiciones universales inteligibles (Wild en Radhakrishnan y Raju, 1977: 63).

Esa estructura estable e independiente permite elaborar los conceptos universales, la definición exacta de *qué es una cosa en verdad*, con independencia de la opinión personal. Para definir la cosa, se precisa hallar la estructura inamovible, los elementos que persisten en el tiempo y la reproducción de la cosa. El agua, por ejemplo, puede definirse como H₂O, pues la molécula siempre estará conformada por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. En dependencia de la temperatura y la presión puede variar la densidad, el estado de la materia (líquido, sólido o gaseoso); no importa: si la molécula está compuesta por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno siempre será

¹⁴La doctrina protagórica “asigna igual validez a todas las opiniones y pareceres individuales (...). Afirmaciones distintas o aún contrarias sobre, presuntamente, la misma cosa, todas ellas se consideran de igual valor en tanto no versan sobre el objeto que mencionan, sino sobre el objeto tal como es percibido por el sujeto que juzga” (Marcos de Pinotti, 1996: 432).

agua. Con independencia del aspecto que revelen los sentidos, será agua mientras mantenga la estructura atómica. Si alteras la composición entonces dejará de serlo, pues has modificado un rasgo esencial. Por ejemplo, si al agua le añadieras un simple átomo de carbono, entonces obtendrías formaldehído (CH_2O)... una sustancia tóxica y volátil.

El procedimiento socrático (hallar los rasgos esenciales de las cosas, elaborar la definición universal) constituye el fundamento del pensamiento posterior, el germen de la ciencia. "Dos cosas hay que atribuir con justicia a Sócrates —reconoce Aristóteles—: el argumento inductivo y la definición general. Estos dos principios son el punto de partida de la ciencia" (2019: 1078b). De este modo, la noción de ciencia queda ligada a la *verdad*; legitimada como el modo de acceso a lo verdadero, como el método de desciframiento de los enigmas del mundo. Incluido el misterio del hombre.

Desde Sócrates, este modelo guía la mayoría de los intentos por descifrar lo humano. Hallar lo verdadero (la definición universal) mediante el desvelamiento de los rasgos esenciales (la estructura fija). La búsqueda se ha enfocado en la detección de los propios humanos, los elementos que diferencian al hombre del resto de los objetos del mundo. Lo primero y evidente resulta la vida. Aristóteles, por ejemplo, la define en torno a la función nutritiva, a la articulación de ese potencial con otras facultades: el crecimiento, la sensación, el raciocinio. Si al menos una de éstas subsiste, diremos que algo vive (Agamben, 2006: 32). Aquello que carece de alimentación —y por tanto de sensación, crecimiento o raciocinio— no vive, y ahí reside la primera cláusula en la distinción entre el hombre y los objetos del mundo. El razonamiento se complica, sin embargo, cuando se analiza a los otros miembros del conjunto vida, en especial los animales¹⁵.

¹⁵Las plantas, fundamentalmente por su precaria motricidad y ausencia de conexiones nerviosas, han sido recurrentemente excluidas del debate. Tal como asume Aristóteles: "Este principio [el de la destrucción y el crecimiento] puede ser separado de los otros, pero los otros no pueden serlo de él en los mortales. Lo que es evidente en las plantas. En ellas no hay ninguna otra potencia del alma" (en Agamben, 2006: 32).

Hacia ellos se dirige la segunda cláusula de distinción de lo humano: ¿qué elementos de la vida poseen los hombres y carecen los animales? Dicho en términos booleanos: ¿qué variables del conjunto A (humanos) no pertenece al conjunto B (animales)? Esta lógica binaria ha terminado por cavar un abismo insuperable entre hombres y animales; no resulta extraño, aún hoy, que la definición del uno se realice en oposición al otro, tal como ocurre en el mito prometeico.

En criterio de Protágoras, el hombre posee una composición semejante al resto de las especies (tierra y fuego), y comparte el origen común (las manos de los dioses). La diferenciación comienza con un accidente: el olvido de Epitimeo. El azar —y no otra causa— provoca el distanciamiento inicial entre humanos y animales. El error persiste y los intentos posteriores para corregirlo acrecientan la brecha (las intervenciones de Zeus y Prometeo). Con esta lectura, Protágoras define los *propios* del hombre en función de la herencia divina relatada por el mito: la técnica, la sabiduría, la justicia y el valor moral. Lo que distancia al hombre de los animales, su definición en el mundo, proviene así de la naturaleza divina que habita en su ser.

Sócrates coincide con la naturaleza divina del hombre, pero contrario al sofista, considera el origen humano como hijo de la virtud. El hombre “no es un accidente cósmico, sino una fase culminante de todo el orden natural (...). Sólo él puede iluminar la naturaleza con la luz del entendimiento y dirigir conscientemente su vida dentro de una armonía voluntaria con este orden” (Wild en Radhakrishnan y Raju, 1977: 64). Para Sócrates, la esencia del hombre reside en el pensamiento, en la capacidad para discernir el mundo y situarse en él. En la naturaleza pensante que reafirma el nombre de la especie: *homo sapiens*. Según la antropología filosófica de Max Scheler (1874-1928), el relato del humano como animal racional —aunque Descartes lo retome en el siglo XVII— constituye “una invención de los griegos, de la burguesía política griega”

(2018: 16). Para el filósofo alemán, esta idea “abre una separación entre el hombre y la animalidad” (16) que resultó incuestionablemente vigente hasta la modernidad. “Cuando los mundos del pensamiento dogmático dejaron de tener vigencia en amplios círculos de cultura occidental —explica Scheler—, quedó la doctrina del *homo sapiens* como única dominante; y en la época de la ilustración celebró sus más sonados triunfos (19). En el siglo XX, sin embargo, dicha tradición parece agotada. El discurso filosófico (de Heidegger a Deleuze, de Foucault a Derrida, de Agamben a Sloterdijk) cuestiona la base estructural del paradigma sostenido —según Scheler— en las nociones socráticas de alma y política.

Como señala Wild (en Radhakrishnan y Raju, 1977), Sócrates propone una comprensión del alma radicalmente distinta a los pensadores anteriores. Para él, “el alma no es ni una disposición de átomos (algo físico) ni un factor superpersonal dotado de conocimiento y facultadas sobrehumanas”, sino más bien “la parte directriz primaria de la persona, mediante la cual comprende y dirige conscientemente su vida. Como el propio Dios, este precioso centro de la vida humana es inmaterial, invisible y susceptible de ser conocido solo por sus efectos” (73). De este modo, Sócrates funda la idea de la dualidad divino/terrenal del ser humano (estructura retomada después por el cristianismo agustiniano); plantea que al interior del hombre permanece la conexión con la divinidad, y que en dicho nexo reside un elemento invisible pero real llamado alma:

(...) hasta el alma humana, que participa de la divinidad como ningún otro elemento humano, es evidente que reina dentro de nosotros, pero ella misma no se ve. Meditando todo ello, nadie debe despreciar lo invisible, sino que, reconociendo su poder por sus manifestaciones, hay que honrar a la divinidad (4.13.14) (Platón, 1993: 130).

Sócrates no solo fecunda la tesis de la superioridad humana, sino encumbra al hombre como un híbrido que, amparado en la naturaleza divina de su alma, media entre los dioses y el resto del mundo. Además, lo argumenta desde la comparación con las

demás especies animales y las plantas; genera una estructura conceptual (argumentada luego por Platón y Aristóteles) que comprende la especificidad humana en función de la inferioridad animal:

(...) no le bastó a la divinidad preocuparse del cuerpo, sino, lo que es más importante, infundió en el hombre un alma perfectísima. ¿Qué alma de otro ser vivo es en primer lugar capaz de reconocer la existencia de los dioses que ordenaron las más grandes y más bellas creaciones? ¿Qué otro animal que no sea el hombre rinde culto a los dioses? ¿Qué alma es más capaz que la humana de precaverse del hambre, de la sed, del frío o del calor, o de poner remedio a las enfermedades, de ejercitar su fuerza, esforzarse por aprender, o más capaz de recordar cuanto ha aprendido o visto? ¿No es algo totalmente evidente que al lado de los otros seres vivos los hombres viven como dioses, destacando sobre todos por su naturaleza, su cuerpo y su espíritu? (1.4.13) (Platón, 1993: 31).

A pesar del antropocentrismo socrático, resulta llamativo el reconocimiento de alma en los demás seres. Los animales también poseen vínculo con dios —según se desprende del fragmento— solo que más endeble y remoto. La intensidad del vínculo con la divinidad, la perfección del alma, depende de la inteligencia, una cualidad variable entre las diferentes especies. Para Sócrates, la relación alma e inteligencia es tan profunda que afirma: “el alma es la única sede de la inteligencia” (1.2.53) (Platón, 1993: 22). O sea, siguiendo el espíritu intelectual de su pensamiento, podríamos deducir que el desarrollo de la inteligencia expande esa sede o espacio divino que constituye el alma. Y por el contrario, la carencia de raciocinio pone en entredicho la conexión del ser vivo terrenal con el divino.

Esta estructura lógica fuerza una cuestión de cualidad entre los seres vivos. Sócrates refiere el *alma perfectísima* del hombre, por tanto, podemos suponer la existencia de almas imperfectas para el resto de los animales: almas que resultan más o menos imperfectas en función de la inteligencia de la especie. De este modo, algunos animales permanecen más cerca y otros más lejos de la divinidad; algunos más sagrados que otros. Lo radical de esta doctrina sucede cuando se aplica al interior de la especie

humana, cuando se replica sobre el hombre la estructura de gradación que el hombre aplica con los animales¹⁶. Por eso no extraña el proyecto político de Sócrates, una especie de mantra para conjurar la extinción: “(...) la principal obligación de todo ser humano es —considera el filósofo— velar por su propia alma y, dentro de lo posible, ayudar a los demás a cuidar de las suyas” (Wild en Radhakrishnan y Raju, 1977: 73). Con esta idea, el pensador inaugura una premisa constante en la concepción de lo humano en occidente; aquella que establece la preeminencia del alma sobre el cuerpo, de los rasgos divinos sobre la naturaleza terrestre¹⁷.

Sócrates justifica su postura como una búsqueda de la felicidad, el “bien más indiscutible” (4.2.34) (Platón, 1993: 125). El pensador considera, contrario a los postulados de las escuelas hedonistas¹⁸, que la felicidad se alcanza mediante la satisfacción del alma y no del cuerpo. Diseña un proceso de dos pasos: cultivar la inteligencia para agrandar el alma, agrandar el alma como camino a la felicidad. El cristianismo se apropiaría luego de esta estructura; salvo que en vez de inteligencia promulgaría la fe, y la felicidad equivaldría entonces a la salvación post-mortem del alma. El comunismo del siglo XX, por su parte, en vez de inteligencia o fe asumiría el *deber* como el motor de esta máquina motivacional humana.

¹⁶En este sentido se ha encaminado parte del discurso filosófico de la segunda mitad del siglo XX, particularmente Jacques Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*: revelar cómo las estructuras de explotación y dominio que aplica el hombre sobre las especies animales son replicadas al interior de la sociedad por parte de los poderes políticos y económicos. Giorgio Agamben también sigue esta línea de pensamiento.

¹⁷En el diálogo *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates*, Platón (1993) le acredita a su maestro las siguientes frases: “Tampoco ves tu propia alma, que es responsable del cuerpo” (1.4.9) (30); “Mi buen amigo, aprende de una vez que la inteligencia que hay en ti maneja tu cuerpo como quiere” (1.4.17) (32).

¹⁸Una de las primeras escuelas hedonistas fue fundada por Aristipo de Cirene, discípulo y contrincante de Sócrates. Aristipo coincidía con su maestro en que la felicidad resulta el bien más preciado para el hombre, pero considera que la manera de acceder a ella consiste en el placer, y especialmente en el placer sensitivo.

Lo que poseen en común estas tres tradiciones (la socrática, la cristiana y la comunista) resulta la depreciación sistemática del valor del cuerpo, la evidencia permanente de la naturaleza terrenal del hombre. El padre de la mayéutica afirma que “la vida de molicie y los placeres momentáneos no son capaces de producir bienestar al cuerpo (...) ni de infundir en el alma un conocimiento digno de este nombre” (2.1.20) (Platón, 1993: 44). Además cita los versos de Hesíodo: “(...) ante la virtud, sudor colocaron los dioses no precederos,/ Largo y empinado es hasta ella el sendero” (2.1.20) (44). A la felicidad, máximo objetivo de la vida humana, solo se arriba mediante un áspero camino de sacrificio, del desarrollo de virtudes que alimentan el alma.

La preeminencia del alma sobre el cuerpo configura la noción política de Sócrates. Para él, la política debe permanecer al servicio de la felicidad del alma. Bajo tal premisa, la relación entre alma humana y política se descompone en dos ejes. Por un lado, toda fuerza que favorezca el potencial de la inteligencia, y por tanto el alma, constituye un beneficio; en cambio, toda presión por coartar el raciocinio resulta perjudicial. Y por otro lado, la misión y las formas del político, el hombre encargado de manejar el equilibrio favorable al alma. Para Sócrates, “el verdadero gobernante es un pastor del pueblo, que sabe cómo hacerlo feliz” (3.2.1) (Platón, 1993: 67).

La comparación del gobernante con un pastor fija la premisa para la ejecución del poder: mientras los líderes conservan la condición humana, los gobernados asumen la posición del animal. Los líderes, como corresponde al hombre, “iluminan a la naturaleza con la luz del entendimiento”; en este caso al pueblo ignorante. Recordemos, como advirtió Scheler, que la concepción del *homo sapiens* es un invento de la élite política griega. La idea de Sócrates, además, trasciende lo político en el sentido de la gobernabilidad. Implica una transformación en el paradigma cultural e ideológico de occidente. Si los gobernantes son los pastores del pueblo, los que saben cómo hacerlo

feliz, y la felicidad depende de la plenitud del alma, de facto, los gobernantes se convierten también en los pastores del alma. Tal entelequia¹⁹ sería especialmente relevante en los siglos futuros.

En cierto punto, a pesar del antagonismo, la concepción de humano en Sócrates converge con Protágoras. Por un lado, reconocen el origen divino, la esencia humana como resultado del soplo de los dioses; por el otro, en el aspecto terrenal, consideran a la política como un elemento distintivo de la condición humana, como un factor diferencial del resto de las especies. La manera de lidiar con esa particularidad, para ambos, consiste en la forzosa domesticación de unos hombres por otros, del modo como un pastor guía al rebaño. Mientras para Protágoras esta figura la encarna el maestro, para Sócrates resulta el político (entendido como el elegido para que “sean felices gracias a él los súbditos”, aquel que pretende “hacer felices a las personas que están bajo su mando” (3.2.4) (Platón, 1993: 78). La cría de unos seres humanos por otros, bajo el expreso propósito de engendrar la virtud entendida como conocimiento, constituye el germen fundador del humanismo en la civilización occidental. Para Sloterdijk (1999), este proyecto —desde la época clásica a la contemporaneidad— está regido por la domesticación y la educación como formas de amansamiento (12), y su compromiso consiste en oponer los seres humanos a la barbarie (4). En cierto modo, el humanismo resulta una estrategia a largo plazo para conservar los regalos divinos del mito prometeico; para prevenir, en la medida de lo posible, que Lucy yazca solitaria con el cuerpo quebrado bajo el árbol, so pena de morir de hambre si no trepa entre las ramas.

¹⁹Entelequia puede entenderse de dos maneras. En castellano, según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, significa “cosa irreal”. En otra acepción, indica su origen etimológico en el vocablo griego *entelejeia*, que en la filosofía aristotélica designa “fin u objetivo de una actividad que la completa y la perfecciona”; o dicho de otro modo, la actividad que trabaja para sí misma, resultando simultáneamente medio y fin.

Los rasgos que Sloterdijk considera invariables en el proyecto humanista provienen, en gran medida, del legado filosófico de Sócrates. Hannah Arendt (2009) reconoce que la escuela socrática ha gobernado el pensamiento metafísico y político a lo largo de la tradición (29), y ese dominio resulta patente en la concepción del hombre; particularmente, en la preservación de tres de las premisas constantes del pensamiento occidental: escindir al hombre en la dualidad alma/cuerpo; la preeminencia del valor del alma sobre el cuerpo; y la consideración del político como pastor (y de los gobernados como rebaño). Pero si la cosmovisión socrática trasciende su momento, tal y como asegura Arendt, resulta gracias a la interpretación, desarrollo y difusión que hicieron de ella Platón y Aristóteles, dos discípulos del linaje filosófico de Sócrates.

Platón, alumno directo, retoma las ideas del maestro. Les imprime un giro más abstracto, más enfocado en lo intangible, en clara oposición a las corrientes materialistas. Los análisis platónicos discurren desde una premisa socrática: las cualidades fijas, las estructuras que permaneces estables a pesar del cambio permanente de la naturaleza. Para explicar la aparente paradoja entre la transformación y la conservación de las cosas, entre el dinamismo y la estabilidad del mundo, Platón desarrolla su conocida teoría de las formas. Para el filósofo, las formas naturales (incluido el hombre) existen en dos planos del universo: uno es el espacio visible susceptible al cambio, captado por los sentidos del cuerpo; el otro es un mundo propio donde las formas se mantienen eternas e inmutables (el mundo de las ideas). La manera de conectar ambas dimensiones resulta la sabiduría: “el alma puede conocer estas formas independientes y compenetrarse con ellas mediante el conocimiento” (Wild en Radhakrishnan y Raju, 1977: 75).

Con la teoría de las formas o las ideas, Platón acentúa la preeminencia del alma y el valor del raciocinio; profundiza la oposición entre alma y cuerpo como estructura

definitiva de la naturaleza humana. Y lo que resulta más notorio: lo realiza desde la proposición de un proyecto político (entendida la política no solo como convivencia, sino también como gobernanza). En uno de los pasajes más célebres de *La República*, el pensador sostiene:

A menos que los filósofos reinen en las ciudades o cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político (...), no hay tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano (473d) (Platón, 2018: 132).

Al proponer reyes-filósofos como solución a la gobernabilidad, Platón sienta un precedente. Además de radicalizar la esencia del proyecto humanista (pues el rey necesita la prolongada y amplia educación del maestro)²⁰, establece una premisa que rige la política futura en occidente: el vínculo entre el dominio del conocimiento y el ejercicio del poder. La relación se establece cuando Platón explica que el filósofo (y por tanto el gobernante ideal) es el amante de la verdad (475b), y que a la verdad se llega únicamente mediante el método científico de Sócrates; esto es, observar la generalidad del mundo, captar solo la esencia (los universales le llamará Platón): “(...) de los que perciben muchas cosas bellas, no lo bello en sí (...), y asimismo ven muchas cosas justas, no lo justo en sí, y de igual manera todo lo demás, diremos que opinan de todo, pero no conocen nada” (479e).

²⁰La educación de los gobernantes, para Platón, debe integrar tanto la fortaleza de la mente como la del cuerpo. Así, entiende que hasta los 18 años se debe proceder a una formación primaria, luego dos años más de riguroso entrenamiento del cuerpo. Los diez años siguientes están destinados al estudio de las matemáticas, después cinco años de dialéctica, y finalmente, 15 años de entrenamiento en los asuntos de gobierno de la ciudad (*La República*). En otras palabras: según esta filosofía, hasta los 50 años el hombre no está preparado para gobernar. El problema es que la esperanza media de vida para la Grecia clásica no supera los 28 años (Encyclopædia Britannica, inc.; 2019). De este modo se acentúa, desde un factor biológico, el carácter elitista del ejercicio del poder político: se excluye a todos quienes, por una u otra razón, no alcanzan la edad (usualmente los estamentos más bajos de la sociedad).

Platón distingue claramente entre opinión y conocimiento. “La opinión es algo más oscuro que el conocimiento, pero más luminoso que la ignorancia” (478c), afirma. Un término medio entre la verdad y lo falso. Junto al ejercicio ontológico, la tesis encierra un profundo sentido político, pues diferencia y jerarquiza dos de los rasgos esenciales de la condición humana: la capacidad de hablar (representada en la opinión) y la capacidad de razonar (productora del conocimiento). Motivado por el conflicto con los sofistas, la idea platónica induce una nueva escisión al interior del hombre; al igual que la dualidad alma/cuerpo de Sócrates, esta fractura persigue la preeminencia de una facultad del alma sobre otra (el raciocinio sobre la palabra).

Al yuxtaponer el pensamiento de Sócrates y Platón, la naturaleza humana se descompone en una serie de condiciones graduales, en una cadena jerárquica crecientemente exclusiva: el alma somete al cuerpo, la dimensión reflexiva del alma prevalece sobre la enunciativa. La fragmentación continua del hombre lega al mundo hombres incompletos; y los hombres incompletos resultan excluidos del ejercicio del gobierno. Consciente o inconscientemente, esta filosofía legitima el poder de una élite cada vez más reducida que —a pesar de ciertas contradicciones puntuales— encuentra sustento conceptual en su discurso.

En *La República*, Platón asegura que no existe medio para que el “vulgo” reconozca las cosas en sí, las esencias universales, por eso “es imposible que sea filósofo” (494a). Al negar la posibilidad, no solo cierra al vulgo las puertas del gobierno, sino además le desconoce la capacidad de perseguir la verdad mediante el raciocinio, rasgo definitorio del filósofo y del alma humana. En otras palabras, pone en entredicho la *humanidad* del vulgo cuando de asuntos políticos se trata.

La desvalorización del hombre resulta congruente con la metáfora del gobernante/pastor y el pueblo/rebaño, estructura profundamente enraizada en el pensamiento helénico. La novedad de Platón radica en la determinación de uno u otro en función del conocimiento. De tal modo, aquellos considerados hombres en toda su plenitud —amparados en la probada capacidad pensante— están destinados a gobernar la *polis*. Por el contrario, los incompletos, aquellos lisiados en la facultad de razonar, se hallan suspendidos en un limbo infrahumano, en un espacio intermedio entre la naturaleza terrenal del cuerpo y la divina del pensamiento. Quasi-animales parlantes carentes de razón.

La historia demuestra que semejante estructura de poder sobrevive a la Grecia clásica; solo que la distribución de roles, en vez del conocimiento, la definen otras variables como el linaje, el capital o la imposición mediante la violencia. A pesar de defender su tesis, Platón asume la dificultad de implementarla. “Que una de estas dos posibilidades o ambas sean realizables [el ascenso al reinado de un filósofo o la práctica de la filosofía por un rey], afirmo que no hay razón alguna para sostenerlo” (499b). Sin embargo, al destino le gusta la ironía; quiso que la experiencia más cercana a la utopía platónica recayera en Aristóteles (discípulo aventajado), quien tuteló la formación de Alejandro Magno desde los trece años.

La influencia de Aristóteles trascendió la educación del emperador macedonio. Aún en el siglo XX, Martin Heidegger consideraba vigentes sus hallazgos sobre lógica (2000: 15), metafísica (2017: 13) y el tiempo (405). En la interpretación ontológica de lo afectivo, “no se ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles” (142); “después de Aristóteles, todas las discusiones del concepto del tiempo se atienen fundamentalmente a la definición aristotélica” (405), recuerda el autor de *Ser y tiempo*.

Aristóteles continúa la tradición socrática y platónica; profundiza en la conceptualización del pensamiento lógico y la esencia humana. Al igual que sus maestros, insiste en el origen divino del hombre, “único animal que se mantiene erguido porque su naturaleza y sustancia son divinas” (2010: 54), y que es capaz de pensar y sentir, función propia de los seres divinos (254). Aristóteles también encumbra la razón como agente específico de la naturaleza humana; para expresar su punto, recurre a una retórica comparativa con el reino animal: “(...) el hombre es el único animal capaz de reflexión. Muchos son los animales que poseen la facultad de la memoria y del aprendizaje; sin embargo, sólo el hombre es capaz de recordar (1992: 48)”.

El discurso de Aristóteles pretende definir lo humano mediante el procedimiento socrático-platónico: captar el universal y la estructura fija en la naturaleza de la especie. Como sus maestros, entiende que solo tal proceso produce el *conocimiento* y, por tanto, revela la verdad. Para identificar los propios humanos compara al hombre con los animales. Según su concepción metafísica, la esencia determina a los seres; por tanto, las diferencias visibles constituyen huellas de esas esencias dispares, invisibles pero patentes a través de los efectos. Recordemos la preponderancia de lo inasible en esta filosofía, cuando Sócrates afirma que “tampoco los vientos se ven, pero sus efectos nos resultan evidentes y los notamos cuando se acercan”, por eso “nadie debe despreciar lo invisible, sino reconocer su poder por sus manifestaciones” (4.13.14) (Platón, 1993: 130). Aristóteles procura descifrar ese poder invisible mediante las manifestaciones encarnadas en las diferencias; como resultado, al centrarse en lo divergente, su análisis implica dos consecuencias paradójicas: por un lado, antes que el origen común de las especies (el mito prometeico), privilegia la distancia entre los reinos; y por otro, quizás sin desearlo, reafirma el vínculo ontológico indisoluble entre hombres y animales, pues

consolida la animalidad como punto de referencia en la concepción de la humano (para comparar, forzosamente, se precisa la existencia del otro, del diferente).

Para implementar su método, Aristóteles requiere un sólido punto de partida, un conocimiento incuestionable. Dicho por él mismo, las investigaciones parten desde aquello que nos resulta familiar (1992: 58); en el caso del estudio biológico, el ente más familiar resulta el hombre, de ahí la andadura antropocéntrica del discurso. “El hombre es, de todos los animales, aquel que necesariamente conocemos mejor (58)”, afirma. Y agrega que, para el análisis, “tomamos como punto de partida las partes del hombre” (237). Mediante dichas observaciones, Aristóteles construye una extensa obra en torno a la biología; destacan los textos *Historia Animalium*, *De Partibus Animalium*, *Motu Animalium* y *De Incessu Animalium*. Este desplazamiento en el objeto de estudio condiciona su filosofía y marca una distancia con Platón: “Frente a Platón, más interesado en las matemáticas como un modelo metódico para la dialéctica y el rigor filosófico, Aristóteles se dedicó larga y seriamente al estudio, observación y análisis de los animales y los procesos biológicos” (García Gual en Aristóteles, 1992: 7).

La influencia biológica en el pensamiento aristotélico resulta notable, especialmente en su concepción metafísica del hombre. En sus reiteradas incursiones ontológicas, el filósofo reconoce el carácter primordialmente animal de la especie humana. “Si hombre significa una sola cosa, supongamos que ésta es animal bípedo” (2019: 31). Lo reitera al explicar las habilidades del escultor Policeto, célebre en la Grecia clásica: “Policeto es hombre, y el hombre es animal” (41); así como al explicar las causas del ser hombre: “hay varias causas: lo animal, lo bípedo” (53). La insistencia en la cualidad *bípeda* revela el método del filósofo: una vez definida la naturaleza de las cosas²¹ (en este caso

²¹En *Metafísica*, Aristóteles explica que “se llama naturaleza a la substancia de los entes naturales” (1992: 42).

lo animal para el hombre), prosigue a acompañar la naturaleza con rasgos descriptivos (tal como Sócrates y Platón propugnaron en *homo sapiens*). Así, replica el procedimiento con dos de las definiciones más trascendentales sobre el hombre: *zoon ekonlogou* (animal que posee el lenguaje) y *zoon politikón* (animal político o cívico). La superposición de vocablos descriptivos (bípedo, *politikón*, *ekonlogou*) persigue “filtrar” mediante diversas variables la naturaleza primigenia del hombre (lo animal). La sustancia resultante de este proceso —que podríamos llamar del conocimiento— constituye la esencia del hombre en el pensamiento aristotélico.

La propuesta metafísica de Aristóteles arroja tres resultados en la concepción del hombre. Primero, la asunción de lo animal como esencia primordial de lo humano. Segundo, la integración de naturalezas contrapuestas en un concepto único (*zoon politikón* o *zoon ekonlogou*). Y tercero, que la obtención de la esencia humana resulta susceptible a diversos filtros (biológicos, de comportamiento, o de aptitudes). La última conclusión condiciona e influye —frecuentemente con resultados negativos— la filosofía posterior; su interpretación tergiversada ha servido de sustento teórico a procesos como la colonización, la esclavitud, el fascismo y la segregación.

La concepción del hombre en Aristóteles debe comprenderse en relación a su sistema metafísico²². Al igual que el concepto vida, hombre se concibe como un ente en movimiento, como un ser ondulante entre la potencia que encierra y el acto que manifiesta. Desde esta premisa, se asume al humano en un dilema entre lo que es y lo que desea ser, entre la potencia y el acto; se asumen sus acciones como dirigidas a la perfección y el autoacabamiento, un propósito que, en la práctica, resulta imposible. “El hombre, como tal, está lanzado hacia su plenitud (...), pero de tal manera que no podría

²²En la metafísica aristotélica, la potencia consiste la materia considerada en sus posibilidades, mientras el acto resulta la forma consumada. El proceso de tránsito de una a otra constituye el movimiento.

alcanzarla por completo (...). Su vida es movimiento y por ello la vida del hombre es también un acto inacabado, incompleto” (Febres-Cordero Pittier, 2016: 866).

El filósofo, junto a la idea platónica del hombre inacabado, propone una innovación teórica: considera al humano una especie ondulante, un ser en constante transformación y, lo más conveniente para el proyecto humanista, que esa transformación ocurre de manera voluntaria y consciente. En Aristóteles, la sentencia “el hombre engendra al hombre”²³ (2019: 69) rebasa el mero estrato biológico e implica un componente social, político, que atañe a la educación y a la conducta humana.

A pesar de cierta ruptura con el pensamiento previo, Aristóteles conserva la idea del animal racional y la escisión alma/cuerpo (bajo la preeminencia de la primera). “Es evidente que el alma es la substancia primera, y el cuerpo es materia, y el hombre o el animal, el compuesto de ambos en sentido universal (2019: 73)”. En otro pasaje, en *Política*, asegura: “El animal está compuesto de cuerpo y alma, de los cuales elementos el alma señorea naturalmente” (1934: 21). Al mantener tales premisas, no extraña su definición del hombre como *zoon ekonlogou*, reseña Wild en el libro de Radhakrishnan y Raju (48: 1977).

En dicho concepto, la naturaleza *zoon* queda supeditada al rasgo *ekonlogou*, una facultad posible gracias a los propios del hombre: el raciocinio, el recuerdo de la experiencia, el lenguaje. Aristóteles fundamenta esta condición en virtud de las acciones exclusivas del hombre; acciones que requieren el *ekonlogou* como requisito indispensable, tales como el desarrollo de las artes y la producción de la ciencia. Sin embargo, el énfasis apunta al carácter político del lenguaje, una función intrínseca a la

²³ Alfredo Marcos, en la revisión crítica de *Obra biológica* (Aristóteles, 2010), señala la recurrencia de esta sentencia en los textos aristotélicos: “La misma fórmula u otras con el mismo sentido figuran, por ejemplo, en *Meta* 1032^a 25, 1033^b 32, 1049^b 25, 1070 *a* 28, 1070^b 31; *Phy* 193^b 8, 194^b 13, 198^a 27202^a 11; *PA* 646^a 33; *GA* 735^a 21; *DA* 415^a 28, *b* 7” (95).

vida en sociedad: “Mas el lenguaje es para demostrar lo que es provechoso y lo que es perjudicial, y, por la misma razón, lo que es justo e injusto. Porque esto es peculiar de los hombres y distinto de los demás animales” (1934: 16).

Aristóteles, al igual que Protágoras, Sócrates y Platón, considera la política como el rasgo esencial de la condición humana. Inseparable del lenguaje y el raciocinio. Entiende que sin ellos la política humana sería imposible, pues “la naturaleza ninguna cosa hace innecesaria” (1934:15). Sin negar el fundamento divino del alma (y con ella del lenguaje, el raciocinio y la política), Aristóteles reivindica el origen natural del hombre. “La ciudad es una de las cosas más naturales, y el hombre, por su naturaleza, es animal político o civil” (1934:15). Al considerar al humano y la política como cosas naturales, el filósofo plantea la posibilidad de descifrarlos siempre y cuando se determinen las leyes naturales que los rigen. Hacia ahí encamina sus esfuerzos.

Como las leyes poseen carácter universal, sus efectos se manifiestan en contextos diferentes. Por tanto, asume Aristóteles, sus conclusiones acerca de los animales pueden extenderse sobre el hombre, en definitivas, otro animal. La elaboración de analogías respeta la lógica característica del pensamiento aristotélico, y resulta patente en áreas como la reproducción y la crianza. “La experiencia nos demuestra como muy perjudicial casar los hombres en edad muy tierna porque, en todos los animales, los frutos de los nuevos son imperfectos” (1934: 247). “En cuanto a la manutención y crianza de los niños, hay que tener en cuenta lo que se observa en los demás géneros de animales (...). Son útiles los ejercicios y movimientos que puedan sufrir tan tiernos años” (249). La tendencia a establecer equivalencias entre humanos y animales resulta prolífica en el terreno político, un gesto que trasciende la Grecia clásica e implica nuevas complejidades teóricas. Conceptos como biopolítica o cuerpos dóciles

—propuestos por Michael Foucault en la segunda mitad del siglo XX— bien encuentran anclaje en dichas reflexiones.

Al referirse al predominio del cuerpo sobre el alma (inversión del “orden natural”), Aristóteles advierte el carácter estragado y perverso de las bestias. En el acto, transmite sus conclusiones al animal humano. Alerta que dicho orden debilitaría la composición de la *polis*, por eso defiende el modelo socrático-platónico de la preeminencia del alma:

Lo mismo se observa en el hombre, si se le compara con los demás animales, porque los animales mansos naturalmente son mejores que los fieros, y a los unos y a los otros les es mejor ser regidos por el hombre, porque de esta manera se libran de peligros (1934: 22).

Aristóteles propone la mansedumbre como premisa para la conservación de la *polis*. Para ello, exige la sumisión del cuerpo en favor del alma. Como mismo establece verdades comunes a hombres y animales, asume analogías entre el plano individual y el colectivo: propugna que el gobierno de la ciudad, al igual que el hombre, debe estar regido por el alma y no por el cuerpo; en términos prácticos, consiste en gobernar mediante la razón y no con la violencia.

El empoderamiento del cuerpo —que no significa su ejercitación o fortaleza, sino sucumbir al instinto— implica el riesgo de la disolución de la *polis*, y por tanto, del “hábitat natural” de la especie humana. De tal modo, la filosofía aristotélica describe un proceso paulatino y aún vigente: la extracción del hombre de la naturaleza, la consideración de la ciudad como el espacio originario de la especie humana. El proceso civilizatorio de Grecia —replicado en las diferentes sociedades Occidentales, sobre todo después de la Revolución Industrial— significa el acercamiento del hombre a *nomos* y su consecuente distanciamiento de *physis*²⁴, de la tierra, los ríos, el mar, los animales.

²⁴La oposición entre *physis* y *nomos* suele atribuirse a la filosofía sofista, y se comprende como un instrumento de reflexión crítica acerca de la cultura humana, de aquello “que en el hombre no es producto

El hombre, empoderado en la esfera artificial de la *cultura* (Sloterdijk, 1999), se aísla del entorno para protegerse de los peligros del mundo. “La diversidad de mantenimientos —explica Aristóteles— ha hecho las vidas de los animales diferentes: así vemos que hay bestias que viven en manadas y otras solitarias y apartadas unas de otras (1934:30). La “necesidad de mantenimiento” del hombre lo lleva a constituir una gran manada, las ciudades; y con ello, a modificar hábitos milenarios: cambiar cuevas por casas, pieles por tejidos, la recolección por la agricultura, la caza por la ganadería, el garrote por la palabra. La política, en esta evolución, resulta otra estrategia para la supervivencia del hombre; una herramienta al servicio de la vida.

Ante todo, conviene reunir aquellos elementos que no pueden subsistir independientes (...). Entre éstos, para su conservación, hay uno que gobierna y otro que es gobernado. Porque aquel que con su entendimiento puede prevenir las cosas, naturalmente es el señor y tiene el gobierno y regimiento (1934:12).

Aristóteles no solo reivindica la preponderancia del saber-poder de Platón y el gobierno pastoril de Sócrates, sino que establece una correspondencia mucho más directa entre el sometimiento humano y el animal, en el sentido de considerarlos esclavos al servicio del hombre. “Conste que naturalmente hay algunos hombres libres y otros siervos, a los cuales les conviene más servir y es justo que sirvan” (1934: 34). Para el filósofo, la incivilización equipara al hombre y el animal en términos de jerarquía. “Dicen los poetas, con sobrada razón, que los griegos sean señores de los bárbaros; casi dando a entender que es lo mismo bárbaro que siervo” (13). De estas ideas se extraen dos conclusiones relevantes. Por un lado, que la condición humana resulta variable (ya se ha visto), y que esa variabilidad depende de consideraciones políticas más que biológicas. Por otro, que entre iguales —en este caso griegos— no procede la

de la naturaleza” (Calvo, 1986:75). El concepto de *physis* alude directamente a la naturaleza, a “la realidad que se desarrolla desde sí misma y según un orden inquebrantable” (76); mientras *nomos* refiere mayoritariamente a las creaciones de origen humano.

imposición de la mansedumbre. “La disciplina de la República es el arte de gobernar gente naturalmente libre; pero la del señor es el arte de regir gente sierva” (28).

La distinción entre hombres libres y hombres siervos profundiza el abismo hombre/animal en la especie humana. Más que al interior del hombre, como en las escisiones de Sócrates (alma/cuerpo) y Platón (alma racional/alma irascible/alma concupiscible), Aristóteles describe una fractura social de carácter político, un distanciamiento entre hombres clasificados según categorías excluyentes (libres y siervos). Esta clasificación implica una distribución de derechos inspiradas —tal y como distingue Ranciére (2011)— en la consideración política del animal.

Una célebre fórmula aristotélica declara que los hombres son seres políticos porque poseen la palabra que permite poner en común lo justo y lo injusto, mientras que los animales sólo poseen la voz, que expresa el placer o la pena²⁵. Mas la cuestión es saber quién es apto para juzgar lo que es palabra deliberativa y lo que es expresión de desagrado. En cierto sentido, toda la actividad política es un conflicto para decidir qué es palabra o grito para volver a trazar las fronteras sensibles con las que se certifica la capacidad política (16).

Los hombres-siervos, cuyas voces se confunden con el lamento de los animales, carecen de la articulación del lenguaje, del dominio de la razón, por tanto, de la capacidad de gobernarse a sí mismos o de gobernar a otros. Esta estructura de poder, fundamentada en la Grecia clásica, adquiere un carácter “natural” en la civilización occidental. En los discursos filosóficos posteriores (al menos hasta la Modernidad), su legitimidad resulta incuestionable; los herejes, los moros, los judíos, los africanos, los indígenas ocupan sucesivamente la posición del siervo. Mientras, la resistencia a esa estructura comienza, usualmente, con la reapropiación del lenguaje como primer paso hacia los derechos.

²⁵Ranciére refiere un pasaje de la *Política* (capítulo II), cuando Aristóteles enuncia: “(...) la voz es indicio de la pena o deleite que se siente, y así, otros animales tienen uso de ella, (...) que es tener sentimiento de lo que da pena o deleite, y dar señales de ello unos a otros. Mas el lenguaje es para demostrar lo que es provechoso y lo que es perjudicial, y, por la misma razón, lo que es justo e injusto. Porque esto es peculiar de los hombres y distinto de los demás animales (...)” (1934:16).

Desde la consolidación de la *polis*, la palabra alcanza el rango del sable y la pólvora en asuntos de gobernanza. Las obras literarias, filosóficas, el patrimonio oral, el lenguaje en sí (las variaciones lingüísticas, los acentos, la gramática) evidencian huellas de antiguas batallas. Como si de las llanuras de Platea se tratase, el subsuelo de los textos revela cuerpos insepultos, conflictos, cadenas rotas, modos de pensar y de vivir abiertos al presente. La lectura atenta, siempre bajo riesgo de extravío, permite recomponer el relato original, recuperar la esencia de las cosas. Al menos intentarlo y sacudir los velos a las verdades asentadas. En este sentido ayuda la filosofía griega. No solo con el instrumental teórico (el modo científico de acceder a la verdad), sino mediante el legado de los fundamentos de la cosmovisión occidental, premisas perfectamente identificables en los textos.

La lectura esencial de Protágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles evidencia el dinamismo de premisas que hoy —en general— se asumen por naturales e intrínsecas al hombre. Como en un ejercicio arqueológico, datamos las ideas y explicamos su construcción. Nociones tan enraizadas en el sentido común como el antropocentrismo, la escisión alma/cuerpo, la condición sagrada del alma, la oposición hombre/animal, la incompleta formación del hombre y el gobierno pastoril, resultan creaciones conceptuales de la antigüedad. “Una invención griega”, en palabras de Scheler. Nos interesa comprender cómo esas estructuras se reactualizan en las diversas realidades históricas, cómo su lógica persiste hoy, y cómo funcionó durante la crisis del Período Especial en Cuba y las novelas del *corpus*. Para ello, avanzamos hasta la Edad Media y la concepción cristiana del hombre.

En la citada obra de Scheler (2018), el filósofo alemán explica la influencia griega en la construcción de la doctrina cristiana, en particular, la presunta conexión divina del alma como elemento de exaltación del hombre:

La cultura griega es la razón del espíritu, que, como agente específico, conviene sólo al hombre y lo encumbra por encima de todos los demás seres (...). El cristianismo, con sus doctrinas del dios hombre y del hombre como hijo de Dios, representa una nueva exaltación de la conciencia que el hombre tiene de sí: piense el hombre bien o mal de sí mismo, se atribuye aquí una importancia cósmica y metacósmica que nunca el griego y el romano clásicos se hubieran atrevido a atribuirse (6).

En términos de antropología filosófica, el cristianismo concibe una pirámide jerárquica donde Dios ocupa la cúspide, el hombre (el alma del hombre) un espacio intermedio de conexión a tierra, y luego (en la base) el cuerpo humano y los demás animales. De tanta elevación, el hombre queda aislado del mundo, en soledad respecto al resto de los seres, criaturas ancladas a tierra. “Sin hogar en el mundo —explica Buber—, solitario entre las potencias superiores e inferiores, sigue siendo las dos cosas, aun después de haberse guarecido en el cristianismo como redención (...)” (1967: 27).

La redención cristiana, como sabemos, ocurre *post-mortem*. Pero la doctrina tensa al hombre en vida, lo escinde entre las potencias inferiores y superiores y amenaza diluirlo. Al “ser las dos cosas” arriesga no ser nada. Permanecer con un pie en cada orilla implica colocarse en el abismo; un abismo que el hombre reconoce, escudriña conscientemente y —según Agustín de Hipona (354-430)— resulta esencial en la definición humana. “¿Acaso amo en un hombre aquello que me resulta odioso ser? ¡El profundo abismo que es el hombre mismo!” (2007: 56).

En San Agustín, uno de los padres y doctores de la Iglesia Católica, la sublimación del abismo dilata la escisión hombre/animal. Para Derrida (2008), “es este abismo concedido a sus hermanos cristianos y a sus prójimos lo que Agustín niega al animal” (111), lo que condiciona el rumbo de su pensamiento teocéntrico y la ruptura con la filosofía clásica. El mundo terrenal despierta un interés secundario en el sabio de Hipona. El abismo cierto, misterioso y místico seduce su atención. En el paradigma aristotélico —considera Buber—, el hombre se sorprende de sí del mismo modo como

se sorprende del mundo, maravilloso y sorprendente en general. Pero el hombre agustiniano, en cambio, se asombra de aquello que en el hombre no se considera parte del mundo (1967: 27-28), esto es, el alma.

El desplazamiento en el enfoque del pensar acarrea efectos para la concepción humana. Con el empoderamiento de la Iglesia Católica en la Edad Media, el enfoque agustiniano sienta el rumbo de la concepción ontológica del hombre durante siglos. Incluso hoy resulta persistente²⁶. El cuestionamiento sobre el mundo cede al interés por el más allá. El lugar del hombre en el mundo deja de interesar, pues su motivo existencial está definido por defecto: servir a Dios. Ahora el cuestionamiento se centra en cómo escapar del mundo terrenal hacia el universo divino, dimensión desconocida y *telos* de la vida terrenal cristiana. El pensamiento de San Agustín se encamina a dicho objetivo. Encuentra en el alma la respuesta a su plegaria.

Como señala Buber, en la doctrina agustiniana el alma posee un origen divino. Resulta el punto de convergencia entre las potencias superiores y el mundo terrenal. Una huella del más allá entre nosotros. En términos prácticos, una ascensor a Dios. “¿Y quién es él sino el que está sobre la cabeza de mi alma? Por mi alma misma subiré hasta él” (2007: 172). Tal es la importancia del alma para San Agustín: la única fisura para eludir el mundo terrenal y trascender a Dios. Para conceptualizarla, el sabio de Hipona se remite a la antigua Grecia y replica parcialmente su entramado metafísico.

²⁶ En sus estudios de antropología filosófica, Max Scheler asegura la persistencia de la cosmovisión cristiana. Considera que, incluso, puede manifestarse de manera inconsciente para los no creyentes, pues su esencia circula como un producto cultural profundo en la civilización de occidental: “(...) una cosa queremos subrayar explícitamente: que este mito tiene más poder e influencia sobre los hombres de lo que generalmente se sospecha. Incluso el que ha cesado de creer dogmáticamente en esas cosas, no por eso ha anulado en sí —ni mucho menos— la figura, el timbre estimativo de la autoconciencia humana, el sentimiento de la dignidad humana, que hallan sus raíces históricas en el contenido objetivo de esa fe” (2008: 13-14).

Primero, reitera el origen divino del alma, premisa de la argumentación posterior. “El alma o ha sido hecha por el soplo de Dios o este soplo se convirtió en alma” (Hipona en Saeteros Pérez, 2013: 190). En nombre de dicho origen, como si de legitimación monárquica se tratase, San Agustín reclama la preeminencia del alma sobre el cuerpo. “Tengo cuerpo y alma; ésta que gobierna, el otro que es gobernado; el cuerpo que sirve y el alma que manda. Distingo bien que el alma es algo mejor que el cuerpo” (199). El pensador cristiano recupera la escisión binaria típica del pensamiento griego; además, explicita la jerarquización entre los polos al definir su concepto: “El alma es una substancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo” (191), concluye.

En su definición, San Agustín relaciona dos de los principales valores del pensamiento clásico: el referido señoreo del alma sobre el cuerpo y la virtud de la razón. En el caso de los griegos, el enaltecimiento de la razón conforma el paradigma del *homo sapiens* u hombre pensante, como se ha explicado. Para las escuelas de Sócrates, Platón y Aristóteles el *logos* constituye el elemento diferenciador y propio de la especie humana, su “abismo” negado a los animales y a cualquier otra forma de vida. San Agustín recupera esta estructura y reconduce el discurso al territorio teológico. “La inteligencia —expresa el santo católico—, además de ser un bien propio del hombre, lo tiene como don de Dios, que ha de saber usar para llegar a Él” (Hipona en Saeteros Pérez, 2013:193). San Agustín encadena las nociones de raciocinio y fe en este planteamiento metafísico, un enunciado que implica consecuencias ontológicas para el animal y el hombre.

La inteligencia constituye una de las facultades del alma para San Agustín. Junto a la memoria y la voluntad —explica Saeteros Pérez (2013)— conforma la substancia espiritual única que define al ser humano (192). Al carecer de alguna de estas tres dimensiones, por tanto, podemos presumir que el alma se encuentra atrofiada o

incompleta, lo cual resulta una tragedia en el mundo terrenal cristiano: la *escalera* de ascenso hasta Dios —objetivo de la vida— no conduciría al lugar divino, como se espera, sino al inhóspito vacío del abismo. A ese destino se abocan los animales, seres carentes de entendimiento y, por tanto, inaccesibles a Dios:

Todos los animales, desde los más pequeños hasta los mayores, ven esta hermosa máquina del universo, pero no pueden hacerle aquellas preguntas, porque no tienen entendimiento, que como superior juzgue las noticias y especies que traen los sentidos. Los hombres sí que pueden, y por el conocimiento de estas criaturas visibles pueden subir a conocer las perfecciones invisibles de Dios (Hipona, 2007: 192).

Desde una perspectiva ontológica, el pensamiento agustiniano comprende a los animales como seres de almas inferiores; como criaturas desamparadas cuya vida empieza y termina en la tierra, pues les resulta imposible trascender a Dios. El planteamiento agustiniano culmina el proceso de desacralización de la vida animal, pues el despojo de su composición divina disuelve el último argumento moral para protegerlo: el animal queda al servicio de las necesidades del hombre para disponer de él sin pecado: “Vemos que la faz de la tierra se hermosea con los animales terrestres; y que el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, (...) ejerce señorío sobre todos los animales irracionales” (Hipona, 2007: 290).

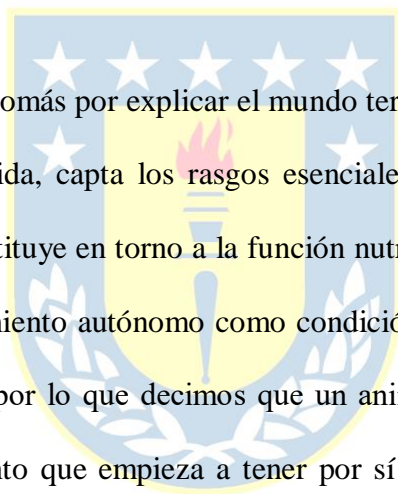
La desacralización de la vida animal culmina el proceso de exaltación del hombre. La aceleración del alejamiento con la animalidad produce un efecto inesperado: la palabra *humano* —hasta ahora destinada a nombrar al hombre físico y real, al animal bípedo de Aristóteles— adopta un sentido novedoso: comienza a referir casi exclusivamente la parte divina del Hombre, su alma. Desde la moral cristiana, el sentido de humano se asocia a las potencias superiores: la memoria, la inteligencia, la voluntad; así como las virtudes que emanan (el ingenio, la piedad, la honestidad, etc.). Compromisos comunes en la cultura occidental, “comportarse como humano”, “mostrar

humanidad”, “ser humano”, avalan la identificación de la palabra *humano* con la sublimación del alma, en detrimento de la materia corporal. Apreciamos cómo una parte del hombre (las facultades idealizadas de su alma) sustituye al conjunto total (el animal bípedo). Esta sinécdoque impone nuevas condiciones en la relación entre el hombre y la animalidad, entre el alma y el cuerpo, pues desplaza la comprensión binaria de la especie hacia el campo moral.

Las nociones referentes al alma adoptan el sentido virtuoso, positivo, provenientes de Dios (la castidad, la honradez, la bondad); mientras, las provenientes del cuerpo o de la naturaleza animal se consideran pecaminosas (la lujuria, la gula, la pereza, la violencia). Al asentarse en el territorio moral, la escisión hombre/animal se fortalece en la cultura cristiana. No solo por los renovados argumentos de orden teológico, sino por la invalidación de los recursos para subvertirla. Si en sus orígenes la escisión se considera un invento griego, tal y como sugiere Scheler, ese invento se puede desmontar mediante la razón, *non plus ultra* del pensamiento en Sócrates, Platón y Aristóteles. Esa puerta se cierra en el pensamiento cristiano, pues la fe sustituye a la razón y la premisa (la escisión alma/cuerpo, humano/animal, y la preeminencia de lo primero) se asume como dictamen divino y, por tanto, inobjetable y eterno. Tal dualismo jamás resulta cuestionado por los pensadores cristianos clásicos (Roberto Espósito, 2016). Ni siquiera santo Tomás de Aquino, quien “tiende a atenuar el dualismo agustiniano a través de las categorías de Aristóteles” (41).

Santo Tomás (1225-1274) prosigue la línea teológica de San Agustín de Hipona. Sin embargo, promueve la revalorización conceptual de la vida terrenal, cuestión venida a menos durante los primeros siglos de la consolidación católica. El Aquinate, sin restar peso a Dios, involucra más al hombre como gestor de la vida, en el sentido de encargarle la responsabilidad de su sostenimiento biológico. “En santo Tomás —explica

Hannah Arendt—, el trabajo se convirtió en deber para quienes no tenían otros medios de subsistencia, y dicho deber no consistía en laborar, sino en mantenerse vivo” (2009: 341). Para el pensador católico, la vida resulta más un deber que un derecho, pues en vez de propiedad constituye un regalo de Dios, una voluntad superior merecedora de respeto. De tal modo, la distribución de facultades implica un desapoderamiento del sujeto, pues se le responsabiliza de un bien que no le pertenece y del cual solo dispone parcialmente. Esta estructura de dominio (encargar al individuo un bien supuestamente ajeno so pena de castigo) será replicada posteriormente en innumerables ocasiones, desde las parcelas de tierra del campesino feudal a la propiedad colectiva del socialismo real.



Los esfuerzos de Santo Tomás por explicar el mundo terrenal lo acercan a la filosofía aristotélica. Al definir la vida, capta los rasgos esenciales y sus vínculos. Si para el sabio griego la vida se constituye en torno a la función nutritiva, como dijimos, el santo católico identifica el movimiento autónomo como condición primera, especialmente en los animales. “Lo primero por lo que decimos que un animal vive —explica en *Suma teológica*— es el movimiento que empieza a tener por sí mismo, y decimos que vive mientras manifiesta tener tal movimiento” (2001: 238). En la doctrina tomista, el movimiento resulta la cláusula inicial para la concepción ontológica de la vida, elemento común a las plantas, el hombre y los animales. Para el siguiente peldaño perfecto, Santo Tomás introduce la sensibilidad como requisito. “Animal significa el ser de naturaleza sensitiva” (2001: 782), explica. “Por tener naturaleza sensitiva se le llama a algo animal” (119), insiste repetidamente al definir la categoría, en la cual incluye, como antes Aristóteles, al hombre: “El hombre es animal, ya que el predicado animal está incluido en el concepto de hombre” (108).

Santo Tomás, aunque reconoce los rasgos comunes entre humanos y animales, dedica numerosas páginas a la distinción de cada reino. Recuerda el motivo estético del origen de los animales. “La producción de animales es relatada [en *Génesis*] en cuanto que contribuyen a la ornamentación de las partes del mundo” (2001: 660). Tal función ornamental sitúa a los animales, desde el inicio de los tiempos, en un *status* secundario en el mundo cristiano. Nacen despojados de voluntad y realización, pues su existencia se encamina al disfrute estético de otros (Dios o los hombres), y nunca a un destino propio. Para más flaqueza, en las horas perfectas del Edén ni siquiera reportan utilidad para hombre, motivo de adoración en los tiempos paganos.

En el estado de inocencia, los hombres no necesitaban de los animales para ninguna necesidad corpórea. No para cubrirse, porque no se avergonzaban de su desnudez, desde el momento en que no había en ellos ningún movimiento de desordenada concupiscencia. No para alimentarse, ya que obtenían su nutrición de los árboles del Edén. No como medio de transporte, a causa de la robustez de sus cuerpos (Aquino, 2001: 851).

Una vez consumado el pecado original, la situación de los animales muta desde el punto de vista terrenal y teológico: receptan la culpa humana y con ella su destino. Desde este momento, según la mitología bíblica, se rebelan contra el dominio natural del hombre. Como pena por la desobediencia a Dios, el hombre sufre la rebeldía del mundo, incluida la vida natural (Aquino, 2001: 851). Antes, “todo animal está por naturaleza sometido al hombre” (851); pero ahora el humano, para sobrevivir, debe imponerse mediante la fuerza. La interpretación bíblica de Santo Tomás reconduce la *cultura sacrificial*²⁷ de los tiempos paganos hacia la cosmovisión cristiana. Su lectura pretende restaurar, al menos simbólicamente, el orden paradisiaco y expiar de pecado el sacrificio animal. “Por eso dijo el Filósofo [Aristóteles], que la caza de los animales

²⁷Para profundizar en las consideraciones sobre la *cultura sacrificial* de Occidente, y en sus implicaciones políticas actuales, puede consultarse el texto de Jacques Derrida (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*.

salvajes es justa y natural, pues por ella el hombre reivindica lo que por naturaleza es suyo” (851).

La legitimación de la cultura sacrificial en el cristianismo, y en particular en Santo Tomás, se ampara en la superioridad intrínseca del hombre. Para demostrarlo, el pensador introduce una serie de argumentos metafísicos en las consideraciones sobre el alma —*primum principium vitae*²⁸— y sus facultades centrales: el conocer y el moverse (Araya Vega, 1997: 253). El Aquinate zanja en torno a ellas el abismo insuperable entre hombres y animales. Primero, se inspira en la teoría griega del *logos* y afirma: “El hombre supera a todos los animales por la razón y el entendimiento” (2001: 115). “Los otros animales son de tal manera inferiores al hombre que no pueden llegar al conocimiento de la verdad” (733). Por último, asegura que el ser humano es más perfecto que los otros animales, porque su perfección es por composición (332). Una vez establecida la jerarquía, prosigue a explicar la brecha en términos proporcionales: “No es menor la diferencia entre aves y peces que la existente entre aves y animales terrestres. Es mayor la diferencia entre el hombre y los demás animales que la que se da en los animales entre sí” (659).

Santo Tomás no solo estratifica a humanos y animales, también fragmenta el territorio animal en virtud de la pretendida perfección. Una perfección que, como sabemos, implica la proximidad a Dios (y como recompensa o castigo, el reconocimiento o no de determinados derechos). Tal hipótesis conduce a deducciones erradas. Al asumir que el hombre resulta más perfecto que los animales, y que “lo más perfecto es anterior en el orden natural” (2001: 652), concluye que la especie humana resulta más antigua que los animales en términos biológicos, tesis desmentida posteriormente por la ciencia. A pesar del extravío, el esfuerzo tomista por explicar el

²⁸“Principio primero de la vida”.

origen del hombre resulta esclarecedor. Al intentar dotar de lógica los planteamientos bíblicos, revela el trasfondo de la ontología-teológica de la Edad Media.

El esquema de la concepción cristiana queda evidenciado en el siguiente trance. Al relatar el origen y la consecuente perfección de hombres y animales, Santo Tomás se aboca a una contradicción. Por un lado, asegura que “lo menos general es anterior a lo más general, como lo es el hombre con respecto al animal” (2001: 779); por otro, al referirse al nacimiento singular de cada humano, considera que “antes es engendrado el animal que el hombre” (710). Entonces, si el hombre es más perfecto y antiguo, ¿cómo nace animal primero y luego deviene hombre? El doctor católico acude a la escisión alma/cuerpo para explicarlo:

El alma racional se asemeja más a los ángeles que a los animales. Pero los ángeles fueron creados antes que los cuerpos, o inmediatamente al principio juntamente con la materia corporal; mientras que el cuerpo humano fue formado el sexto día, cuando fueron hechos los animales. Por lo tanto, el alma del hombre fue creada antes que el cuerpo (815).

Santo Tomás acude a la fractura entre la humanidad y la animalidad del hombre para evitar contradecirse. Así, reafirma la escisión hombre/animal como piedra angular de la cosmovisión cristiana, pues sirve de sustento al relato bíblico del *Génesis* y a la preeminencia humana. Además, invierte el orden cronológico del mito prometeico (el otro gran relato fundador de la cultura occidental), con unas consecuencias trascendentes. Si en la narración griega primero surge la corporeidad del hombre, mezcla de tierra y fuego, y luego adquiere las virtudes divinas de Atenea, en la concepción cristiana la inmaterialidad del alma precede al ser. El hombre cristiano, antes que *animal racional mortal* —como lo define Aquino (2001: 329)— resulta primeramente un espectro incorpóreo con facultad de entender; un origen que justifica la mencionada sinécdoque ontológica, la identificación preeminente de la palabra humano(el total) con la porción más enaltecida de este, el alma. Tal asociación

excluyente conforma un mecanismo más antiguo, una fórmula de despojo de la condición humana que encuentra en la razón su última frontera: “Si del hombre se abstrae la diferencia de racional, en el entendimiento no permanece el hombre, sino solamente animal” (395). En otras palabras, el hombre sin entendimiento deja de ser hombre para considerarse animal. La ontología del cristianismo medieval culmina un proceso iniciado en el pensamiento helénico, donde *la condición humana resulta susceptible de despojo en virtud de determinados parámetros culturales, sociales y políticos*.

La estratificación tomista del mundo animal —la organización ascendente entre criaturas marinas, aves y terrestres— se transfiere a la sociedad humana. Ambas escalas se rigen por el mismo principio: a mayor perfección, más cercanía a Dios; y la cercanía a Dios justifica las posiciones jerárquicas en la *polis*(o en los reinos y feudos, para atenernos a la realidad histórica del Medio Evo). En el caso humano, la perfección se asocia al entendimiento, primera facultad reconocida en el alma. Y el raciocinio, como se conoce desde tiempos remotos, radica en la cabeza. El asentamiento de esta idea converge con otra noción teológica, la consideración de todos los hombres como un *quasiunum corpus*²⁹proveniente de Dios. La teoría medieval —considera Hannah Arendt (2009)— asume de manera unánime esta premisa al construir su concepción política:

(...) mientras que los primeros escritores acentuaron la igualdad de los miembros [del cuerpo social], todos igualmente necesarios para el bienestar del cuerpo como un todo, más tarde se pasó la acentuación a la diferencia entre la cabeza y los miembros, al deber de la cabeza de gobernar y de los miembros de obedecer (91).

Los pensadores católicos trasladan la razón biológica hacia el campo social, un movimiento que antes —como vimos— ejecutó Aristóteles. En este caso, replican el modelo escindido que rige la cosmovisión cristiana. Como mismo el alma señorea al cuerpo y el hombre al animal, la cabeza social debe gobernar al resto del cuerpo. El

²⁹Traducción: “como un cuerpo único”.

léxico de los padres de la Iglesia adopta una configuración binaria, donde la unidad se consigue únicamente en el sometimiento de la parte inferior (Espósito, 2016: 39). No extraña, entonces, la vigencia de la idea socrática de gobierno, aquella analogía del gobernante como pastor y el pueblo como rebaño, una de las metáforas predilectas del lenguaje religioso. En tal sentido, la definición tomista de rebaño revela pistas, pues sus nociones resultan replicadas sobre el equivalente humano (la parte inferior del cuerpo social): “Por ganado o rebaños se entiende a los animales domésticos que, de alguna manera, sirven al hombre” (2001: 654).

De la definición podemos concluir que, 1) el concepto rebaño remite primordialmente a la animalidad, y por tanto, implica un proceso de equiparación entre el humano subalterno y el animal; 2) que esa equiparación refiere a los seres domesticados, aquellos que bajo el manto de la civilización han renunciado al salvajismo, y 3) que la función definitoria del rebaño consiste en *servir* al hombre, o en su defecto, al ente superior en el esquema de poder. La condición humano-de-rebaño, donde debe incluirse la mayoría de la población medieval (tanto por el status económico como religioso), evidencia la paradoja de su concepción ontológica: mientras se le exalta y diviniza en un sentido teológico (al considerarla imagen y semejanza de Dios), se le animaliza en términos de poder y gobernanza social.

Hacia el siglo XV, el declive del mundo medieval resulta palmario. Las nuevas circunstancias sacuden la cosmovisión cristiana. La catedral metafísica de San Agustín y Santo Tomás comienza a agrietarse. El argumento del mapamundi limitado y concéntrico (plano, abisal más allá del límite, con centro en Roma o Jerusalén) sucumbe tras los primeros viajes trasatlánticos. La idea del universo prefijado e inmóvil, donde cada cosa tiende a ocupar su lugar natural, se cuestiona ante el bullir socio-económico, ante el auge del comercio, el ascenso de la burguesía y la aparición de clases que no

encuentran acomodo en el estamento feudal (Villoro, 1992). Tal situación se acentúa especialmente en las urbes portuarias de Europa —como Venecia, Nápoles, Génova, Ámsterdam, Lisboa—, donde confluyen las rutas mercantiles. Junto a las especias y joyas de la India, China y Sumatra, circulan las ideas, problemas y razones de una realidad cada vez más compleja, de un mundo que supera los estáticos muros de la Iglesia romana. En Florencia, una próspera ciudad al centro de la península itálica, el sistema colapsa y abre paso a una de las épocas más prolíficas de la historia humana.

El Renacimiento —como suele nombrarse a esta etapa de ruptura— suele considerarse un período de transición entre el mundo medieval y la modernidad. La expansión del mundo geográfico conocido, el tránsito de una economía endógena y agraria hacia el comercio y la artesanía, la fractura en ciertas jerarquías de la Iglesia, el descalabro del Sacro Imperio Germánico Romano, entre otros motivos, conlleva un inevitable cambio en la mentalidad de los sujetos históricos. Sin embargo, tal y como previene Villoro, resulta necesario aclarar que “la nueva figura del mundo no reemplaza abruptamente a la antigua. La mayoría de la gente sigue pensando en términos del Medioevo” (1992: 10).

Esta “nueva figura del mundo” significa la recuperación del espíritu de la cultura grecolatina, en especial el culto a la razón; un nuevo entendimiento de la figura humana, el desplazamiento del teocentrismo al antropocentrismo; la asunción del hombre como medida de todas las cosas; la conformación de la corriente ideológica del humanismo y su expresión política; el énfasis en el naturalismo y la naturaleza como fuente de conocimiento y modelo estético, rasgos que condicionan directamente la concepción humana, la comprensión del devenir histórico del hombre y su relación con el mundo animal.

El clima renovador del *quattrocento* acentúa el jaque sobre ciertos dogmas medievales, entre ellos, la clásica escisión humano/animal que hemos revisado. Si para los pensadores católicos el conflicto se salva con la sumisión de la parte inferior, las voces renacentistas abogan por la conjunción armónica de los pares, por hallar una tercera vía que —en vez de lastrar— potencie las posibilidades de la especie humana. El joven florentino Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), representante de los nuevos aires y envenenado durante las pugnas políticas de los Médici, comprende la naturaleza del hombre como una cuestión híbrida y contradictoria.

El hombre [para Mirandola] —explica Luis Villoro— no sigue cauces marcados inevitablemente por sus pulsiones instintivas, como el animal; tampoco sigue lo que su inteligencia con claridad le presenta, como el ángel; el hombre es un intermedio entre el animal y el ángel: es a la vez naturaleza impulsada por las funciones instintivas e inteligencia iluminada por la razón (1992: 29).

Al conceptualizar la naturaleza humana, destaca cómo Mirandola deslinda la fracción tradicionalmente asociada a la divinidad (la razón), de los imperativos morales y religiosos vinculados a ella. La figura del ángel —encarnación de la nobleza del hombre— remite directamente al entendimiento y la superioridad que engendra sobre el mundo, no a la beatitud del paradigma cristiano. Tal separación resulta constante en el pensamiento renacentista florentino, un contexto agudamente permeado por las pugnas políticas. A pesar del avance conceptual de Mirandola, la radicalización ocurre con Nicolás Maquiavelo (1469-1527), símbolo de la teoría política pragmática.

Considerado el padre de la ciencia política, la celebridad de Maquiavelo se debe a su trabajo como diplomático y funcionario de la República Florentina, pero sobre todo, por su obra filosófica y literaria. El tratado *El príncipe*, publicado en Roma a dos años de su muerte, constituye un clásico para la teoría y práctica de la política; incluso hoy.

Como Mirandola, Maquiavelo escinde la inteligencia “angelical” de la virtud cristiana, pues considera que “la política es una ciencia autónoma de la moral o de la religión, ya que sus fines son diversos: en un caso el Bien moral, en el otro el Útil político” (Díaz Padilla, 1980: 54). El Príncipe (entiéndase el líder) se aboca a la consecución de dicho útil político según los medios a su alcance, y entre ellos, el entendimiento de la conducta humana resulta prioritario. Al plantear la mejor estrategia de gobierno, y para evitar sublevaciones inesperadas, el pensador asume como premisa la peligrosidad de la naturaleza humana:

(...) de la generalidad de los hombres se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores, cobardes ante el peligro y ávidos de lucro. Mientras les haces bien, son completamente tuyos: te ofrecen su sangre, sus bienes, su vida y sus hijos, pues ninguna necesidad tienes de ello; pero cuando la necesidad se presenta se rebelan (Maquiavelo, 2017: 37).

El pensamiento de Maquiavelo, a pesar de su aparente aversión, favorece el despegue del pensamiento humanista. Sin negar al cristianismo, el escritor florentino desplaza la concepción del hombre hacia el terreno naturalista, hacia un espacio que permite acercarse al humano en cuanto tal, a contrapelo de los dogmas teológicos. Como método, Maquiavelo observa la vida terrenal; descubre patrones en base a la experiencia que —en un sentido griego— no podemos definir como conocimiento (por aquella máxima aristotélica: los sabios conoce el por qué), pero sí como una opinión “más luminosa que la ignorancia” (en términos platónicos). Sin embargo, vale resaltar cómo el filósofo echa a andar la máquina de la imaginación, la aventura de respuestas más allá de las líneas canónicas impuestas y, con pasmosa frecuencia, acierta la verdad.

Por momentos, la teoría maquiavélica se inspira en las relaciones del mundo animal. Primero, reconoce la animalidad del hombre como factor distintivo de la conducta humana; segundo, establece una analogía entre el mundo de la *polis* y la selva, espacios de violencia, estrategias de camuflaje y preservación de vida. Así, entre las

recomendaciones primordiales para la política, Maquiavelo recomienda imitar el carácter del zorro, pues “conoce las trampas” y puede protegerse, y también del león, que “espanta a los lobos” con la fuerza. Conviene que el príncipe se transforme en zorro (2001: 37) —recomienda finalmente—, pues el político debe combinar la ferocidad y la astucia a partes iguales.

La combinación efectiva de esencias dispares resulta distintivo en la doctrina maquiavélica, y en general, en el ideario renacentista. Más que un obstáculo o disyuntiva metafísica, los pensadores del siglo XV la asumen como posibilidad de crecimiento, como una expansión de las capacidades del hombre en un mundo en pleno crecimiento. Ante empresas cada vez más extremas (la colonización de América, las nuevas rutas mercantiles, las innovaciones tecnológicas), la hibridez aúna virtudes previamente aisladas, pero ahora indispensable para la concreción de proyectos humanos.

Como en la naturaleza, los híbridos representan la articulación de especies diferentes, y usualmente, la potenciación de los rasgos más provechosos. En su entelequia política, Maquiavelo lleva esta noción a la figura del príncipe, quien debe convertirse en la criatura más fuerte de la selva-*polis*. Para ello, debe armonizar las naturalezas presumiblemente antagónicas del ser humano:

Un príncipe debe saber comportarse como bestia y como hombre. Esto es lo que los antiguos escritores enseñaron a los príncipes cuando dijeron que Aquiles y muchos otros de los príncipes antiguos fueron confiados al centauro Quirón para que los criara y educase. Lo cual significa que, como el preceptor es mitad bestia y mitad hombre, un príncipe debe saber emplear las cualidades de ambas naturalezas, y que una no puede durar mucho tiempo sin la otra (2017: 37).

Maquiavelo, en un gesto típico del Renacimiento, recurre a la tradición grecolatina. Como novedad, su planteamiento no somete la parte presumiblemente inferior del príncipe (lo bestia) a la superior (el hombre), tal y como habría ocurrido en el

pensamiento medieval. Por el contrario, parece sacarle provecho (útil político) a la aparente fractura. Con la metáfora del centauro, el florentino quiebra la estructura de oposición binaria, modelo dominante de la concepción humana. Entiende que, para la estabilidad y empoderamiento, una naturaleza precisa la acción concertada de la otra, no la sumisión. Cinco siglos después, otro italiano, Antonio Gramsci, propondría una idea semejante sobre la naturaleza del poder. La llamó hegemonía³⁰, dimensión de la gobernanza, la cual define como resultado del ejercicio de coacción (la bestialidad del centauro) y el consenso (la habilidad persuasiva del hombre).

En su discursar filosófico, Maquiavelo invierte los términos tradicionales del discurso medieval. Si los pensadores católicos encajan la realidad al relato preestablecido de la fe, el florentino formula una historia para explicar la vida terrenal, y en ese sentido emula la pretensión científica de Sócrates. Tal premisa lo guía, por ejemplo, al considerar las nociones del libre albedrío. Más que una determinación divina, Maquiavelo lo considera consecuencia de la animalidad humana, una especie de mecanismo de estímulo-respuesta insuperable. “No existe hombre lo suficientemente dúctil —explica— como para adaptarse a todas las circunstancias, ya porque no puede desviarse de su inclinación natural, ya porque no puede resignarse a abandonar el camino que siempre le ha sido próspero” (2017: 53). Díaz Padilla (1980) encuentra en este argumento el trasfondo de la concepción maquiavélica del hombre, el cual resulta un ser “prisionero siempre en la repetición de las mismas acciones, incapaz de actuar de una forma imprevisible” (58). Este límite del hombre, aventurado desde un espíritu naturalístico, resulta clave para comprender la posterior constricción entre el hombre y el animal, un nudo que —según la lectura histórica de Derrida— desenlaza el racionalismo de René Descartes.

³⁰Para más información, consultar, entre otros, los *Cuadernos de la cárcel*, textos escritos por Gramsci durante la prisión política entre 1929 y 1935.

En la época de Descartes (1596-1650), el debate sobre los autómatas cobra relevancia. El avance de la tecnología posibilita máquinas complejas, artificios que imitan la conducta humana y resultan anatómicamente semejantes. La cuestión radica en el límite de dicho desarrollo; si algún día las máquinas igualarán a los humanos y la frontera entre imitación y autenticidad quedaría desecha. Descartes, un apasionado del asunto, aventura una respuesta mediante la racionalidad. Para ello, prosigue el método aristotélico y define las esencias de cada ente (humanos y autómatas) para distinguir los rasgos exclusivos. Su conclusión constituye un hito en el pensamiento filosófico; la resume bajo la célebre fórmula de *cogito, ergo sum*.

Pienso, luego existo. El filósofo racionalista culmina el giro comenzado en el renacimiento, la vuelta al método de pensamiento clásico en detrimento de la teología. Como Sócrates, Platón y Aristóteles, Descartes asume el raciocinio como rasgo primordial y exclusivo de la condición humana. El hombre cartesiano resulta más libre que el hombre maquiavélico. O al menos más independiente del instinto. El francés niega la conducta humana como repetición inexorable y mecánica de acciones provechosas —como defiende el florentino—, a favor de los dictámenes de la razón. “El pensamiento es un atributo que me pertenece: él es el único que no se puede separar de mí. Soy, existo: esto es seguro; pero ¿por cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que dure mi pensamiento” (Descartes en Derrida, 2008: 91).

En Descartes, como en la Grecia clásica, la exaltación del raciocinio resitúa la escisión entre la humanidad y la animalidad del hombre, entre el hombre y la vida animal. El abismo agustiniano —una metáfora de cariz teológico— adopta en el racionalismo el carácter de verdad científica, de premisa que signa la concepción ontológica del hombre moderno. Derrida (2008) rastrea esta influencia cartesiana sobre pensadores posteriores (Kant, Heidegger, Lacan, Lévinas), en particular la asunción del

pensamiento como última frontera de la condición humana. Señala uno de los criterios (“métodos”), para distinguir entre “lo auténtico y el simulacro mimético del autómeta (...): la no respuesta, la incapacidad de responder, de responder a nuestras preguntas, por lo tanto, de entender nuestros puntos de interrogación” (101).

La capacidad de respuesta constituye la prueba de la existencia de pensamiento, y por tanto, del reconocimiento de la condición humana. Descartes niega esta posibilidad a los autómetas: considera el uso del lenguaje como frontera del desarrollo mecánico y la imitación. Este límite, esta cualidad deficitaria, la extiende sobre el mundo animal. Los animales carecen de respuesta porque son considerados máquinas naturales, artefactos preconfigurados por la naturaleza y carentes de autonomía. Seres que *reaccionan* en vez de *responder*:

El hombre más ofuscado [Los autómetas y los animales] (...) no podrían servirse de palabras u otros signos componiéndolos, como nosotros hacemos para declarar a los otros nuestros pensamientos. Pues se puede ciertamente concebir que una máquina profiera palabras e incluso que profiera algunas palabras a propósito de acciones corporales que causarán algún cambio en sus órganos; (...) pero no que ella las arregle de distinta forma para responder al sentido de todo lo que se diga en su presencia, del modo que pueden hacerlo los hombres más ofuscados (Descartes en Derrida, 2008: 143).

o, en la escala del racionalismo, ostenta mayor jerarquía que el animal o la máquina más desarrollada; le asegura el estatus ontológico: poseer en sí el soplo de lo humano y del lenguaje lo eleva sobre el mundo. O mejor dicho: ostentar el lenguaje como prueba exclusiva del raciocinio lo distingue del resto de los seres. Nuevamente aflora, con caprichosa recurrencia, la distinción aristotélica entre palabra razonada y grito de lamento para definir lo humano; en la perspectiva cartesiana, la una conlleva a la *respuesta* mientras la otra denota una *reacción*.

Para Descartes, la *reacción* constituye el simulacro de lenguaje del animal-máquina. Una apariencia de respuesta basada en códigos formales (sonidos, gestos, olores) pero

carentes de autenticidad, de voluntad y raciocinio. En palabras de Derrida (2008), una no-respuesta, pues estas criaturas permanecen fijadas a la mecanicidad de su programación, al déficit inherente de su naturaleza (107). El déficit de pensar; la mecanicidad de aparearse según el instinto, de emigrar según el clima, de alimentarse según las señales del estómago. Más allá de la distinción entre *respuesta* y *reacción*, entre palabra razonada y grito de lamento, la igualación entre el animal y la máquina implica la desvalorización de la vida, el paulatino equivalente ontológico entre el animal-vivo y la cosa-inanimada. Y la consecuente legitimación de los *status* políticos: “en general, las cosas se consideran esclavas silenciosas al servicio de las personas (Espósito, 2016: 22). Esclavos —figuras sin derecho— al servicio de los humanos; aunque ser humano, como hemos visto, no siempre asegura el título de persona: como los animales, los humanos siempre padecen el riesgo de desvalorizarse, de perder la facultad de respuesta y caer en el sordo quejido del lamento. Dígase los hombres-máquinas, seres de 23 cromosomas como el príncipe de Gales, pero acoplados a un sistema productivo que apenas les reconoce la utilidad de generar riquezas a cambio de la vida: desde los cañaverales del Caribe colonial, a las minas de oro del Nuevo Mundo; de los campos de trabajo de la Alemania nazi a las cooperativas agrícolas de Stalin.

El racionalismo cartesiano ha conllevado un efecto paradójico en la modernidad. La historia de la modernidad constituye, desde cierto ángulo, la historia del racionalismo. Esta hipótesis merece mayor validación. Por el momento, centrémonos en el efecto ambivalente que ha generado sobre la condición humana. Por un lado, encumbra el hombre sobre el resto de las especies, seres deficitarios y autómatas. Por el otro, planifica la explotación del propio hombre como recurso natural al servicio del sistema. Derrida adivina en esta contradicción una raíz de orden cultural, una constante intrínseca en la constitución del ser humano como proyecto civilizatorio:

Creo que el cartesianismo pertenece, bajo esa indiferencia mecanicista, a la tradición judeo-cristiano-islámica de una guerra contra el animal, de una guerra sacrificial tan vieja como el Génesis. (...) esa violencia o esa guerra han sido, hasta ahora, constitutivas del proyecto o de la posibilidad misma de un saber tecnocientífico dentro del proceso de humanización o de apropiación del hombre por el hombre (...) (2008: 122).

La indiferencia mecanicista no ha sido dirigida exclusivamente contra los animales, sino también contra la animalidad del hombre. Al responsabilizar a una maquinaria económica, social o institucional, el individuo exculpa sus acciones. Hannah Arendt lo explica mediante la banalidad del mal³¹. La indiferencia resulta una estrategia para lavarse las manos, mirar a otro lado y deshacerse del mandato ético de la razón. Ahí donde al sistema productivo le conviene la desvalorización de la vida (en la colonización de territorios, en la construcción de megaobras, en la carrera armamentística y las guerras), el proyecto racionalista se ha visto en problemas para salvaguardar lo humano, supuesta materia superior digna de cuidado.

La historia moderna puede leerse como la tensión entre los intereses del sistema económico y el valor de la vida. Foucault lo evidencia mediante la transformación de los castigos (de la tortura corporal del poder soberano al confinamiento en la sociedad disciplinaria)³². El poder necesita demostrar su respeto hacia la vida, toda vez que el cuidado de la vida se ha convertido en un elemento cohesionador para la *polis*. Y a la vez, necesita la instrumentalización de la vida para el desempeño expansivo del modelo. El desequilibrio entre estos intereses genera contradicción en el capitalismo. Mientras la élite intelectual proclama la superioridad del humano, el humano recibe el trato de las bestias (sobre todo en la etapa de conformación del capitalismo, entre el Renacimiento y la Revolución Industrial). Una invención moderna consigue —al menos formalmente—

³¹ Para profundizar, consultar la obra de Arendt *Eichmann en Jerusalén: Un informe sobre la banalidad del mal* (1963).

³²En *Vigilar y castigar* (2003), Michel Foucault explica la transformación de los castigos penales en el tránsito hacia la modernidad, y las implicaciones políticas, culturales e ideológicas que rigen tales cambios.

regular la avidez del sistema productivo sobre la vida humana: la figura ética y jurídica de los derechos humanos.

Aunque los derechos humanos poseen un origen diverso (tanto en causas como en antecedentes), la historiografía coincide en la influencia de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, en particular de autores como John Locke, Thomas Hobbe, Voltaire y Jean-Jacques Rousseau. Conceptos como los derechos naturales, el estado de naturaleza y el contrato social reclaman un reacomodo en las normas de convivencia política, de tal modo, que asegure al individuo mejores condiciones —o al menos iguales— a las que ostentaba en el estado natural (Rousseau, 2003). Las revoluciones sociales de este período coinciden en el reclamo de derechos. Tras la revolución inglesa de 1640, el parlamento impone al príncipe Guillermo la conocida *Bill of Rights* (1689), una serie de limitaciones al ejercicio del poder monárquico. En Estados Unidos se suceden dos pronunciamientos, la Declaración de Derechos de Virginia (redactada por George Mason) y el preámbulo de la Declaración de Independencia (1776). Y en 1789, a semanas de la Toma de la Bastilla, la Asamblea Nacional Constituyente de Francia aprueba la célebre *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*, documento inspirador de los derechos humanos en la modernidad.

En el artículo primero, el texto francés asegura que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos” (Asamblea Constituyente, 1789). El énfasis en la libertad y la igualdad se repiten en los artículos 2, 4, 7. En el 2, reconoce la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión como los “derechos naturales e imprescriptibles”. Y en el 10 y el 11, aborda el problema del lenguaje, elemento que —según lo visto en el análisis— resulta esencial en la constitución de la condición humana para el pensamiento occidental. Al respecto, la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* defiende que “ningún hombre debe ser molestado por razón

de sus opiniones” (Art. 10), y que “la libre comunicación de los pensamientos y opiniones es uno de los más valiosos derechos del hombre, todo ciudadano puede hablar, escribir y publicar libremente” (Art. 11). *De iure*, el documento reconoce a cada animal del género humano el derecho a la palabra; y *de facto*, repercute sobre el estatus ontológico del hombre: si en la tradición clásica y pre-moderna la diferencia entre voz y lamento define lo humano, aquí pertenecer a lo humano asegura la voz, deslinda automáticamente la palabra pronunciada del quejido del mundo animal. Ocurre una inversión en los criterios de la máquina antropológica —como señala Agamben—, pues se transita de la exclusión incluyente de la antigüedad (la humanización de la naturaleza animal, los “animales” con formas humanas³³) a una inclusión excluyente que sostiene la ilusión de igualdad.

Aunque Agamben enfatiza en las fisuras del humanismo moderno, la caída del Antiguo Régimen impulsa la democratización de la condición humana. Sitúa en el horizonte los derechos universales y anuncia —para cada animal de la especie *homo sapiens*— la garantía de la propiedad, la expresión, el pensamiento y el culto. Además, promete reivindicaciones sobre el cuerpo que en cierto modo atañen a la animalidad del hombre, como la libertad de movimiento y la prohibición de suplicios. Aún así, el espíritu moderno persiste en la escisión binaria entre la animalidad y la animalidad del hombre; como en la filosofía clásica, la exaltación de la racionalidad distingue la concepción del ser humano, con el consecuente sometimiento y depreciación del cuerpo.

³³ Según Agamben, en la máquina antropológica de los antiguos “el adentro [lo humano] se obtiene mediante la inclusión de un afuera, el no-hombre a través de la humanización de un animal: el monohombre, el *enfant sauvage* el *Homo ferus*, pero, también y sobre todo, el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con formas humanas” (2006: 76).

El racionalismo de inspiración cartesiana domina la metafísica de los siglos XVII y XVIII, y con ella, la concepción ontológica del hombre. Sucesos como la revolución francesa —expresión política de la ilustración— valida la doctrina durante el siglo XIX. Sin embargo, el progreso de teorías naturalistas, positivistas y pragmáticas cuestionan la razón como el principio de construcción del universo; en especial, tras la publicación por Charles Darwin de *El origen de las especies* (1860).

La teoría darwinista supone la ruptura con toda filosofía previa. Por primera vez en dos mil años, la idea del hombre griego queda sin sustento; la ontología occidental se retrotrae al *status* presocrático, en el sentido de negar la excepcionalidad humana como regalo divino, de entendernos como otro elemento de la naturaleza. En el relato evolucionista, Prometeo no desciende a la tierra cargado de presentes; el humano, mediante la transformación paulatina de generaciones, adapta las carencias de la especie al ambiente natural. Scheler describe a esta narrativa bajo la fórmula del *homo faber*.

El *homo faber*, etimológicamente, refiere al hombre capaz de construir, de transformar recursos naturales en propio beneficio: *faber*, en latín artesano, constructor, arquitecto. O sea, el animal del género *homo* cuya estrategia de supervivencia consiste en la construcción de herramientas, en la innovación para suplir las falencias originarias de la especie. Armaduras, ropas, flechas, arados; pero también el lenguaje, el arte, la organización social, la *polis*. Quizás la *polis*, junto al lenguaje, resulten las creaciones más complejas y determinantes para el ser humano y la producción histórica del hombre.

En términos antropológicos, la teoría aboga por el continuismo entre las especies. Niega la racionalidad como cualidad específica del hombre y considera que entre humanos y animales no existen diferencias de esencia, sino de grado: “en el hombre

actúan los mismos elementos, las mismas fuerzas y leyes que en todos los demás seres vivos; sólo que con consecuencias más complejas (Scheler, 2018: 27). En vez del raciocinio, los naturalistas describen el instinto como la causa del devenir humano, como el motor motivacional de la conducta. “Todo lo que el hombre llama sus pensamientos, su voluntad, sus actos emocionales superiores, (...) es simplemente una especie de señales que cambian entre sí los impulsos instintivos” (27). Irónicamente, el pensamiento naturalista recupera el automatismo cartesiano; pero ahora, orientado a desacralizar la autenticidad humana (la capacidad de respuesta) que supuestamente distingue a nuestra especie.

La corriente evolucionista —que determina la psicología de los instintos y el estudio de la psique durante la primera mitad del siglo XX— rompe categóricamente con la idea religiosa. Niega el mito creacionista y genera un conflicto para el poder eclesiástico: la tesis sobre el continuismo entre las especies resulta incompatible con la excepcionalidad humana —otorgada por la voluntad divina—, piedra angular en la explicación judeocristiana sobre el origen del hombre. Aun así, la teoría darwinista revoluciona el *status* ontológico del ser humano y define el paradigma del *homo faber*. Scheler lo resume en tres directrices:

1º, [El *homo faber* es] el animal de señales (idioma); 2º, el animal de instrumentos; 3º, un ser cerebral, es decir, que consume mucha más energía en el cerebro que los demás animales. Pero también los signos, las palabras, los llamados conceptos, son meros instrumentos, refinados "instrumentos psíquicos". Así como en sentido organológico, morfológico y fisiológico, no hay nada en el hombre que no se encuentre también en germen en los vertebrados superiores; así ocurre, igualmente, con lo psíquico o "noético" (2018: 30).

La teoría naturalista implica un repaso a la vanidad del hombre, el apeo del Parnaso y la restitución al mundo natural. El hombre, un ser más junto a las especies. Barro del mismo barro, como reza el mito prometeico. El abismo agustiniano más estrecho que nunca, a la espera del puente (eslabón) perdido que muchos hallaron en Lucy, en las

decenas de fósiles del laberinto evolutivo. Asimismo, la tesis continuista remece el edificio metafísico en un doble sentido: mientras reelabora el origen comprobable del ser humano, asume la evolución como un proceso vigente, constante, cuyas fuerzas modulan al hombre; en ese sentido, la vieja metáfora griega del “hombre inacabado” adquiere la categoría de postulado científico, de tesis validada mediante el raciocinio pero —¡oh, contradicción!— insuficientemente argumentada desde la filosofía. En esa tesitura, florece un pensamiento que amalgama los descubrimientos biológicos con la tradición filosófica, un espíritu que se extravía en Italia y Alemania durante la primera mitad del siglo XX, pero que a finales del XIX halla en Friedrich Nietzsche un verdadero inspirador.

Para el problema animal y el análisis de la condición humana, Nietzsche (1844-1900) constituye lo que Sócrates para el pensamiento griego. Un punto de inflexión. Un desvío en el rumbo de la filosofía. Heidegger, Sartre, Arendt, Deleuze, Foucault, Derrida, Agamben y Sloterdijk prosiguen el hilo de los argumentos nietzscheanos. Al menos, los sitúan como faro de referencia discursiva, lo mismo para cuestionarlos que para actualizarlos. En cierto modo, el andamiaje teórico de esta investigación (las ideas de Agamben, Derrida y Sloterdijk) constituye una reescritura de los enunciados de Nietzsche, un pensamiento que enfoca la contradicción entre los conceptos de humano, animal y civilización en el mundo contemporáneo.

A finales del siglo XIX, en pleno apogeo de las revoluciones industriales y el auge del hombre racional, Nietzsche señala las fisuras entre las concepciones de humano, animalidad y civilización. Aunque los conceptos aparentan armonía (según evidencia el progreso económico y científico de la época), el pensador describe la incompatibilidad entre los constructos ontológicos del hombre, el animal y la “civilización” como

proyecto humanista. La clave del extravío radica, según su análisis, en las ficciones que forman el origen metafísico de la cultura occidental:

Las cosas que la humanidad ha tomado en serio hasta este momento no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, mentiras nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas (...); todos los conceptos «Dios», «alma», «virtud», «pecado», «más allá», «verdad», «vida eterna». Pero en esos conceptos se ha buscado la grandeza de la naturaleza humana, su «divinidad» (2019: 13).

Nietzsche cuestiona la esencia de la cultura occidental. Detecta un extravío que encubre la verdad. “A la realidad se la ha despojado (...) de su veracidad en la medida en que se ha fingido un mundo ideal” (2019: 1), asegura al referirse a la cosmovisión cristiana. También arremete contra el otro pilar de la tradición, el mundo grecolatino. Critica lo que considera falso en la conceptualización del hombre, particularmente en la escisión divino/terrenal operada desde Sócrates. “Yo estimo el valor de hombres, de razas, por el grado de necesidad con que no pueden concebir a Dios separado del sátiro” (10), defiende. Sin embargo, coincide con Sócrates en el espíritu rupturista y el afán por descubrir la verdad; en el deseo de rasgar los dogmas a pesar de la amenaza cierta de la cicuta. “Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es consecuencia del coraje, de la dureza consigo mismo. Yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente, me pongo los guantes (1)”, asevera.

Dada la actitud transgresora del autor, no extraña la recepción polémica del pensamiento nietzscheano. Sus primeros críticos le endilgan un antihumanismo inaceptable, una supremacía capitalizada —no sin tergiversación— por los regímenes fascistas del siglo XX. La confusión proviene de los argumentos contra el humanismo, de la falsedad que imputa a esta corriente filosófica; su empeño, como reconoce, resulta

reiteradamente malinterpretado³⁴. El primer cuestionamiento proviene del desmarque con el *telos* humanista (el progreso continuo de la especie, el perfeccionamiento que — implícita o explícitamente— posee el objetivo de acercar el hombre a Dios³⁵). “La última cosa que yo pretendería sería «mejorar» a la humanidad (2019: 1), asegura. A tal desplante, se suma la crítica a los valores de la sociedad burguesa, a las normas de convivencia de la cultura judeo-cristiana. “Mis experiencias me dan derecho a desconfiar en general de los llamados impulsos «desinteresados», de todo el «amor al prójimo», siempre dispuesto a dar consejos y a intervenir. Lo considero en sí como debilidad” (4). Además, se burla de los ritos y modales de la sociedad tradicional; afirma que la grosería —pecado capital para el código burgués— constituye “la forma más humana de la contradicción y, en medio de la molicie moderna, una de nuestras primeras virtudes” (5).

Tales argumentos cimentan el mito del Nietzsche misántropo, antihumanista o inhumano, cuando en realidad pretende descifrar la especie sin la distorsión de los dogmas. Justamente su interés por la condición humana —por desentrañar la esencia de esa condición— conduce su ataque a las normas humanistas; su amor hacia la especie se revela en el afán por comprenderla. El hombre, como asegura Buber (1967), resulta el centro de los ensayos filosóficos de Nietzsche, y en particular, el problema de su *status* ontológico (58).

El origen del problema occidental, según el filósofo, proviene de la contradicción entre la naturaleza humana y el proyecto civilizatorio. Dicho de otro modo, del sesgo

³⁴En *Ecce Homo*, Nietzsche reconoce los frecuentes malentendidos que producía su obra: “Quien ha creído haber comprendido algo de mí, ése ha rehecho algo mío a su imagen, no raras veces le ha salido lo opuesto a mí” (2019: 15).

³⁵Incluso en las corrientes laicas o ateas (como el marxismo y el anarquismo), el *telos* de la especie replica la estructura de la cosmovisión religiosa, en el sentido de prometer un “paraíso terrenal” una vez alcanzada la transformación social.

del proyecto civilizatorio a la naturaleza humana. Nietzsche detecta que la vida civilizada impone una cuota de admisión, y que dicha cuota resulta la animalidad humana. Para entrar a la *polis*, el hombre cuelga de la percha su espíritu animal. El ímpetu propio de lo *vivo*, según el sabio de Röcken, lo ocupa un dispositivo útil a la consistencia política: la moral judeo-cristiana. “Lo que a mí me espanta (...) es la falta de naturaleza, el hecho absolutamente horripilante de que la antinaturaleza misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida sobre la humanidad como ley” (2019: 36). Nietzsche cataloga como ley los dictámenes cristianos —pastores por siglos de la existencia europea—, y en especial la doctrina que privilegia el cultivo del alma en detrimento del cuerpo: “cuando de la anemia se hace un ideal, y del desprecio del cuerpo «la salud del alma», ¿qué es esto más que una receta para la decadencia?” (24). Dicha decadencia o anemia distorsiona el estatus ontológico del ser humano, en especial, lo concerniente a los instintos como fundamento de la animalidad humana. “La pérdida del centro de gravedad, la resistencia contra los instintos naturales, en una palabra, el «desinterés», a esto se ha llamado hasta ahora moral” (24).

Nietzsche descubre en la moral judeo-cristiana un instrumento de despojo; un mecanismo para el aislamiento de la dimensión animal del hombre. El sistema persigue, mediante la amenaza del castigo terrenal y divino, la inhibición de los instintos: “¡El concepto «pecado», inventado juntamente con el correspondiente instrumento de tortura, el concepto «voluntad libre», para extraviar los instintos, para convertir en una segunda naturaleza la desconfianza frente a ellos!” (2019: 37). La culpa y el miedo pretenden bloquear los instintos naturales del ser humano, criar en el hombre “un animal doméstico, de rebaño, enfermo”. De ahí que Nietzsche —explica Vázquez Rocca— considere como enfermo o corrompido a un animal, especie o individuo que

pierde sus instintos (2009: 11). Al renunciar a ellos, el hombre se dirige a esa anemia o decadencia antes mencionada. A la antítesis del humanismo, pues la vida —según la idea del filósofo— es “instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas y poder” (2009: 11). La enfermedad (ya sea corporal o cultural) produce en el hombre una debilidad; el mal se perpetúa porque “reblandece el auténtico instinto de salud”, que es el “instinto de defensa y ataque”, explica el autor (Nietzsche, 2019: 5). De tal modo —al perder la capacidad instintiva de ataque y defensa—, el ser queda vulnerable, incapaz de revertir la pena que lo aqueja.

En su teoría, Nietzsche encadena conceptos que determinan el estatus de la vida. Habla de la vida como voluntad de poderío, de la voluntad de poderío como salud, de la salud como instinto y de los instintos como ataque y defensa. Propone la tesis de que la civilización —el modelo como está planteada— quiebra dicha cadena, pues los instintos de ataque y defensa resultan sustituidos por la mansedumbre cristiana. Su propuesta consiste en restablecer el mecanismo de la vida y el devenir instintivo del ser humano:

Mi tarea de preparar a la humanidad un instante de suprema autognosis, un gran mediodía en el que mire hacia atrás y hacia delante, en el que se sustraiga al dominio del azar y de los sacerdotes y plantee por vez primera la cuestión del ¿por qué?, del ¿para qué?. Esta tarea es necesaria para quien ha comprendido que la humanidad no marcha por sí misma por el camino recto, que no es gobernada en absoluto por un Dios, que, antes bien, el instinto de la negación, de la corrupción, el instinto de *décadence* ha sido el que ha reinado con su seducción (2019: 24).

La reconducción del destino del hombre se ampara en el postulado continuista del naturalismo, un pensamiento tan presente en Nietzsche quien afirma: “(...) convertí mi voluntad de salud, de vida, en mi filosofía” (2019: 2). Si su filosofía proviene de su voluntad de salud y vida, entonces podemos asumirla como intuitiva, expansiva, basada en la defensa y el ataque.

El carácter naturalista del pensamiento nietzscheano conlleva una reinterpretación de la condición humana. Buber señala una ruptura radical. El abandono del hombre como categoría (procedimiento del racionalismo) para descifrarlo como ente genético, como “algo que ha surgido del mundo animal y ha salido fuera de él” (1967: 67). “No hacemos derivar al hombre del espíritu —explica Nietzsche— sino que lo hemos vuelto a colocar entre los animales” (en Buber, 67). La restitución de la animalidad del hombre, el reconocimiento de los instintos como factor esencial de la vida y la crítica a la escisión alma/cuerpo configuran la idea del hombre nietzscheano. El ser humano —asegura el filósofo— “es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo (...) La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta” (Nietzsche en Vázquez Rocca, 2009: 1).

Nietzsche construye su idea del hombre acorde con la corriente evolutiva. Supone que —en el futuro— el humano devendrá en un ser superior: el superhombre. *De facto*, adopta la metáfora griega del hombre inacabado; recupera la aspiración humanista (con raíces en Sócrates y Platón, con el paroxismo de la escolástica tomista) de la educación como modo para ese tránsito al estadio superior: el hombre no es “un objeto de amor y mucho menos de compasión. (...) es algo informe, un simple material, una deforme piedra que necesita del escultor” (2019: 29). Esta idea nietzscheana del hombre como materia bruta, como flácida masa deformada, reabre un viejo cuestionamiento político: en paráfrasis aristotélica, quién define al escultor y qué figura tallar y cuál no. El alemán, con veinticinco siglos de por medio, resituó el debate entre sofistas y socráticos por la educación del hombre. En este caso, la respuesta entraña una nueva trinidad: el superhombre, a la vez que se reconoce a sí mismo como tal, resulta el encargado de tallar —según su imagen y semejanza— la masa bruta del rebaño: “aquel nuevo partido de la vida que tiene en sus manos la más grande de todas las tareas, la cría selectiva de

la humanidad, incluida la inexorable aniquilación de todo lo degenerado y parasitario” (19). El superhombre, cuyo paradigma resulta la figura literaria de Zaratustra, debe abandonar la debilidad de los valores humanistas, pues el arte supremo de la vida volverá a nacer cuando la humanidad tenga la conciencia de las guerras más duras, pero más necesarias, sin sufrir por ello (19).

Escuece la sentencia de Nietzsche. Insensibilizarse a la guerra y no sufrir ante el horror. Palabras duras como una flor de cuarzo. Más allá del tono, el texto revela un implícito: la existencia del “agente planificador” —observa Vázquez Rocca— encargado de la política de cría (2009: 9). El detalle resulta relevante para comprender sucesos posteriores. Por ejemplo, las empresas humanas por conducir el tránsito o puente hacia el superhombre, cuya más trágica expresión resulta el fascismo. Durante el siglo XX, comprobamos la actuación de estos agentes planificadores. Primero, como partidos políticos; después, desde la maquinaria del Estado. Asimismo, la manera como reactualizan y distorsionan los idearios filosóficos en busca de legitimidad. En el caso alemán, Nolte (1967) enfatiza el legado de Nietzsche para el nacionalsocialismo; asegura que “dio al fascismo el modelo intelectual del cual ni el mismo Hitler logró estar a su altura” (505).

La relación entre el pensamiento nietzscheano y la ideología fascista resulta incuestionable. El *Führer* afirma que “el nacionalsocialismo es más que una religión: es la voluntad de crear al superhombre”, según el testimonio de Hermann Rauschning³⁶ (en Moraleja, 2001: 22). Así adopta el fascismo la tarea histórica del filósofo, la de impulsar la evolución del hombre hacia el estadio superior. Hitler y sus seguidores se identifican

³⁶Hermann Rauschning (1887-1982) fue un político alemán afiliado al partido nazi quien, entre 1933 y 1934, dirigió el senado de la ciudad de Danzing. En 1934 renuncia al partido nacionalsocialista y emigra hacia los Estados Unidos, donde se convierte en un crítico del régimen germano. En 1940 publica el libro *Hitler me dijo...*, donde ofrece testimonio de sus conversaciones políticas con el líder fascista.

como el partido de la vida vaticinado por Nietzsche, aquel cuya *elevada tarea consiste en criar selectivamente a la humanidad*. En la práctica, sin embargo, traiciona la filosofía en dos dimensiones centrales. Primero, en el racismo del proceder hitleriano. Mientras Nietzsche refiere la debilidad o enfermedad de los seres en función de los instintos, los nazis adoptan un criterio exclusivamente biológico (la raza aria). Segundo; en la praxis de “la inexorable aniquilación de todo lo degenerado y parasitario”, el filósofo no declara el exterminio físico e inmediato de los seres humanos, tal y como ejecuta el Tercer Reich; más bien, propone “sin dudas una revolución intelectual a la que, por definición, sólo unos determinados individuos tienen acceso” (18).

A pesar de la tergiversación, el pensamiento de Nietzsche carga con el legado fascista. El grito de millones de víctimas no puede acallarse. Löwith afirma que, aunque “le separa un abismo de sus promulgadores irracionales, les preparó un camino que él mismo no siguió” (1992: 27). Moraleja (2001) difiere. Asegura que “seguramente Hitler hubiera tomado de otros autores (como de hecho hizo) ideas afines a aquellas que seleccionó y simplificó del pensador alemán” (21).

Especulaciones al margen, el horror del holocausto, el fuego nuclear sobre Japón y la experiencia de la guerra estremece la conciencia humana. El edificio metafísico del humanismo se viene abajo, y con él, los conceptos tradicionales sobre la condición humana. La bestialización y el sacrificio masivo de personas conlleva replantear el estatus ontológico del hombre. En el nuevo trance, la dimensión animal alcanza tal relevancia que Theodor Adorno —filósofo judío perseguido por los nazis— asegura: “Auschwitz comienza donde quiera que alguien mire un matadero y piense: solo son animales” (en García Díaz, 2013: 117).

La chocante imagen de Adorno contrasta con el evasivo discurso de Martin Heidegger (1889-1979). Reconocido como uno de los pensadores más influyentes del siglo XX, el vínculo de Heidegger con el Tercer Reich condiciona la recepción crítica de su obra. Militante del Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán entre 1933 y 1945, el alcance de su compromiso con el fascismo ha sido impreciso. Sin embargo, la publicación en 2017 de *Heidegger y el antisemitismo. Posiciones en conflicto. Con cartas de Martin y Fritz Heidegger* (Editorial Herder, Barcelona), revela la cercanía afectiva del autor de *Ser y tiempo* con el régimen. En carta del 4 de mayo de 1933 a Fritz, su hermano y confidente, el filósofo asegura: “Ayer me inscribí [en el partido nazi] por convicción interna y por la creencia de que es la única manera de lograr la purificación y la clarificación de todo el movimiento” (Valero, 2017: s/p). Aunque la adscripción oficial al nacionalsocialismo ocurre en 1933 —con el ascenso de Hitler al poder—, la fascinación de Heidegger por los nazis se evidencia desde 1931. En misiva del 18 de diciembre, asegura que el proyecto fascista “no se trata de una pequeña política partidista, sino de la salvación o el colapso de la cultura europea occidental” (s/p). Tras el bombardeo de Dresde, la captura del Reichstag y la ocupación aliada en 1945, tal vez el filósofo disipara la duda.

A pesar de los vínculos con el nacionalsocialismo, pocos cuestionan la estatura intelectual de Heidegger. Algunos señalan el intrincado estilo de su obra como una maniobra de evasión, como una alquimia filológico-filosófica para eludir los conflictos de la vida real³⁷. No obstante, sus aportes en la reformulación ontológica del hombre resultan vigentes; inspira las ideas de Giorgio Agamben en torno a la apertura y el

³⁷Pierre Bourdieu (1991) resulta especialmente crítico. En *La ontología política de Martin Heidegger* lo acusa de eludir su responsabilidad intelectual en el fascismo mediante el *doble juego* de su estilo críptico y abstracto.

devenir humano, la hipótesis de Sloterdijk sobre las esferas y sirve de referencia a Derrida para deconstruir el límite del territorio humano.

Paradójicamente, y a pesar de militar en el bando derrotado, Heidegger se mantiene como el referente intelectual del pensamiento europeo. Muerto Benjamin, exiliados Horkheimer y Adorno, marginado Russell y en declive Wittgenstein, la realidad constituye la más certera antagonista del autor de *Ser y tiempo*. Argumentos incontestables con palabras. Las ruinas humeantes de Berlín, la ceniza judía sobre el suelo de Polonia, la humillación de las mujeres alemanas tras la ocupación aliada. Antes de responder a las acusaciones, las autoridades retiran a Heidegger del podio: su pasado nazi resulta intolerable y en 1946 lo expulsan de la Universidad de Friburgo.

Vilipendiado y magnífico, Martin Heidegger se sitúa en la línea de sucesión de Nietzsche. Si aceptamos que Nietzsche equivale al pensamiento moderno lo que Sócrates al griego, entonces Heidegger se equipara con Platón. La historia de la filosofía, como la historia en general, también parece circular. La continuidad entre los filósofos alemanes no se establece mediante tutelaje —como sí en los griegos—, sino en el espíritu de ruptura con la verdad preestablecida, en particular, el sesgo metafísico del humanismo y la corrupción de la racionalidad.

Aunque ambos filósofos coinciden en el quiebre con la tradición, los motivos de ruptura resultan divergentes. Contrario al autor de *Zaratustra*, Heidegger no reniega de la divinidad ni de los valores de la tradición judeo-cristiana. Más bien, cuestiona las formas discursivas cómo se plantean; entiende que producen un vaciado de sentidos:

El pensar contra «los valores» no pretende que todo lo que se declara como «valor» —esto es, la «cultura», el «arte», la «ciencia», la «dignidad humana», el «mundo» y «dios»— sea carente de valor. De lo que se trata es de admitir que al designar a algo como «valor» se está privando precisamente a lo así valorado de su importancia. Esto

significa que, mediante la estimación de algo como valor, lo valorado sólo es admitido como mero objeto de la estima del hombre” (2000: 15).

Relativo al raciocinio ocurre otro tanto. Ambos coinciden en el extravío de la razón, pero mientras Nietzsche la devalúa en favor de los instintos, Heidegger apenas advierte un error metodológico: el secuestro del pensar bajo la forma rígida de la lógica (modelo predominante del paradigma racional). “La «lógica» entiende el pensar como el representar del ente (...). Este pensar es el primero que toca la esencia inicial del *logos*, que en Platón e incluso Aristóteles, el fundador de la «lógica», ya está alterada e incluso perdida” (2000: 15). Lo que Heidegger cuestiona de la racionalidad es que —desde Grecia— no ha pensado claramente la esencia de la condición humana, pues no cuestiona el punto de partida socrático (la escisión alma/cuerpo, el alma como centro de la vida). “¿Para qué nos valen todos los sistemas de la lógica (...), si ya previamente (...) rehúyen la tarea de preguntar aunque sólo sea por la esencia del *logos*?” (15). Esta incógnita (la esencia del *logos*), capta los esfuerzos del pensamiento heideggeriano; su discurrir —marcadamente críptico y abstracto— permite recordar el linaje de la filosofía platónica.

En su devenir filosófico, Heidegger se detiene ante la fractura nietzscheana de la tradición y define otro camino. Más bien, emprende el camino opuesto: mientras Nietzsche marcha hacia el futuro y prevé el siguiente paso evolutivo (el superhombre), Heidegger desanda hacia el pasado en busca del origen; mientras uno interpreta el tapiz naturalista del presente, el otro deshila la milenaria madeja metafísica. El punto de cruce de ambos movimientos coincide sobre la condición humana, un espacio de excepción donde cohabita el naturalismo y la metafísica. “Así como la esencia del hombre no consiste en ser un organismo animal —explica Heidegger—, así tampoco (...) se puede desechar o remediar con el argumento de que el hombre está dotado de un alma inmortal o una facultad de raciocinio (...)” (2000: 5).

En estas palabras, Heidegger desecha el dualismo alma/cuerpo como solución ontológica para el ser humano; lo considera insuficiente y se propone repensar el punto de partida. Por ello se plantea una pregunta iniciática: “¿En qué consiste la humanidad del hombre?”. Y responde de modo aristotélico: “Reside en su esencia” (3). Hacia dicho concepto encamina el pensamiento. Como en un silogismo, presume que una vez definida la esencia humana podrá definir la humanidad, y por tanto, al ser humano en su conjunto. Desde dicho pivote³⁸ (la esencia humana), el filósofo erige su propuesta metafísica³⁹.

Como primera tarea, Heidegger formula un ejercicio de exclusión. Demarca el área de búsqueda del grial. “Que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, (...) no prueba en modo alguno que en eso «orgánico», es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre” (2000: 5). Además, como estrategia de prolepsis, adelanta que “la confusión del biologismo no se supera por añadirle a la parte corporal del hombre el alma, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial” (5). Según el filósofo, el ser humano no se constituye mediante la adición de rasgos tradicionalmente humanos (el raciocinio, el lenguaje, la sensibilidad) a la materia maleable del cuerpo animal. Su camino transcurre en el sentido opuesto: Heidegger se encarga de sustraer —digámoslo en términos deleuzeanos— dimensiones y raíces secundarias hasta obtener el grano de oro que constituye la esencia. “La esencia del hombre consiste en ser más que el mero hombre entendido como ser vivo dotado de razón”, y aclara acto seguido: “El «más» no debe

³⁸Para Deleuze y Guattari (2004), el pivote constituye el centro de las relaciones biunívocas en un sistema (filosófico, lingüístico, organizacional, etc.), el centro que soporta las raíces secundarias (15).

³⁹Heidegger critica que la metafísica naturalista —incluido Nietzsche— “piensa al hombre a partir de la animalitas y no en función de su humanitas” (2000: 5), con lo cual pierde de vista el elemento distintivo del ser humano. En su propuesta, Heidegger rescata la *humanitas* como centro de la concepción ontológica del hombre.

tomarse como mera adición (...). El «más» significa: de modo más originario y, por ende, de modo más esencial en su esencia” (12).

La cuestión *más original* o *más esencial de la esencia humana* resulta inaccesible mediante operaciones físicas. La acción de un escalpelo, digamos. O el lente del telescopio espacial Hubble, o el detector Atlas⁴⁰ del CERN. La esencia humana pertenece a un terreno ajeno a la vida y la razón, a un espacio metafísico que Heidegger denomina *ex-sistencia*⁴¹: “Aquello que sea el hombre, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la «esencia» del hombre, reside en su *ex-sistencia*” (2000: 5). De tal afirmación podemos concluir, por un lado, que la esencia del hombre reside en la *ex-sistencia*; y por otro, que en la *ex-sistencia* se constituye lo que el hombre es. Bastaría entender la *ex-sistencia* para completar el sentido, pero la explicación de Heidegger se extravía en lo poético: “A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la *ex-sistencia* del hombre” (5), afirma. Dicha metáfora condensa su propuesta metafísica. Revelarla depende del juego de elementos relacionados: la *ex-sistencia*, el *claro* y el *ser*.

En la expresión, salta a la vista la jerarquía conceptual asumida por Heidegger. El ser ocupa la posición central (el punto primario de referencia), mientras el claro resulta un efecto del ser, concretamente, de la luz de ser. El ser antecede tanto a la *ex-sistencia* como al claro, y constituye una condición indispensable. La *ex-sistencia* humana ocurre, por tanto, como resultado de un posicionamiento respecto al ser, y ese posicionamiento tiene lugar en un territorio que el autor denomina claro del ser

⁴⁰El detector Atlas es uno de los sensores más desarrollados del Gran Colisionador de Hadrones del CERN, con sede en Suiza. Su principal tarea consiste en el indagar por el origen atómico de la masa, y entre sus principales hallazgos se encuentra la confirmación del Bosón de Higgs durante un experimento en 2012.

⁴¹La palabra alemana que utiliza originalmente Heidegger es *ek-sistentenWesen*. También suele traducirse como “esencia existente”.

(*Lichtung*). En resumen, percibimos cómo la comprensión de lo humano para Heidegger atraviesa un camino que conduce al ser⁴², esa “especie de horizonte significativo desde el cual toda realidad, todo ente, es siempre visto” (Lozano, 2004: 198): primero, reclama pensar al hombre en función de la *humanitas* (a contrapelo de la *animalitas*) (2000: 5); luego, insiste en que la humanidad del hombre consiste en su esencia; después, afirma que la esencia humana reside en la ex–sistencia; y finalmente, asegura que la ex–sistencia significa *estar en el claro del ser*, o sea, una posición respecto al ser. Visto así, el filósofo persigue la relación entre el hombre y el ser —punto de referencia universal—, y en torno a dicho vínculo elabora una propuesta. Al carecer de marco referencial válido para explicar al hombre (pues desecha las soluciones ontológicas previas), Heidegger desvía el pensamiento hacia el terreno del ser. A la pregunta qué es el hombre, responde desde un nuevo paradigma: “El hombre se presenta de tal modo que es el «aquí», es decir, el claro del ser” (Heidegger, 2000: 6). O expresado en otras palabras, *el hombre es la posición que ocupa respecto al ser*.

La fórmula de Heidegger revoluciona el pensamiento de la condición humana. La innovación radica en el punto de partida. Mientras naturalistas y racionalistas colocan al hombre en el centro del análisis —mientras parten del hombre en busca de verdad—, Heidegger parte de lo incuestionablemente verdadero (el ser) en búsqueda del hombre. La inversión de los términos descubre un territorio inexplorado para la ontología humana. Si el hombre es la posición que ocupa respecto al ser (como presume la ontología de Heidegger), descifrar las claves de dicha posición supone revelar los

⁴²El pensamiento sobre el ser constituye el centro de la filosofía de Heidegger. Lozano (2004) señala la distinción entre ser (Sein) y ente (Seiend) como principio de la estructura metafísica. El ser heideggeriano puede comprenderse como “la idea no captada conceptualmente que la metafísica supone sin tematizar. Una idea indefinida de la que no tenemos en principio ningún contenido preciso, pero que está actuando desde el momento en que hay entes, cosas que son” (198). En tanto, el ente constituye “una cosa o un objeto” que es determinado por el ser.

enigmas del hombre. En tal sentido cobran relevancia las categorías *Lichtung* ex-sistencia, pues operan como mediadores metafísicos entre el ente humano y el ser.

“Al versar sobre una expresión metafórica como el *Lichtung* —advierte Garrido Perrián—, todo autor debe ser humilde y advertir que la exactitud científica se hace difícil, casi imposible” (2015: 162). El espíritu críptico se debe al repudio de Heidegger por el lenguaje académico, un estilo que encapsula el pensamiento y hereda el impulso de la tradición occidental (162). El discurso poético, en cambio, permite cercar al ser; bordear el *horizonte de significación* indescifrable. La enunciación poética elude las normas del discurso lógico, y en esa evasión consigue aproximarse al ser.

El discurso de la lógica —como creación metafísica post-socrática⁴³— implica la pérdida del *logos* según Heidegger, y como “el pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre” (2001: 1), pensar en términos lógicos oscurece entonces dicha relación. Al menguar la relación del ser con la esencia del hombre, el hombre extravía su lugar en el mundo, y por tanto, la posibilidad de revelar el mundo en *cuanto tal*⁴⁴. “El claro garantiza y preserva la proximidad al ser. En dicha proximidad (...) habita el hombre en cuanto ex-sistente, sin que sea ya hoy capaz de experimentar propiamente ese habitar ni de asumirlo” (2000: 10).

⁴³ Heidegger aboga que, para reconducir la metafísica hacia la verdad, debe largarse el lastre del discurso lógico, una vieja herencia de los tiempos clásicos. Argumenta que la metafísica “se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la «lógica» y la «gramática» occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar” (2000:1). Junto al olvido del ser, lo que más Heidegger critica a la lógica es su procedimiento de oposición binaria para establecer conceptos, pues ese método limita la verdad. “Como se habla contra la «lógica», se entiende que se está planteando la exigencia de negar el rigor del pensar, de instaurar en su lugar la arbitrariedad de los instintos y sentimientos y de este modo proclamar el «irracionalismo» como lo verdadero. Pues, en efecto, ¿qué más «lógico» que quien habla contra lo lógico esté defendiendo lo alógico?” (14), cuestiona retóricamente.

⁴⁴ Derrida (2008) adivina en la noción del *en cuanto tal* (*als Struktur*) el rasgo esencial de la problemática ontológica del hombre heideggeriano (168), en poseer esa capacidad de reconocimiento del otro o de lo otro como ente, como cosa que es.

El hombre, incapacitado de reconocer al claro, lo confunde con su concepto de mundo. Para el hombre, el claro es todo su “mundo”, y esa confusión le impide comprender que el mundo percibido (el *Lichtung*) forma parte de una realidad mayor. La realidad mayor, el *más allá*, queda oculta tras los límites del mundo perceptible; pero ese límite, a la vez, suscita la única pista del ser inescrutable.

Es el claro lo único que dentro del destino del ser (...) permite tener un horizonte desde el cual eso que se presenta toca e impresiona al hombre, que asiste a su presencia de tal manera que el hombre mismo sólo puede tocar el ser (...) en la aprehensión. Ese horizonte es lo único que atrae hacia sí la mirada. Es el que se abandona a dicha mirada cuando la aprehensión se ha convertido en el producir representaciones en la *perceptio* de la *res cogitans* —comprendida como *subjectum* de la *certitudo*⁴⁵ (Heidegger, 2000: 8).

El límite del claro, esa línea que ha dejado de ser *Lichtung* pero que aún no forma parte del ser, capta la atención del hombre. El hombre discierne el horizonte. Como todo horizonte, promete un más allá del borde; un territorio ajeno a la percepción y los sentidos, y por ende, insondable (toda medida requiere interacción entre el objeto y el instrumento de medición). Aunque indescifrable, el hombre maneja entonces la certitud del *más allá*, la existencia de un territorio distinto al de su ex-sistencia en el *Lichtung*. Heidegger denomina a esta revelación *verbengende Entzug* (sustracción del ser en lo oculto), un mecanismo despejante-retráctil que permite la des-velación de la diferencia ontológica entre el espacio humano (el *Lichtung*) y el ser (Duque, 2001; Garrido Perrián, 2015: 163).

El desvelamiento parcial del ser —el mencionado *verbengende Entzug* que ocurre en el *subjectum* de la *certitudo*— constituye una de las escasas manifestaciones del ser en el claro. Al menos, la manifestación mediante una tonalidad diferente a la luz del claro, y por tanto, distinguible del espectro del *Lichtung*. Esta huella del ser permanece

⁴⁵Las cursivas y el latín pertenecen al texto original, y aluden a los conceptos de percepción, cosa/sustancia pensante, sujeto y certeza, respectivamente.

atrapada en el *más acá*, en el territorio del claro, como representación en la *res cogitans*, o sea, como imagen en el pensamiento del hombre. Dicho de otro modo: lo que permanece del ser en el *Lichtung*, en el territorio de la existencia humana, radica en el hombre, de ahí que Heidegger comprenda al hombre como ser-aquí (*Dasein*) y vecino del ser: “El hombre es ese ente cuyo ser (...) consiste en que mora en la proximidad al ser (2000: 12); tal proximidad constituye el *aquí* de la fórmula *Dasein*⁴⁶ y el rasgo definitivo de la condición humana: si el hombre es *la posición que ocupa respecto al ser*, “el hombre *es* el vecino del ser” (12).

La posición vecinal respecto al ser no solo define a los humanos, sino también los distingue del resto de las especies. Para Heidegger, la diferencia ontológica entre hombres y animales depende de la relación con el ser, de la forma como el ser se manifiesta en los entes: “Sólo el hombre tiene ese modo de ser (...). La ex-sistencia no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, sino donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación” (5). Conservar el origen de su determinación, por tanto, resulta la diferencia entre la esencia del hombre y la esencia de los animales; o lo que es igual, la *diferencia esencial* entre hombres y animales. Con tal razonamiento, Heidegger responde el milenar debate sobre la frontera entre el hombre y el animal. Su argumento rebasa el marco de las corrientes tradicionales. A la vez que elude el dualismo de la propuesta teológica (el estatus ontológico del ente no depende de la divinidad del alma), anula las tesis continuistas del naturalismo (la diferencia entre hombres y animales es de esencia, no solamente de grado).

En el entramado metafísico de Heidegger, el factor diferencial entre hombres y animales (preservar el origen de la determinación de la esencia) depende más del

⁴⁶Heidegger (2000) explicita que en “la proximidad «del» ser (...) consiste el «aquí» del ser-aquí o *Dasein*” (10).

territorio donde radica la esencia que de la esencia misma. Heidegger deja abierta la posibilidad de que —en el origen— la esencia humana y la animal fueran semejantes. La diferencia ocurre en la territorialización posterior de cada una. Mientras la del hombre reside en la ex–sistencia (en el claro del ser), la de los animales transcurre en un lugar sin *aclarar* al margen del ser; en la medida en que ese lugar sin aclarar extravía la referencia del ser —del ser como promesa de un afuera, de una realidad más allá de los sentidos— el ente animal permanece encerrado en las fronteras de su ambiente; tal *encierro* constituye una marca ontológica del animal y la vida no-humana. “Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es «mundo»” (2000: 6). La marginación de las especies no-humanas del *Lichtung*, el único ambiente que es mundo (*Welt*), abre paso a una de las principales revelaciones de Heidegger sobre la naturaleza animal: el *Weltarm* o pobreza de mundo.

En las célebres lecciones del invierno de 1929-1930, recogidas en el cuaderno *Die Grundbegriffeder Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*⁴⁷, Heidegger plantea una serie de tesis sobre la naturaleza humana y animal que, como señala Derrida (2008), se inscriben en un problema mucho más amplio que la vida: “se trata de saber lo que es el mundo para poder decir estas cosas” (179). El planteamiento consiste en concebir a la piedra (sinécdoque del mundo inanimado) como *Weltlos* (sin mundo), al animal como *Weltarm* (pobre de mundo), y al hombre como *Weltbilden*(configurador de mundo) (Heidegger en Derrida, 2008: 171). La noción de *Weltarm* consiste en la incapacidad animal de percibir el mundo en cuanto tal, de configurarlo acorde a los sentidos y permanecer atado a sus fronteras:

⁴⁷En español, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*.

Su manera de ser (...) no carece de acceso a lo que además está a su lado, aquello en medio de lo cual se presenta como ser vivo que es. Debido a este vínculo, se dice que el animal tiene su mundo circundante y que se mueve con él. En su mundo circundante, el animal está, durante toda su vida, encerrado como en un conducto (*in einem Rohr*) que no se ensancha ni se estrecha (Heidegger en Derrida, 2008: 188).

A ese universo cerrado, a la burbuja que rodea al animal y se mueve con él, Heidegger le llama *Weltarm*. Más que una idea sobre el animal, como advierte Derrida, constituye una tesis sobre el mundo, específicamente, sobre el mundo animal. O dicho de otro modo: mediante la pobreza de mundo, Heidegger construye un instrumento metafísico para abordar la concepción animal del mundo; y lo más novedoso, lo concibe desde la perspectiva animal y el abandono del antropocentrismo. Como premisa, el filósofo asume que el mundo animal y el mundo humano (a pesar de compartir el mismo espacio físico) difieren sustancialmente; que la experiencia humana resulta improcedente para descifrar el universo animal, y por tanto, el hombre debe abandonarse y adoptar el punto de vista ajeno, recrear la inmersión del animal en el entorno. Como método, la estrategia implica la comprensión del otro, en este caso el animal, pero también del otro en *cuanto tal*, el otro en cuanto ente ajeno a la *res cogitans* que lo piensa; una relación análoga, por ejemplo, a la que establece el narrador con el personaje de ficción (como el animal, el personaje literario permanece imbuido en el universo diegético, una especie de conducto que se ensancha o estrecha según la voluntad del narrador); incluso, a la forma como el pensamiento humano, la *res cogitans*, se escinde del hombre y piensa al ser humano en cuanto ente (una puerta que abre Derrida más adelante).

En su planteamiento de mundo, Heidegger recuerda el estilo de Platón, filósofo con quien establece, como dijimos, cierta relación de equivalencia para el pensamiento moderno. Las tesis del *Weltlos*, el *Weltarm* y el *Weltbilden* parecen inspiradas en la célebre alegoría de la caverna; en particular, al sucesivo juego de ocultamientos y

develaciones que conforman el mundo. El conducto donde existe el animal, el *Weltarm*, emula las condiciones de encierro en la caverna; como para los hombres encadenados frente al muro, el afuera no solo permanece vedado, sino inexistente. El animal heideggeriano padece el síndrome del hombre de la caverna: si antes el ente permanece absorto ante las sombras danzantes del fuego, ahora continúa recluso en el límite de sus sentidos. En ambos casos, la carencia del *en cuanto tal* (asumir a la caverna y al conducto como un fragmento del mundo, como el entorno específico de lo viviente) iguala a hombres y animales en la escala metafísica. Luego Agamben propondrá que el hombre —lo que entendemos hoy por dicho término— resulta el animal-humano que abandona la caverna y descubre el mundo; que en ese abandonar de lo cerrado, el animal de la especie *homo sapiens* deviene humano, o sea, *Weltbilden*. Justamente, dicha distinción del hombre como configurador de mundo resulta cuestionada por Derrida en sus reflexiones sobre el límite. El francés debate si lo que Heidegger entiende por *Weltbilden* —la tesis definitoria del mundo humano— no es en realidad una pobreza de mundo, el *Weltarm* o conducto que envuelve a nuestra especie y de la cual no podemos escapar. O en otras palabras: si en realidad el hombre resulta tan abierto como presume Heidegger y el animal tan cerrado.

Semejante tesis me recuerda a Lucy, la australopiteca de la planicie de Afar cuya réplica capta mi atención en la Ciudad de México. Imagino su figura moribunda, el instante que permanece en el fósil durante millones de años y turba al doctor Kappelman. Pienso en Lucy y me cuestiono cómo considerarla según la metafísica de Heidegger; cómo la metafísica de Heidegger comprende su humanidad o animalidad, su apertura o cerrazón al mundo que la envuelve. Para la antropología, Lucy (los australopitecos y los homínidos primitivos en general) escapan de su entorno en la medida en que conquistan la copa de los árboles, que hacen del medio arbóreo un

hábitat y expanden cualitativamente el mundo (Kappelman, 2016). Pero para Heidegger, esta expansión no implica necesariamente una apertura; funciona más bien a modo de muñeca rusa: el ente trasciende una burbuja menor (el ras del suelo) y queda atrapado en otra más grande que, a la vez, permanece cerrada. La apertura (y por tanto la condición humana) no depende de la conquista del territorio físico, sino —como se dijo antes— de la tenencia del *en cuanto tal (als Struktur)*; o sea, de la capacidad del ente para distinguirse a sí mismo y para concebir al entorno. Cuando el ente se distingue a sí mismo del entorno, cuando establece diferencia entre sí y el mundo, sobreviene entonces la pregunta inevitable del quién soy, dónde estoy y por qué. A tal cuestionamiento Heidegger lo denomina “lo destinal”, una reacción de la cual no aparece evidencia en Lucy ni en los demás protohumanos.

El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser —explica—. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser (2000: 8).

Con dicha afirmación, Heidegger asevera que el vínculo entre el hombre y el ser no resulta pasivo, de una vecindad indiferente. El hombre no es solo la posición que ocupa respecto al ser, sino también la responsabilidad que contrae con este. Esa responsabilidad define la condición humana y consiste en guardar la verdad del ser, *telos* de la especie y tarea destinal. El hombre “gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad” (2000: 12). La guarda de la verdad del ser, el espacio donde el hombre realiza la actividad de pastoreo, radica en el lenguaje, porque el lenguaje es —según la metafísica de Heidegger— “la casa del ser” (1).

El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la

manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian (2000: 1).

El hombre constituye, por tanto, el ente que custodia la verdad del ser; pero para custodiar dicha verdad requiere la tenencia del lenguaje. Sin lenguaje, el hombre no puede llamarse tal porque existe al margen del ser; o sea, fuera del *Lichtung*, en territorio animal. Nuevamente, persiste la fórmula aristotélica del lenguaje como frontera insuperable entre hombres y animales: si para el sabio griego el lenguaje posee una incidencia política, de subsistencia (para “demostrar lo que es provechoso y lo que es perjudicial, lo que es justo e injusto”), para Heidegger implica un carácter metafísico (el lenguaje conduce al pensamiento y el pensamiento relaciona al hombre con el ser). O sea, en la filosofía heideggeriana, la distinción entre hombres y animales proviene del lenguaje, en la medida en que mediante el binomio lenguaje-razón el hombre concibe la existencia del ser; es decir, del afuera que permite la apertura. Como consecuencia ontológica, el lenguaje —más que “un mero medio de comunicación que los hombres pueden dominar para sus fines” (Duque, 2001: 13)— resulta la llave con la cual el animal *homo sapiens* escapa del mundo cerrado donde habita y deviene humano. Lozano (2004) explica la consideración metafísica del lenguaje como parte del famoso viraje (*kehre*) que marca la obra de Heidegger:

Mientras que en *Ser y tiempo* el lenguaje era concebido como una articulación estructural del ser-ahí que desempeñaba una función básicamente expresiva, ahora es concebido como imprescindible para que acontezca la apertura del Ser que permite el salto del ser humano al ser-ahí. Es más, aún existen los poetas, los verdaderos pastores del Ser, los que procuran que el Ser no se pierda definitivamente, pues las palabras de los poetas no se agotan en lo dicho (...) (211).

El lenguaje resulta condición indispensable para el “salto” mencionado por Lozano. Dicho salto significa el tránsito del ente hacia lo humano y puede comprenderse como el proceso de hominización o antropogénesis. Como indica la palabra, antropogénesis posee una doble acepción semántica. Por un lado, la partícula *antropo-* (del griego

ánthrōpos) refiere lo relativo al hombre o a lo humano; por el otro, el sufijo *-génesis* posee la doble significación de “origen, principio” y “proceso de formación” (Real Academia Española, s.f.). O sea, la antropogénesis alude tanto al origen como al proceso de humanización del *homo sapiens*; y en ambos casos, según la propuesta heideggeriana, el lenguaje constituye la condición definitoria. La relación entre lenguaje y antropogénesis será retomada en el presente por Giorgio Agamben (quien enfatiza en la dimensión política del vínculo) y por Peter Sloterdijk (quien considera al lenguaje la antropotécnica decisiva de la especie). Tales autores, junto a otros como Hannah Arendt, Michael Foucault y Jacques Derrida, conforman lo que Félix Duque (2001) denomina la “descendencia de Heidegger”, una corriente filosófica que durante la segunda mitad del siglo XX asume como referencia —ya sea para refutarlas o enmendarlas— las tesis del pensador alemán.

Duque atribuye la importancia de Heidegger para la filosofía contemporánea a que “ha roto (...) la columna vertebral de la metafísica occidental: (...) la estrechísima pero oculta relación entre el ser y el tiempo, entre la presencia (la presencia de lo que es verdad, de lo que no cambia) y el presente” (2001: 18). La ruptura proviene de desandar el relato metafísico, de instalarse en el status presocrático para pensar el *logos* desde cero. Parfraseando a Scheler, Heidegger desmonta el arcano invento griego del *homo sapiens* e inaugura una nueva ficción, la del hombre como vecino y pastor del ser —entendamos ficción en el sentido amplio, moderno, como “uno de los modos fundamentales de expresión, comprensión y conocimiento, entendidos como universales poéticos (García, 2018: 40)⁴⁸”.

⁴⁸“La poesía y la historia corresponden al primer binomio de universales poéticos, en la medida en que encarnan la doble oposición: de lo posible a lo efectivo y de lo general a lo particular” (García, 2018: 43). En tal sentido afirmamos el carácter ficcional de la propuesta heideggeriana de hombre. Para construir la ontología del humano, el filósofo combina tanto argumentos de hechos efectivos y cotejables —las tesis

En la propuesta heideggeriana, la condición humana se construye al margen del cuerpo: el cuerpo no define *ser humano*; tal desplazamiento abre las puertas a futuras formas post-humanas independientes del cuerpo, uno de los debates contemporáneos de la filosofía, la ética, la jurisprudencia y la biopolítica. Al situar la definición del hombre en el territorio metafísico (considerar la posición relativa con el Ser), Heidegger supera la milenaria escisión alma/cuerpo y la consecuente exclusión entre la animalidad y la humanidad del hombre. Sin embargo, como dijimos anteriormente, la realidad histórica parece la antagonista más certera del autor de *Ser y tiempo*. Los horrores de la Segunda Guerra Mundial (SGM), el holocausto, el bombardeo atómico sobre Japón, el exterminio masivo de personas coloca en entredicho la propuesta ontológica del hombre como pastor del Ser, en el sentido de custodiar la verdad del ser mediante el pensamiento, el lenguaje y lo poético. Tras la invasión a Polonia en 1939, nuevamente el hombre demuestra no ser el manso ente del *Lichtung*, aquel que conduce la existencia (lo destinal de la especie) a través del intelecto. Escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie, afirma Adorno (1962: 29) y sentencia —junto a la tesis heideggeriana— la lejana utopía humanista del hombre como pastor del hombre; es decir, la propuesta sofista de la educación como inhibidor de los instintos salvajes de la especie humana.

Al definir al hombre como pastor y vecino del Ser, y designar al lenguaje como casa del Ser, [Heidegger] fija al hombre en una correspondencia respecto del Ser que le impone un comportamiento radical, lo confina —a él, al pastor— en las cercanías o el perímetro de la casa; lo expone a un conocimiento que reclama más quietud, oídos y pertenencia que lo que la más amplia educación pudo nunca (Sloterdijk, 1999: 8).

de la pobreza de mundo animal, por ejemplo, están inspiradas en los estudios biológicos de Jakob von Uexküll y en el hallazgo de la *Umwelt*; y la indiscernibilidad del Ser recuerda los postulados de la física cuántica, en particular, el principio de incertidumbre de Heisenberg y la inescrutabilidad de ciertas partículas del cosmos— como proposiciones realizadas en lenguaje poético (así lo reconoce el autor), tales como el claro, el pastoreo y la vecindad del ser.

La experiencia de la guerra cuestiona este pilar de la civilización occidental desde los tiempos de Grecia: el referido amansamiento de la especie mediante la cría de unos hombres por otros; ni la educación (como preveía Protágoras) ni la política (como consideraba Sócrates) consiguen la oposición del ser humano a la barbarie. Ante los hechos, la educación como fórmula de humanidad parece fracasar. Más bien, en ciertos episodios, el conocimiento resulta el catalizador bestializante. La cámara de gas para los campos de exterminio; el saber biomédico en la tortura, sumisión y aniquilamiento de prisioneros; la eficiencia organizacional en el engranaje de la guerra. Como nunca antes, el hombre combina la inteligencia de Atenea y el fuego de Hefestos con la carencia del sentido moral y la justicia. El descubrimiento de la fisión nuclear —y la posterior detonación de la bomba atómica— representan la cumbre de dicho conflicto. Como afirma el almirante William D. Leahy, entonces jefe del Estado Mayor norteamericano, “mi sentimiento personal era que al ser los primeros en usarla adoptamos un estándar ético común a los bárbaros de la edad oscura”⁴⁹ (1950: 441). *Little boy*, el artefacto más complejo elaborado por el hombre, aniquila en minutos 140 mil animales de la especie *homo sapiens*. La mayor eficiencia destructiva jamás vista.

En Hiroshima y Nagasaki, el clímax de la razón coincide con la barbarie.

La SGM supone el conflicto extremo entre los rasgos esenciales de lo humano; según la tradición, el raciocinio y la justicia moral. El hombre no puede considerarse tal sin la convergencia de ambos, pero la guerra expone la creciente irreconciliabilidad entre los dos. ¿Cómo considerar humano al fascista, por ejemplo, después de las atrocidades? Sin embargo, en el plano de la realidad, aún no ha perdido la condición de hombre y

⁴⁹El jefe del Estado Mayor constituye el oficial de mayor rango de las fuerzas armadas norteamericanas y responde exclusivamente ante el presidente de la unión. El almirante Leahy ocupó dicho cargo entre los años 1942 y 1949. La frase original en inglés afirma: “My own feeling was that in being the first to use it, we had adopted an ethical standard common to the barbarians of the Dark Ages”.

continúa como humano de la especie *homo sapiens*. Esa paradoja resulta irresoluble para el concepto humano de la época; el concepto implosiona al aumentar la contradicción de sus pilares.

La crisis de la condición humana coincide con la expansión del marxismo. El capital político de la URSS y la resistencia antifascista europea (en su mayoría comunista) influye en el pensamiento occidental. La filosofía de postguerra, centrada en comprender el horror, incorpora enfoques del marxismo a los análisis de la condición humana. Entre ellos, la reconsideración del hombre como un ser social y político —a contrapelo de las teorías predominantemente individualistas de Heidegger y Nietzsche— y resultado del devenir dialéctico de la historia. Entre los pensadores más reconocidos de esta tendencia identificamos a Jean Paul Sartre y Hannah Arendt.

El existencialismo de Sartre se declara ateo y asume la premisa del materialismo histórico. Es decir, considera al hombre resultado y protagonista de la historia. En términos metafísicos, la propuesta de Sartre invierte los postulados de Heidegger; considera que la existencia antecede a la esencia y responsabiliza al hombre de la definición del hombre:

(...) si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre (...). ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define (Sartre, 1973: 3).

Heidegger dedica una amarga réplica a esta afirmación. Asegura que Sartre adopta los términos *existentia* y *essentia*, que en la metafísica post-platónica se plantean bajo la fórmula de *la existencia precede a la esencia*. “Sartre invierte esa frase —explica—. Lo que pasa es que la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica (2000: 7). La contradicción aparente (el sustento metafísico del planteamiento histórico-

dialéctico) no invalida la propuesta sartreana de la condición humana. Más bien, demuestra el vacío referente al origen del hombre; la incapacidad de la ciencia antropológica para ofrecer una respuesta concluyente. Sartre asume tal incertidumbre (al condicionar “si Dios no existe”, deja la puerta abierta a esa posibilidad) y construye una propuesta según lo conocido. La tesis central de su proyecto consiste en asumir *la producción humana del hombre*; o sea, comprender al hombre como el ser que se crea a sí mismo: “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo” (1973: 3).

La teoría de Sartre recupera la premisa del hombre inacabado. Si para Nietzsche el hombre es una piedra deforme a la espera de escultor, para Sartre comienza por ser nada: “el hombre, como lo concibe el existencialista (...) empieza por ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho” (1973: 3). El *hacer* de la definición humana responde a dos características, tal y como advierte el filósofo. Por un lado, resulta continuo e incesante: “el existencialista no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse” (14); y por otro, recibe la influencia del contexto: “el hombre se hace (...) al elegir su moral, y la presión de las circunstancias es tal, que no puede dejar de elegir una” (12).

El reconocimiento a la elección personal constituye un rasgo distintivo del marxismo sartreano. Contrario al marxismo soviético, donde el contexto socio-histórico y la clase social determinan al hombre, aquí el sujeto asume las riendas de la antropogénesis; pero las asume bajo la presión circunstancial y el límite de las decisiones colectivas. Para Sartre, la relación dialéctica entre el individuo y la sociedad define el devenir antropogénico: el primer paso del existencialismo es asentar sobre el hombre la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable

de sí, no significa que sea responsable de su estricta individualidad, sino de todos los hombres (1973: 3).

En el existencialismo de Sartre, el concepto de responsabilidad colectiva resulta central para la condición humana. Actúa como contrapeso de la libertad individual y define el valor moral de la elección. La responsabilidad colectiva incide cada ámbito de la vida humana —desde el espacio personal al posicionamiento político⁵⁰— y modula el proceso antropogénico a medida que condiciona las decisiones del hombre:

Nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera. Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos (...). Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre (1973: 4).

La elección significa el proyecto civilizatorio asumido por el hombre; la serie de empresas que motivan sus acciones y el conjunto de actos que conlleva (Sartre, 1973: 8-9). Para emprenderlos —y en ese emprendimiento producir lo humano—, el hombre necesita la política: los proyectos no son más que modos de vida, formas de convivencia que requieren consenso y organización. Así, Sartre recupera la vieja fórmula aristotélica del animal político; y lo hace desde la doble acepción del concepto antropogénesis: génesis en el sentido de “proceso de formación”, pues la política conduce la actividad del hombre, y por tanto, la producción de lo humano; y también en la de “origen y principio”, al considerarla un rasgo inherente del *homo sapiens*. La antropogénesis en el existencialismo sartreano adquiere tal relevancia que constituye el *telos* de la especie: si en Heidegger la tarea destinal consiste en guardar la verdad del ser, para Sartre resulta la

⁵⁰La responsabilidad colectiva atañe ámbitos tan privados como el matrimonio. Sartre alcanza a afirmar: “Si quiero —hecho más individual— casarme, tener hijos, aun si mi casamiento depende únicamente de mi situación, o de mi pasión, o de mi deseo, con esto no me encamino yo solamente, sino que encamino a la humanidad entera en la vía de la monogamia” (1973: 4).

obligación humana de hacerse a sí mismo: “(...) el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre. Ponge ha dicho, en un artículo muy hermoso: «el hombre es el porvenir del hombre»" (1973: 5).

El enfoque de la producción humana del hombre prevalece en el pensamiento occidental de post-guerra. Peter Sloterdijk (2001) lo denomina como *el hombre auto-operable*, una perspectiva donde el ser humano “edita” al individuo y a la sociedad. Aunque el alemán aboga ahora por técnicas de ingeniería genética, a mediados del siglo XX la “edición” proviene, fundamentalmente, de los viejos pilares humanistas: la educación, la política, la cultura. Entre los pensadores de dicha perspectiva destaca Hannah Arendt (1906-1975), quien desarrolla reconocidas teorías sobre el totalitarismo, la banalidad del mal y la condición humana.

Arendt sintetiza la noción del hombre auto-operable con el enfoque de mundo de Martin Heidegger. Discípula del autor de *Ser y tiempo*, la filósofa descifra la condición humana⁵¹ mediante la relación del hombre con el mundo: “todo lo que entra en el mundo humano por su propio acuerdo, o se ve arrastrado a él por el esfuerzo del hombre, pasa a ser parte de la condición humana” (2009: 23). O sea, el mundo conforma la condición humana tanto como el cuerpo, el lenguaje y la política. La recuperación de la metafísica de Heidegger consiste en incluir al mundo como parte constituyente de lo humano, pues Arendt describe dicha condición como la *vita activa* del *homo sapiens* en su mundo. La *vita activa*, como veremos, significa “la vida humana hasta donde se halla activamente comprometida en hacer algo” (37); en tanto, para describir el mundo del hombre, adopta implícitamente el concepto heideggeriano de *Weltbilden*.

⁵¹ Sartre nota el desplazamiento sobre el concepto de hombre en la post-guerra. Afirma que “no es azar que los pensadores de hoy día hablen más fácilmente de la condición del hombre que de su naturaleza. Por condición entienden (...) el conjunto de los límites a priori que bosquejan su situación fundamental en el universo (10).

El ser humano constituye configurador o constructor de mundo en la medida en que transforma el ambiente; en la medida en que dicha transformación define la existencia humana. “Este medio ambiente, el mundo donde hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo” (Arendt, 2009: 37), y cita como ejemplo los objetos domésticos, la tierra cultivada y el cuerpo político (37). El mundo humano, según Arendt, resulta “un artificio que separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal” (14); la convergencia de la naturaleza con los inventos del hombre. “Además de las condiciones que permiten la vida en la Tierra, (...) los hombres crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones que, no obstante su origen humano, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales” (23).

En su explicación, Hannah Arendt distingue las condiciones naturales y las producidas por el hombre. Recurre a la fórmula griega de *physis* y *nomos* —ya vista en el repaso de Aristóteles— para desgranar la constitución del mundo humano. Por *nomos*, la filósofa asume los entes que “deben su existencia al hombre” (2009: 28): las ciudades, la técnica, los medios de transporte, la tecnología, la medicina, el armamento, las instituciones; y por *physis*, “los procesos naturales que surgen sin ayuda del hombre, (...) las cosas que no «se hacen», sino que por sí mismas se convierten en lo que son” (168): la tierra, el mar, las plantas, los animales. Con independencia del origen, Arendt asegura la paridad entre la dimensión natural y artificial del mundo humano, pues “las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres [también] condicionan de manera constante a sus productores” (23). Tal igualación reafirma el continuado alejamiento entre el hombre y la naturaleza, un movimiento que conlleva la civilización (el surgimiento de las *polis*) y determina la historia del devenir humano.

En tanto por *vita activa* —la otra arista que constituye la condición humana—, Hannah Arendt designa tres actividades fundamentales del hombre: la labor, el trabajo y

la acción (2009: 21). Fundamentales, explica, porque atañen “a cada una de las condiciones básicas de la vida del hombre en la tierra” (21). Por labor, la filósofa refiere el proceso biológico del cuerpo; las necesidades vitales producidas y alimentadas por el organismo vivo. “La condición humana de la labor es la misma vida” (21), explicita. En cuanto al trabajo, Arendt lo define como la condición humana de la mundanidad⁵², aquello ajeno “al repetido ciclo vital de la especie, cuya mortalidad no queda compensada por dicho ciclo” (21). “El trabajo proporciona un «artificial» mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales” (21), por lo que resulta indispensable en la dimensión *nomos* del mundo y para el carácter *Weltbilden* del hombre. En cuanto a la acción, Arendt la describe como “la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia”, responde a “la condición humana de pluralidad” (21) y constituye un rasgo particular del *homo sapiens*: “Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás” (38).

En Hannah Arendt, la condición humana transcurre paralela a la condición animal. El hombre permanece animal mientras carece de acción, es decir, de vida social y política⁵³. Como Sartre, Arendt encuentra en el *zoon politikón* de Aristóteles el fundamento ontológico del hombre. Y a la inversa, su propuesta revela propiedades del mundo animal, pues reconoce en ellos las condiciones del trabajo y la labor: como el

⁵² Como mundano, el Diccionario de la Real Academia Española define “perteneciente o relativo al mundo”. Se asume como adjetivo para referir la oposición a lo celestial y lo espiritual, y con frecuencia se emplea como sinónimo de “frívolo”.

⁵³Para Arendt, la acción constituye la condición específicamente humana. Incluso cuando el hombre ejercita la labor y el trabajo, necesita la vida política y social para considerarse efectivamente humano. De lo contrario, permanece en una indeterminación al margen de la condición humana o animal. “La actividad de la labor no requiere la presencia de otro, aunque un ser laborando en completa soledad no sería humano, sino un *animal laborans* en el sentido más literal de la palabra. El hombre que trabajara, fabricara y construyera un mundo habitado únicamente por él seguiría siendo un fabricante, aunque no *homo faber*, habría perdido su específica cualidad humana y más bien sería un dios, ciertamente no el Creador, pero sí un demiurgo divino tal como Platón lo describe en sus mitos” (2009: 37-38).

hombre, el animal transforma su ambiente mediante artificios no-vitales (la represa del castor, el nido de las aves, la colmena en las abejas), un extremo que conlleva a replantearse el concepto de *nomos* en oposición a *physis* y como propio del hombre. Arendt, quien no repara en esta peculiar contradicción, enfatiza el vínculo indisoluble entre labor, trabajo y acción para conformar la condición humana y el devenir antropogénico:

Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie. El trabajo y su producto artificial (...) concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia (2009: 22).

La acción, según Arendt, responde a la condición humana de pluralidad y sustenta los recuerdos. La carencia de acción implica entonces la ausencia de recuerdos e historia, una tesis que anticipa Steinhilber y recoge Agamben (2006): “El animal tiene memoria, pero ningún recuerdo” (87). La distinción entre memoria y recuerdo responde a la dispar condición entre el hombre y el animal; mientras la memoria resulta inherente al *Weltarm* o pobreza de mundo (reconocer el entorno, regresar a las fuentes de alimento, anticipar los peligros reiterados), el recuerdo —en el sentido utilizado por Arendt— alude al *Weltbilden* o configuración de mundo, o sea, a la capacidad de transformar el entorno con tal radicalismo que incida la condición ontológica (tal y como ocurre con el *nomos* y el hombre). Bajo este enfoque, el engranaje entre acción, historia/recuerdo y *Weltbilden* conforma un mecanismo de producción de lo humano: al verter sobre el mundo la experiencia colectiva y plural, el hombre sintetiza, transmite y ejecuta conocimientos vitales para salvaguardar la especie. Dicho proceso conduce la antropogénesis y la *vita activa* en la tierra.

Sloterdijk, como Sartre y Arendt, adopta la tesis de la producción humana del hombre. Para él, lo que el hombre *es* resulta del efecto acumulativo de las antropotécnicas⁵⁴ sobre el *homo sapiens*: el ser biológico, esa deforme piedra que menciona Nietzsche, esculpido por la sobrevida. La propuesta de Sloterdijk asume como premisa la naturaleza deficitaria del ser humano, un enfoque de larga data asumido por Protágoras y, de una u otra forma, retomado en la modernidad. Como antecedente inmediato, Castro-Gómez (2012) cita la influencia de Arnold Glehen y su concepto *mängelwesen* (ser deficitario) en la obra de Sloterdijk. El humano, desvalido a causa de su falta de especialización orgánica (como vimos en el mito prometeico), deviene en ser cultural para sobrevivir; es decir, fabrica un medio ambiente artificial para “producirse a sí mismo con relativa independencia del mundo orgánico” (65). Este entorno artificial —que Sloterdijk denomina “esfera”— halla su sustento en las antropotécnicas.

Las antropotécnicas se encargan tanto de la construcción como de la estabilidad y defensa de la esfera. La esfera cultural, el artificio donde el hombre habita distanciado de la naturaleza, afronta los peligros de las primeras *polis*: los ataques externos, el riesgo de disolución ante la incontinencia humana. Sloterdijk identifica antropotécnicas específicas para cada amenaza: frente el embate exterior, las armas, el refugio, los ejércitos; para el equilibrio interno, una serie de estrategias encaminadas al autodisciplinamiento, a “retardar o suprimir la satisfacción inmediata de los impulsos naturales con el fin de generar habilidades de tipo social o individual” (Castro-Gómez, 2012: 66). En la práctica, las antropotécnicas funcionan como un dispositivo de regulación binaria que —para modular la conducta— inhibe o desinhibe los instintos

⁵⁴Por antropotécnica, Sloterdijk refiere al “conjunto de técnicas a partir de las cuales los hombres de diferentes culturas han intentado protegerse sistemáticamente de los golpes del destino y del riesgo de la muerte” (en Castro-Gómez, 2012: 67).

naturales del ser humano. Sloterdijk señala el carácter transversal del mecanismo y distingue técnicas de enfoque colectivo (*Weltverbesserung* o “mejora de mundo”, relacionadas con el gobierno de las comunidades) e individual (*Selbstverbesserung* o “tecnologías del yo”) (70). El filósofo describe las técnicas colectivas como *Sich-Operieren-Lassen* o “dejarse operar”, pues en ellas unas personas inciden sobre otras para condicionarlas (la educación, las leyes, la industria cultural, el Estado); mientras las individuales resultan *Selbststeuerung* o de “auto-operación”, en tanto el sujeto las aplica sobre sí con el fin de mejorarse (67).

Sloterdijk describe la historia de la civilización occidental —guiada por la aspiración humanista— como el relato de las antropotécnicas inhibitorias. La inhibición conforma el humanismo al pretender “rescatar a los seres humanos de la barbarie” (1999: 4), al asumir la educación cultural como método y adoptar la tesis de “la lectura correcta domestica”. La estrategia inhibitoria funciona sobre el supuesto de la escisión binaria del hombre (la oposición alma/cuerpo, humano/animal, divino/terreno); y su finalidad consiste en priorizar lo que Sloterdijk denomina “tendencia domesticadora” en la producción humana:

(...) los seres humanos son cautivados constantemente y al mismo tiempo por dos fuerzas formativas que (...) llamaremos aquí influjos inhibitorio y desinhibitorio. El convencimiento de que los seres humanos son «animales bajo influjo» pertenece al credo del humanismo, así como que consecuentemente es imprescindible llegar a descubrir el modo correcto de influir sobre ellos. La etiqueta Humanismo recuerda (...) la perpetua batalla en torno al hombre, que se ratifica como una lucha entre las tendencias bestializantes y las domesticadoras (1999: 4).

En el ideal del proyecto civilizatorio, el hombre renuncia a la violencia y la bestialidad porque, por un lado, la esfera cultural le asegura las necesidades biológicas (alimento, seguridad, confort); y por otro, el influjo desinhibitorio resulta coartado por las antropotécnicas. La antropotécnica originaria para domesticar al hombre, como indica la palabra, proviene de la domesticación de la vida humana, o sea, de habitar en

las viviendas: doméstico deriva del latín *domus*, relativo a casa u hogar. “De ahora en adelante —explica Sloterdijk—, [los hombres] ya no serán albergados solamente por su lenguaje [como predica Heidegger], sino además domesticados por sus viviendas (1999: 11).

La domesticación de las viviendas, según los historiadores de la cultura, esboza un nuevo modo de relación entre el hombre y el animal (y agregamos: entre la humanidad y la animalidad del hombre): el tránsito de la vida nómada a la sedentaria supone la aparición de animales domésticos, como el ganado, las mascotas, y el propio humano. El vínculo entre dichos animales y el hogar supera el sentido literal de la domesticación —el *traer a casa*—, pues implica prácticas de “adiestramiento y cría” (1999: 11); o sea, de amansamiento y reproducción de las especies con una finalidad de beneficio. El proceso resulta análogo, según Sloterdijk, a la antropogénesis en la civilización; se remite al pensamiento nietzscheano de la inhibición humanista cuando afirma: “él nos da la medida de procesos milenarios anteriores en los que, gracias a un íntimo entramado de crianza, domesticación y educación, se consuma la producción humana” (13).

La crianza, la domesticación y la educación conforman un mecanismo de producción humana cuyo resultado, el hombre, adopta las huellas de su creación y las replica —ya sea mediante técnicas de “auto-operación” o del “dejarse operar” por otros. Tal razonamiento conlleva a Sloterdijk, en un amago ontológico, a la tesis del hombre como “animal de los cuales unos crían y disciplinan a sus semejantes, mientras los otros son criados” (1999: 14): el tránsito del polo jerárquico menor al molar (es decir, de ser criado a volverse criador) implica la supervivencia del individuo y por tanto la validez del modelo; amparado en el éxito, el sujeto reproduce la experiencia y perpetúa el patrón.

La concepción del hombre como “criador exitoso” (Sloterdijk, 1999: 12) plantea el trasfondo político de la producción humana: por un lado, el discernimiento de la posición individual en el proceso de crianza (¿quién cría y quién es criado?, ¿qué criterios determina cada posición?, ¿quién decide los roles y criterios?); y por otro, el *telos*, los métodos y el alcance de la crianza y el disciplinamiento. Para Sloterdijk, la actividad definitoria de tales disyuntivas resulta la política, una *Weltverbesserung* (o antropotécnica de enfoque colectivo, de “mejora de mundo”) cuya finalidad consiste en la producción humana a gran escala, es decir, de forma masiva, serial y homogeneizada. La política en cuanto instrumento de amansamiento y cría del ser humano (de inhibición del influjo bestializante) recuerda en Sloterdijk la relación histórica del hombre con el animal: el humano, refugiado en el éxito anterior, vierte sobre el hombre la experiencia de dominación animal:

Desde que el *Politikos* [y] la *Politeia* son discursos que (...) hablan de la comunidad de los hombres como si se tratara de un parque zoológico que fuera a la vez un parque temático, la conducta de los hombres en parques o ciudades deberá aparecer, en adelante, como un problema zoopolítico. Lo que se presenta como una reflexión sobre política, es en realidad una reflexión fundamental sobre las reglas de manejo de un Parque Humano (Sloterdijk, 1999: 15).

Las técnicas de gobernanza en la modernidad —el momento político al que alude Sloterdijk— replican los mecanismos tradicionales del dominio animal: el control de los tiempos y el espacio, la marca de los individuos, la vigilancia y el adiestramiento físico (Foucault, 2003). El cambio en el modelo de crianza del *homo sapiens* obedece a la necesidad de optimizar la ciudad, el espacio artificial crecientemente complejo y escenario principal de la *vida activa*⁵⁵. En la nueva circunstancia, el énfasis sobre el

⁵⁵ La modernidad se caracteriza por el éxodo del campo a la ciudad, atraído por el auge de la revolución industrial y el desarrollo de las urbes. La ciudad moderna se erige como el lugar definitivo de la vida cultural, económica y política de la civilización occidental.

cuerpo revela el interés por gobernar la animalidad del hombre, un enfoque que supone la conversión de la “esfera cultural” en un Parque Humano o zoológico de hombres⁵⁶.

El giro hacia la zoopolítica recupera el acento animal de la condición humana. Acorde a la filosofía de Nietzsche, Sloterdijk desnuda las falencias del humanismo y el mito racional: mientras el término “esfera cultural” alude sobre todo al intelecto, al ingenio de crear un ambiente artificial de protección, el Parque Humano o zoológico sitúa la animalidad en el centro de las relaciones políticas: por un lado, remite a las estrategias de cría e inhibición del influjo bestializante, instintivo; y por otro, a la gestión integral de la vida (es decir, de las condiciones consustanciales a la vida, como la supervivencia y la muerte, la salud y las enfermedades, la reproducción, los alimentos). En la zoopolítica, la metáfora socrática del gobernante como pastor y el pueblo como rebaño amaga formas literales.

Para Sloterdijk, la zoopolítica asume la doble condición de estrategia y empresa; es decir, de medio y fin simultáneamente. Mientras constituye una *Weltverbesserung* para la convivencia humana, y para ello incorpora el saber y la experiencia de dominación animal (la cría, la domesticación, el adiestramiento del cuerpo y la inhibición de los instintos), proyecta una organización y *civitates* según las normas del Parque Humano. En cuanto forma, el Parque Humano resulta también temático —como especifica Sloterdijk—, y el carácter “temático” supone atracciones y entretenimiento: el proyecto zoopolítico no admite animales anonadados y famélicos, resignados al encierro en el fondo de la jaula; exige al menos la apariencia de vigor, del hábito desperezado de la naturaleza. O dicho con otras palabras: el influjo bestializante en dosis admisibles. Para

⁵⁶Resulta necesario aclarar que Sloterdijk no sustituye un concepto por otro; no afirma que el Parque Humano desplace a la esfera cultural. El cambio resulta en el enfoque para explicar el mundo humano y detectar las fuerzas que lo forman (en especial las políticas de cría del ser humano, que es decir la antropogénesis o producción humana).

Sloterdijk, esa constituye la misión primordial del criador o político: alcanzar y sostener el equilibrio entre las tendencias domesticadoras y bestializantes en el Parque Humano:

[La homeostasis ocurre] cuando ambos óptimos relativos del género humano, la osadía guerrera por un lado, y la sensatez filosófico-humana, por el otro, llegan a entramarse equilibradamente en el tejido del Estado. Pero como ambas virtudes pueden ocasionar corrupciones específicas —la primera el deseo de guerra militarista y sus consecuencias devastadoras para la patria; la segunda, el aislacionismo intelectual, que puede ser tan indolente y apartado de los asuntos del Estado que conduzca sin advertirlo a la esclavitud del país—, por ello debe el estadista escardar las naturalezas impropias, antes de poder tejer el Estado con aquellas que son adecuadas (1999: 17).

La homeostasis óptima del Parque Humano constituye el *telos* de la zoopolítica; en el sentido ontológico, implica la síntesis entre la humanidad y la animalidad del hombre, un debate remoto en la conceptualización humana. El enfoque de Sloterdijk reafirma la premisa aristotélica del *zoon politikón*, la influencia humana en la antropogénesis y el carácter político de la producción humana. Tales condiciones permiten, como hemos reiterado en el análisis, la “frontera móvil” y el “límite difuso” del territorio humano, un aspecto que profundiza Derrida en el siglo XXI.

En *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2008), Jacques Derrida revoluciona la comprensión del mundo animal; de lo animal en cuanto dimensión transversal a la vida y consustancial al hombre. Primero, desmonta el límite tradicional de la animalidad —la frontera que separa a hombres y animales mediante un abismo insuperable— y teoriza en torno a la *limitrofia*. Por limitrofia, el filósofo entiende “un sentido a la vez amplio y restringido: lo que acerca los límites pero también lo que alimenta, se alimenta, se mantiene, se cría y se educa, se cultiva en los bordes del límite” (45). Con tal perspectiva, no pretende “borrar el límite entre humanos y animales” (una realidad innegable y de sentido común); sino, en un gesto contrario a la cesura y en pos de la articulación, “multiplicar sus figuras, complicar, espesar, desalinearse, plegar, dividir la línea precisamente haciéndola crecer y multiplicarse” (46).

Derrida explica su peculiar limitofía —unos bordes que crecen y se multiplican alimentándose del abismo (2008: 47)— mediante tres tesis que a la vez resultan tres fases. Primero, asume que la ruptura abisal “no dibuja dos bordes, la línea unilineal e indivisible de dos bordes, el Hombre y el Animal en general” (47). O sea, niega el aislamiento, la ausencia de contacto y convergencia entre la orilla del hombre y la del animal; más bien, insinúa la existencia de vasos comunicantes entre ambos. Segundo, declara que “el borde múltiple y heterogéneo de esta ruptura abisal posee una historia” (47); historia que el presente análisis ha pretendido resumir desde la filosofía griega hasta la actualidad, desde la escisión alma/cuerpo en el pensamiento socrático a la evolución de la ontología humana durante la edad media, el renacimiento, la modernidad y el siglo xx. Como tercera tesis, Derrida plantea que más allá del borde humano, existe “una multiplicidad heterogénea de seres vivos (...), una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y desorganización entre reinos cada vez más difíciles de disociar” que nunca alcanzan a ser “completamente objetivables” (47). Esta tesis alude a dos sentidos diversos; por un lado, a lo indiscernible de ciertos misterios de la vida; y por otro, a la heterogeneidad del mundo vivo al margen de lo humano, una multiplicidad que el hombre sesga y engloba bajo el vocablo *animal*⁵⁷:

Cada vez que «se» dice «El Animal», cada vez que el filósofo o quien sea dice en singular y sin más «El Animal», pretendiendo designar así a cualquier ser vivo que no sea el hombre, (...) dice una tontería. Confiesa sin confesar, declara, de la misma manera que un mal se declara a través de un síntoma, hace que diagnostique un «digo una tontería». Y este «digo una tontería» debería confirmar no sólo la animalidad que niega, sino su participación comprometida, continuada, organizada en una verdadera guerra de especies (47-48).

⁵⁷ Derrida manifiesta cómo la palabra para referir la vida no-humana representa una corrupción en sí misma, un extravío que desconoce la multiplicidad heterogénea de la vida más allá del hombre: “¡El animal, vaya palabra! Es una palabra, el animal, es una denominación que unos hombres han instituido, un nombre que ellos se han otorgado el derecho y la autoridad de darle al otro ser vivo” (2008: 39).

Derrida inscribe la tercera tesis —el desconocimiento de la heterogeneidad que el lenguaje humano encierra en el concepto *animal*— dentro del conflicto mayor de la guerra de especies; de la mencionada tradición judeo-cristiano-islámica de la guerra sacrificial tan antigua como el *Génesis* (2008: 122). Esta “guerra sin edad”, según el filósofo, atraviesa actualmente una fase crítica; enfrenta a quienes violan “no solamente la vida animal, sino hasta el sentimiento de compasión”, y aquellos que “apelan al testimonio irrecusable de dicha piedad” (45). Derrida milita sin ambages en el segundo bando; de ahí que su primera y fundamental reivindicación consista en denunciar a la palabra “animal”, a la violencia y despojo del vocablo hacia la vida no-humana:

La violencia ejercida sobre el animal comienza con este pseudo-concepto, «el animal», esta palabra utilizada en singular, como si todos los animales, desde la lombriz hasta el chimpancé, constituyesen un conjunto homogéneo (...). Y, a modo de respuesta a esta primera violencia, Derrida se inventa esta otra palabra, «*l'animot*» [el «animote»] que, cuando se pronuncia, deja oír [en francés] el plural, «*animaux*», en el singular y recuerda la extrema diversidad de animales que «el animal» borra; «*animot*» que, escrito, hace ver que esta palabra, «el animal», no es precisamente más que una «palabra», un «mote» (Mallet en Derrida, 2008: 10).

El animote no alude ni a una especie, ni a un género, ni a un individuo, sino a una irreductible multiplicidad viva de mortales (58) que no se deja reunir en una sola figura opuesta al hombre (Derrida, 2008: 65). Este concepto, así como las tesis sobre la limitroffia, abogan por la multiplicidad como alternativa a los enfoques binarios y monistas de la vida. Si la negación del dualismo se evidencia en la propuesta sobre el límite (la asunción de puntos de cruce entre humanos y animales), el alegato contra el continuismo resulta mucho más rotundo: “No he creído nunca en ninguna continuidad homogénea entre lo que se llama el hombre y lo que él denomina el animal. No empezaré a hacerlo ahora. Eso sería algo más que sonambulismo, sería simplemente demasiado tonto” (46).

El gesto de Derrida, el re-nombramiento de la vida no-humana mediante el vocablo animote, supone consecuencias semánticas y ontológicas para la animalidad. En un sentido, recupera nociones de la filosofía de Aristóteles, Heidegger, Sartre, Arendt, y Sloterdijk; y por otro, patentiza un giro inusitado en el punto de vista del análisis: el hombre no solo influye en la antropogénesis y la producción humana —como hemos visto—, sino que puede hablarse también de la producción humana del animal⁵⁸.

La producción humana del animal implica la ontología, los rasgos y propiedades que el hombre reconoce al animal, el origen que le endilga y su lugar en el mundo (un lugar, dicho sea de paso, reservado a la servidumbre y el bienestar humano; a la producción de carne y el sacrificio, a la tracción para el transporte, la agricultura y la compañía afectiva). Derrida entiende que este posicionamiento no ocurre de manera “natural”, sino como consecuencia de la acción del hombre. Como otras formas de producción humana del animal, el filósofo refiere la domesticación y cría del ganado; pero sobre todo, y de forma más extrema, la manipulación genética de ciertas especies con una finalidad económica (gallinas ponedoras o de engorde, vacas productoras de carne o leche, animales resistentes a determinadas condiciones climáticas).

Con todo y el intrínseco vínculo de la ganadería, los vasos comunicantes entre el hombre y el animal (o animote, para mantener el tono) superan la búsqueda de beneficio. En primer lugar, el *homo sapiens* y el animote comparten la animalidad —la naturaleza *zoon* de la vida—, y en esa convergencia Derrida adivina un paralelismo, una analogía afín a todas las especies: tanto el hombre como el animote, al relacionarse con

⁵⁸ Derrida asume que en la medida que la antropogénesis se desarrolla mediante la actividad humana, esa misma actividad conforma la ontología animal; lo que en el mundo el hombre considera “animal” no resulta el animal *en cuanto tal*, sino una serie de atributos y propios que el humano endilga a la otredad: “Los humanos (...) se han dado la palabra para encerrar a un montón de seres vivos bajo un único concepto: El Animal. Y se han dado esta palabra otorgándose a sí mismos (...) el derecho a la palabra, al nombre, al verbo, al atributo, (...) en resumen, a eso mismo de lo que estarían privados los otros, aquellos a los que se encierra en el gran territorio del animal” (48).

el entorno, evidencian una huella o marca del contacto: “la marca, la grama, la huella, conciernen diferencialmente a todos los seres vivos, a todas las relaciones de lo vivo con lo no-vivo (2008: 125). Esta condición inherente —la impresión de huellas en el entorno— equipara a hombres y animotes sobre el mundo: como parte sustancial de su existencia, humanos y animales rastrean las marcas propias y ajenas; rastrean para reconstruir itinerarios, caminos hacia el alimento y la reproducción, rutas de migración estacional; o bien rastrean como vías de escape, como estrategia para borrar las huellas propias multiplicándolas, cual si fueran otros (72). Según Derrida, tal inclinación a perseguir las huellas evidencia el carácter autobiográfico de los seres vivos, un complejo mecanismo de autodefensa que implica reconocer e interpretar las marcas del entorno:

La autobiografía, la escritura de sí del ser vivo, la huella del ser vivo para sí, la auto-afección o la auto-infección como memoria o archivo de lo vivo sería un movimiento inmunitario (por consiguiente un movimiento de salvación, de salvamento y de redención de lo salvo, de lo santo, de lo inmune, de lo indemne, de la desnudez virginal e intacta) (...) (2008: 64).

La inclinación autobiográfica —Derrida descompone la palabra en auto-bio-gráfica, como insinuando las aristas del concepto: lo propio, lo vivo y la marca— resulta incuestionable en hombres y animotes. El conflicto radica en la apropiación desigual de la estrategia, en el dispar destino de la ruta: “Nadie ha negado al animal el poder de rastrearse o de volver a trazar un camino de sí. El lugar más complicado del problema es que se le haya negado el poder de transformar esas huellas en lenguaje verbal” (Derrida, 2008: 67). El cuestionamiento derridiano (el poder negado al lenguaje verbal del animal) alude a la remota pauta de Aristóteles sobre la política: la distinción entre el lenguaje razonado y el grito de lamento, entre el *zoon ekonlogou* y el *zoon a secas*; en fin, entre el hombre con derechos y el animal sin garantías.

Pese al dilema del alcance autobiográfico⁵⁹, la consideración sobre las huellas (el rastreo, borrado, reescritura e interpretación de las marcas) permite a Derrida un enfoque novedoso para la condición humana. El filósofo adopta la premisa del carácter autobiográfico del hombre para postular su propuesta mediante un enunciado: el animal que luego estoy si(gui)endo [*l'animal que donc je suis*⁶⁰].

Esta fórmula —explica— no debería describir la representación inmóvil de un autorretrato sino ponerme más bien sobre la pista de una carrera que deja sin aliento, (...), la cinematografía de una persecución, de una cacería en donde se persigue a ese animal que luego estoy si(gui)endo o que se considera que estoy siguiendo al recopilar mis experiencias (Derrida; 2008: 95).

El primer rasgo del concepto, como enfatiza el fragmento, radica en el dinamismo permanente de la condición humana; en su carácter presente y acorde al límite ondulante, a la frontera móvil del territorio humano. Ese *seguir*, el *estar siguiendo* —descrito por Derrida como una persecución, una caza o una seducción (2008: 77)— supone un objetivo a alcanzar, un *telos* que marcha por delante del hombre y siempre *por-venir*. En todo caso, la fórmula refiere al destino conducido por la animalidad, por esa dimensión usualmente marginada pero ineludible para el pensador. El animal que luego estoy si(gui)endo, explica, “puede entenderse como una auto-acusación (en el momento en que cometo una burrada y me arrepiento denunciándome, señalándome con el dedo: qué animal soy)” (125).

⁵⁹Derrida, coherente con el método deconstructivo, interroga los lugares comunes de la tradición; las tesis inamovibles del dogma filosófico. Con ese espíritu coloca en entredicho la visión humana sobre del lenguaje animal, sobre la incapacidad del animote para transformar la huella en lenguaje verbal. Su cuestionamiento no implica que acepte lo contrario, o sea, la posesión animal del lenguaje y por tanto la igualdad entre el *Homo sapiens* y el animote. El autor explicita: “No me aventuraré ni por un solo instante a impugnar (...) semejante ruptura ni abismo entre ese «yo-nosotros» y lo que denominamos los animales. Imaginar que yo podría ignorar esta ruptura, incluso este abismo, eso sería, en primer lugar, cegarse ante tantas evidencias contrarias” (2008:46).

⁶⁰Con el uso del verbo *suis* (en francés), Derrida propone un juego de palabras, pues el vocablo significa tanto “ser” como “seguir”.

La palabra *donc* (luego) completa el sentido de la fórmula derridiana. El autor la utiliza con un doble propósito. Por un lado, para significar el orden cronológico: “si voy *tras* él, el animal viene por lo tanto antes que yo, más pronto que yo (...). El animal está ahí antes que yo, ahí a mi lado, ahí delante de mí (...). Me rodea” (2008: 26); y por otro, como una invocación a Descartes: “este luego es un *ergo*. Y esta conjunción expletiva está destinada no a conmemorar sino a hacer que Descartes comparezca” (94). La alusión al pensador francés —especifica el autor— remite a una carta fechada en 1638 donde aborda la comunicación animal.

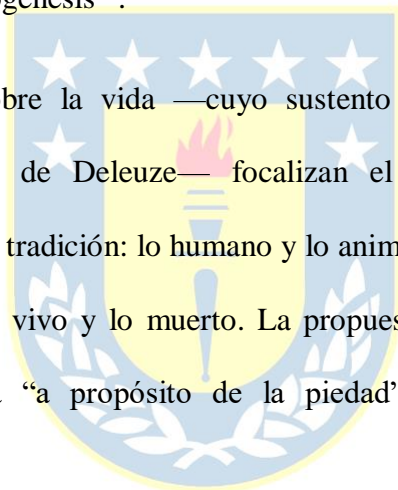
En la misiva, Descartes reafirma las tesis de un año antes en el *Discurso del método*. Entonces, el racionalista plantea que aunque animales y autómatas pudiesen “proferir palabras como nosotros, serían totalmente incapaces de hacerlo dando testimonio de que piensan lo dicho” (Descartes en Derrida, 2008: 95). Ahora, en la eskuela de 1638, reitera la limitación animal al afirmar que “no se deben confundir las palabras con los movimientos naturales que dan testimonio de las pasiones y pueden ser imitados tanto por máquinas como por animales” (95). El desacuerdo —y por eso la increpación con el luego/*ergo*— proviene de la negación cartesiana a reconocer en el animal la capacidad de *dar testimonio*, “un vocablo elegido [por Descartes] con una insistencia calculada” (95). Para Derrida, “testimonio es una palabra clave de lo que se denomina normalmente la autobiografía” (96); por tanto, negar al animal la capacidad de testimonio supone desconocer su condición auto-bio-gráfica.

La fórmula de Derrida, expresada bajo la metáfora de *l'animal que donc je suis*, recuerda un tanto la perspectiva de Heidegger. Aunque la esencia de los textos difieren (Derrida considera el *Weltarm* una falacia⁶¹), coinciden en el estilo poético para

⁶¹ Derrida dedica una extensa crítica a las tesis de Heidegger, específicamente, a los argumentos sobre la diferencia entre hombres y animales: “Uno de los lugares más difíciles es cuando Heidegger, al tener que

significar el *logos*. Así, un enunciado como *el animal que luego estoy si(gui)endo* —intrascendente para el lenguaje coloquial— condensa una propuesta ontológica de la condición humana. Primero, implica la existencia de dos naturalezas, la del humano que *suis* (es y/o sigue) y la del animal primigenio que marca el rumbo y rodea al hombre; segundo, el animal antecede al humano, quien luego *es*; tercero, ser humano resulta del seguir continuo al animal, un acecho que adopta la forma de una persecución, una caza o una seducción, y por tanto, posee un carácter dinámico y cambiante. En resumen, si el hombre se conforma al perseguir al animal, el animal constituye la otredad indispensable para la producción humana, el espectro especular que evidencia el carácter óptico de la antropogénesis⁶².

Las tesis derridianas sobre la vida —cuyo sustento metafísico coincide con la multiplicidad y el rizoma de Deleuze— focalizan el cruzamiento de territorios escindidos y opuestos por la tradición: lo humano y lo animal, la respuesta y la reacción, el lenguaje y el quejido, lo vivo y lo muerto. La propuesta central de Derrida, quien confiesa librar una guerra “a propósito de la piedad” (2008: 45), radica en la



mantener la tesis según la cual el animal es *weltarm*, insiste en señalar que dicha pobreza no está atrapada dentro de una jerarquía, que no es simplemente un «menos»; esto es muy difícil de mantener: ¿por qué «pobre», cuando «pobre» es, a pesar de todo, menos rico?” (2008: 183). Aunque Derrida cuestiona que Heidegger “dice constantemente cosas deliberadamente contradictorias”, como que “el animal tiene un mundo en la forma de no-tener” (183), la principal crítica proviene del enfoque binario del pensador alemán: “Esos enunciados contradictorios del estilo: «el animal tiene y no tiene un mundo», por ende, tiene y no tiene el «en cuanto tal», habría que terminar saliendo de esa oposición, la cual es absolutamente estructurante dentro de toda la filosofía, incluido Heidegger, entre el «en cuanto tal» y el «no en cuanto tal»: como si no se pudiese elegir más que entre el «en cuanto tal» (als Struktur) y su contrario” (184).

⁶² Derrida considera el vínculo del ente humano con el animal como una relación eminentemente especular donde el hombre, al ver al otro, se revela a sí mismo. Tales relevamientos constituyen el combustible de la máquina antropogénica o de hominización donde el hombre se produce: “Ahí donde alguna escena autobiográfica se organiza, hace falta una psique, un espejo que me refleje desnudo de pies a cabeza. La misma cuestión se convertiría entonces en: ¿debería mostrarme pero, al hacerlo, verme desnudo (...), cuando me mira y me concierne ese ser vivo, ese gato que puede estar apresado en el mismo espejo? ¿Hay un narcisismo animal? ¿Pero ese gato no puede también ser, desde el fondo de sus ojos, mi primer espejo?” (2008: 68).

articulación de lo viviente como alternativa ética y política al humanismo, una perspectiva que lo sobrevive y retoma el pensador italiano Giorgio Agamben.

Agamben, como antes Deleuze y Derrida, adopta la concepción rizomática del mundo; sus ideas sobre el hombre —como mismo calificamos las tesis de Heidegger: el *Weltlos*, el *Weltarm* y el *Weltbilden*— constituyen en realidad ideas sobre el cosmos, sobre el territorio rizomático y múltiple donde transcurre la vida. El propósito de Agamben consiste en abordar el mundo *en cuanto tal* (y los seres vivos como parte constitutiva del mundo), y para ello remueve la madeja de la tradición arborescente en torno de la vida.

El primer señalamiento de Agamben atañe a la escisión del hombre en dos naturalezas irreconciliables y opuestas (el alma y el cuerpo), hipótesis vigente desde los tiempos clásicos y determinante para la concepción tradicional del ser humano. La fractura, cuyo origen se remonta a Sócrates y Aristóteles (como vimos al inicio del análisis), supone descomponer la vida en dos dimensiones para el pensamiento griego. De un lado *bios*, indicativa de “la forma o manera de vivir perteneciente a un individuo o a un grupo”; y del otro *zoé*, referida “al sencillo hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses)” (D’Alonzo, 2013: 100). Según Agamben, tal división constituye la premisa de la vida en el pensamiento occidental, un proceso que atraviesa dos mil quinientos años (el período clásico, la edad media, el renacimiento, el racionalismo, la modernidad) pero persigue el mismo objetivo inalcanzable: la articulación entre *bios* y *zoé*, entre la vida política y sus implicaciones (el lenguaje, el raciocinio, la moral) y la vida natural e instintiva. Para Agamben, el modelo permanece vigente hasta la filosofía de Heidegger, quien será “el último eslabón en la historia de los intentos de articulación entre el hombre y el animal”, el último de un linaje cuya

apuesta ha sido, desde Aristóteles, construir “una máquina antropológica para producir lo humano a partir de su oposición” (Fleisner, 2010: 345).

La máquina antropológica referida por Agamben constituye una serie de mecanismos automáticos (o sea, prediseñados y que funcionan por sí solos) cuya finalidad resulta la antropogénesis⁶³. En el concepto, el autor utiliza la palabra máquina como sinónimo de artificio, revelación del carácter técnico del dispositivo y —a la vez— del modo cauto y disimulado como opera (el encubrimiento del carácter artificial de la escisión alma/cuerpo, por ejemplo, demuestra dicha sutileza). Para describir el artefacto, Agamben recurre a la relación especular que Jacques Derrida adivina entre humanos y animales; refiere cómo el hombre construye su imagen al cotejarse con el animal: “la máquina antropogénica (o antropológica, como podemos llamarla) es una máquina óptica (...) constituida por una serie de espejos donde el hombre, mirándose, ve su propia imagen siempre deformada en rasgos de mono” (2006: 58-59).

Si Derrida plantea perseguir al animal para encontrarse (para hallar la humanidad esquiva), Agamben propone reconocer lo humano en los rasgos deformados del reflejo. “Homo es un animal constitutivamente «antropomorfo» (...), que tiene que, para ser humano, reconocerse en un no hombre” (2006: 59). Al asumir el *reconocimiento* como factor determinante de lo humano, Agamben enfatiza en la dimensión política de la antropogénesis: reconocerse un no-hombre para ser humano implica la capacidad autodeítica (señalarse a sí mismo y decir “soy este”), pero también la preexistencia de un patrón del cual diferir; el patrón definitorio se supone histórico, colectivo, cultural y

⁶³La descripción de Agamben de la máquina antropológica coincide con las antropotécnicas identificadas por Sloterdijk. El carácter automático de la máquina (la capacidad de funcionar por sí misma, con o sin ayuda humana) recuerda el carácter culturalmente adquirido de las antropotécnicas, un concepto sin sujeto (como el poder de Foucault) donde en última instancia no depende quién se encuentra a un lado u otro del mecanismo (Castro-Gómez, 2012: 68)

construido desde la política (¿quién dice qué es humano y qué no? ¿dónde llega el límite? ¿cómo y quién elige a quien lo dice?).

El reconocimiento de lo humano en la civilización occidental, según comprueba el análisis de Agamben, se estructura bajo la óptica fundamental del humanismo. En la línea de Nietzsche y Heidegger, el italiano señala el extravío de dicha perspectiva para concebir al hombre. La máquina antropológica del humanismo, explica, constituye “un dispositivo irónico que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano; y por ello, siendo siempre menos y más que sí mismo” (2006: 63). Al despojar al hombre de naturaleza propia —al comprenderlo como la síntesis fallida de dos naturalezas opuestas—, la máquina antropológica del humanismo produce un hombre indeterminado, un ser sin fijación en el mundo a merced de las mareas de la historia, la política, la ficción/imaginario y la sociedad.

A pesar de mantener la esencia a lo largo de la historia (producir lo humano a través de su oposición), la máquina antropológica del humanismo modifica su criterio. Según Agamben, en la antigüedad, antes del desarrollo de la paleontología, la biología y la antropología, lo humano se construye mediante la inclusión de un afuera; es decir, a partir del *reconocimiento* como humano de un territorio previamente excluido; Agamben lo ejemplifica con las figuras del “mono-hombre, el *enfant sauvage* o el *homo ferus*⁶⁴, pero, también y sobre todo, el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con formas humanas” (2006: 76). En tanto en la modernidad, la máquina ejecuta un giro de tuerca y oscila en el sentido contrario: produce el afuera mediante “la exclusión de un adentro”, y lo inhumano “animalizando lo humano” (76); o sea, retira la

⁶⁴Por *enfant sauvage* y *Homo ferus* se refiere a los niños abandonados en los bosques poco después de nacer; personas que crecen en el mundo agreste sin educación y apenas contacto con otros seres humanos.

condición humana a un ente previamente considerado como tal, “excluye de sí como no (todavía) humano un ya humano (75). El autor ilustra su argumento al invocar el holocausto: “Es suficiente desplazar algunos decenios nuestra investigación y (...) tendremos al judío, esto es, el no-hombre producido en el hombre, o el *néomort*⁶⁵ y el ultra-comatoso, esto es, el animal aislado en el mismo cuerpo humano” (76).

Agamben alerta que la orientación de la máquina antropológica moderna —separar lo no-humano en el *homo sapiens*— ofrece dos resultados opuestos: por un lado, dioses y superhombres allí donde permanece lo celeste; y por otro, donde se ha sustraído lo divino, queda apenas un cuerpo humano que “porta” un animal. Dado el principio ficticio sobre el que opera la máquina (la existencia de dos naturalezas en el hombre), la extracción de la dimensión humana en el *homo sapiens* constituye un gesto artificial, una medida jurídica que podríamos catalogar como despojo —en el sentido de que “priva a alguien de lo que goza y tiene mediante la violencia” (Real Academia Española, s/f). Según la experiencia histórica, tal despojo encierra un trasfondo político, responde a motivaciones económicas e ideológicas como demuestra el holocausto judío, el esclavismo europeo en América, el genocidio ruandés en 1994 (donde los tutsis recibían el apelativo de “cucarachas”): extirpar a un hombre su dimensión humana persigue el objetivo de expulsarlo del territorio humano, de situarlo del lado del animal para invalidarlo jurídica, política, social y económicamente. Una vez en territorio animal, como dicta la remota tradición de domesticación y cría, el hombre-animalizado deviene un recurso para el hombre empoderado; permanece a su servicio de forma activa (mediante el trabajo), o pasiva (a través de la ausencia; es decir, del exterminio, de despejar su lugar en el mundo en beneficio del espacio-vital de los otros).

⁶⁵Recién muerto, en francés.

A pesar de las singularidades de cada versión, la máquina antropológica del humanismo ofrece el mismo resultado: antiguos y modernos asumen la ausencia de naturaleza propia en el hombre, lo consideran resultado de dos naturalezas dispares (alma/cuerpo, humano/animal, humano/inhumano, celeste/terrenal), prevén la síntesis de esas naturalezas siempre en el futuro y como consecuencia de las “acciones correctas” (la fe, la ilustración, la educación, el sacrificio). El producto de dicho automatismo, para Agamben, resulta un espacio de indeterminación y vacío que usurpa la posición del hombre:

Ambas máquinas pueden funcionar tan sólo instituyendo en su centro una zona de indiferencia en la que debe producirse (...) la articulación entre lo humano y lo animal, el hombre y el no-hombre, el hablante y el viviente. Como todo espacio de excepción, esta zona está en verdad perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debe producirse es tan sólo el lugar de una decisión incesantemente actualizada, en la que las cesuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas. Lo que se obtiene así no es, de todos modos, una vida animal o una vida humana, sino una vida separada y excluida de sí misma, tan sólo una *vida desnuda* (2006: 76).

La noción de vida desnuda resulta clave en la propuesta antropogénica de Agamben —en su interpretación de antropogénesis. El autor adopta la *nuda vida*, como también denomina al concepto proveniente de la medicina, para ilustrar su enfoque de la producción humana. En términos clínicos, *nuda vida* significa la vida desconectada de la actividad cerebral, o para expresarlo de otro modo, de todo sujeto (2006: 34). Una vida sin persona (persona en el sentido jurídico que Roberto Espósito endilga a la palabra), y por tanto sin derechos y dignidad, a merced de los poderes médicos o políticos según el caso. Agamben recurre a la expresión para aludir a la vida vegetativa del ser humano, aquella definida por Aristóteles como esencial y originariamente nutritiva y que el Estado moderno, “a partir del siglo XVII, comienza a incluir entre sus tareas esenciales” (34).

La prioridad para el Estado de la vida vegetativa del pueblo —su nueva vocación en los tiempos modernos (2006: 34)— supone el énfasis de la política en la dimensión biológica de la vida (la mencionada *zoé*). Según Agamben, el apremio por conservar el patrimonio biológico de la nación (principalmente la vida humana) conlleva al Estado a asumir en *zoé* el carácter general de la vida, y como consecuencia, relega a *bios* (la vida organizada) al plano secundario. Tal desequilibrio, instituido por las acciones políticas del hombre, conserva la milenaria desarticulación entre *bios* y *zoé* y conduce al espacio de excepción de la máquina antropológica: es decir, cuando Agamben describe como vida desnuda el resultado de la máquina antropológica del humanismo, significa que la producción del artificio (la antropogénesis u hominización del animal *homo sapiens*) permanece orientada a preservar la vida vegetativa del hombre, a generar un hombre apto para sobrevivir al mundo y con ello culmina su tarea.

El sesgo en el planteamiento de la máquina (el menoscabo de *bios*) implica la progresiva animalización de la especie humana. El declive de la vida organizada —del *zoon politikón* aristotélico— cede territorio al *zoon* a secas de la vida vegetativa, y en particular, a los esfuerzos productivos por garantizarla: la economía, que puede entenderse como el modo de supervivencia biológica del hombre, como el seguro de la esfera artificial descrita por Sloterdijk, se erige como tarea suprema de la vida humana. Visto desde el ángulo de la *vita activa* de Arendt, Agamben plantea que la máquina antropológica del humanismo prioriza el trabajo y la labor (la producción de bienes y la vida biológica) en detrimento de la actividad (la condición humana de pluralidad). Los totalitarismos del siglo XX, según el filósofo italiano, constituyen los ejemplos más nítidos de dicho proceder:

Lo que está en juego aquí es (...) asumir como tarea la propia existencia fáctica de los pueblos, es decir, (...) su vida desnuda. Los totalitarismos del siglo XX constituyen verdaderamente la otra cara de la idea de Hegel-Kojève acerca del fin de

la historia⁶⁶: el hombre ha alcanzado ya su *telos* histórico y no queda otra opción, para una humanidad devenida nuevamente animal, que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado de la *oikonomía* (economía, en griego) o bien la asunción de la misma vida biológica como tarea política (o más bien impolítica) suprema (2006: 140-141).

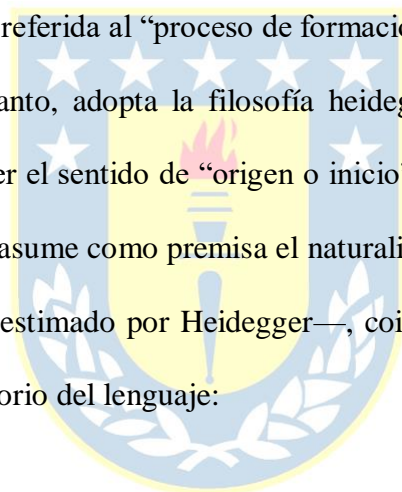
Entre los totalitarismos aludidos, la otra cara de la propuesta hegeliana del fin de la historia, resaltan las revoluciones marxistas del siglo XX. Estas experiencias replican la estructura de Hegel y Kojève, aunque adaptan los sucesos a su propio relato (aquí, la toma del Palacio de Invierno y el triunfo bolchevique de octubre equivalen a Jena; el socialismo significa el *telos* insuperable de la humanidad; el mundo capitalista permanece atrasado en términos históricos, pero —según la profecía de Marx— la revolución inevitable terminará por alinearlos con los países socialistas más aventajados). El “despliegue incondicionado de la economía como tarea suprema” —a tono con el recuento de Agamben— constituye la moneda corriente en estos procesos; así lo atestiguan los planes quinquenales de Stalin, el gran salto delante de Mao en China, la zafra de los diez millones en la Cuba de Fidel. También, como norma, las empresas fracasan o resultan social y políticamente insostenibles.

Las observaciones de Agamben esclarecen el funcionamiento de la antropogénesis en los totalitarismos, sistemas donde el biopoder actúa con mayor nitidez. El enfoque, pertinente para investigar el Período Especial cubano, desvela la incidencia del poder disciplinario sobre la condición humana; desde el control de la pluralidad (o sea, el derecho a la libre reunión y la organización social), al modo de producción en el trabajo y —como extremo— la labor y la vida vegetativa: el Estado norma la nutrición (en cantidad y tipo) mediante la cartilla de abastecimiento y la prohibición de determinadas

⁶⁶En el enfoque de Hegel y Kojève, el fin de la historia se sucede tras la batalla de Jena y la victoria francesa. El combate simboliza el triunfo del estado liberal (sustentado en el código civil napoleónico de 1804) sobre el modelo monárquico representado por Prusia. Hegel y Kojève entienden por “fin de la historia” no la ausencia futura de sucesos históricos, sino la culminación del desarrollo político posible de la especie humana.

proteínas (como la carne de vacuno y los mariscos)⁶⁷. Tal realidad, cuya huella permanece en el corpus ficcional seleccionado, revela la *nuda vida* donde habita el hombre cubano del Período Especial.

La versatilidad de la propuesta de Agamben —válida para explicar la hominización en el totalitarismo, en el *American way of life* o en el humanismo clásico— responde a su diversidad de fuentes. El pensador italiano sintetiza la tradición aristotélica-marxista del hombre como productor del hombre (la línea de Sartre, Arendt y Sloterdijk) con las categorías metafísicas de Heidegger. En el primer caso, alude a la construcción social y política de lo humano (el mencionado dispositivo de *reconocimiento*) para explicar la acepción de antropogénesis referida al “proceso de formación”, una actividad continua y activa en el presente; en tanto, adopta la filosofía heideggeriana (con sus matices y adaptaciones) para responder el sentido de “origen o inicio” que supone el concepto. Al respecto, aunque Agamben asume como premisa el naturalismo y la animalidad esencial del hombre —principio desestimado por Heidegger—, coincide con el filósofo alemán en cuanto el carácter definatorio del lenguaje:



⁶⁷ El 12 de marzo de 1962, el gobierno de Fidel Castro aprueba la ley No 1015 para “regular el consumo de alimentos y de bienes de uso común”, legislación que se implementa al año siguiente con la aparición de la libreta de abastecimiento. Según Eured, la enciclopedia online controlada por el gobierno y pretendida alternativa a Wikipedia, “la libreta se entregó por núcleo familiar y aunque en un primer momento sólo reguló los productos alimenticios y otros de primera necesidad, luego abarcó a las prendas de vestir y calzar” (Libreta de abastecimiento; s/f). Hasta 1993, con la liberación parcial del mercado campesino, este documento norma la alimentación de los cubanos —toda vez que el mercado paralelo estaba prohibido. A tono con el espíritu restrictivo, el Código Penal incorporó a su cuerpo el capítulo XXI bajo el título “Sacrificio ilegal de ganado mayor y venta de sus carnes”; en el artículo 290, primer apartado, expresa: “El que, sin autorización previa del órgano estatal específicamente facultado para ello, o fuera de los mataderos legalmente establecidos o de los lugares autorizados para la matanza, sacrifique ganado vacuno, tanto si es para la venta como para el consumo propio, es sancionado con privación de libertad de dos a cinco años”. Y en segundo y tercer epígrafe respectivamente: “El que venda, transporte o en cualquier forma comercie con carne de ganado vacuno sacrificado ilegalmente, es sancionado con privación de libertad de seis meses a tres años”, y “el que, a sabiendas, adquiera carne de ganado vacuno sacrificado ilegalmente, incurre en sanción de privación de libertad de tres a nueve meses o multa hasta doscientas setenta cuotas o ambas” (Asamblea Nacional del Poder Popular, s/f). Las regulaciones permanecen vigentes y, en el pasado, las sanciones eran más severas.

El paso del animal al hombre, a pesar del énfasis puesto en la anatomía comparada y en los hallazgos paleontológicos, era en realidad producido a través de la sustracción de un elemento que no tenía que ver con una cosa ni con la otra y que era presupuesto como característica de lo humano: el lenguaje. Identificándose con éste, el hombre hablante excluye, como ya y no todavía humano, su propio mutismo (2006: 71).

Al más puro estilo del humanismo griego, como si junto a Protágoras y Sócrates aún permaneciera encendida la luz macilenta de las velas, Agamben traza en el lenguaje la última frontera entre humanos y animales. Sin lenguaje no hay hombres, considera, solo mudos animales de la especie *homo sapiens*. Prosigue la propuesta de Steinthal cuando afirma: “El lenguaje es, en efecto, tan necesario y natural para el ser humano que sin él el hombre no puede ni existir ni ser pensado como existente. O el hombre tiene lenguaje o bien, simplemente, no es (2006: 72-73). Y en caso de ser un hombre-sin-lenguaje —tesis manejada por algunas teorías de la evolución—, constituiría apenas una fase del desarrollo, un breve periodo donde el *homo alalus* (nombre del ser hipotético) sirve de puente entre el animal antropomorfo y el hombre (74). Si el lenguaje no es la casa del ser, como propone Heidegger, al menos resulta la llave del hombre.

La tenencia del lenguaje, el tránsito del *zoon* a secas al *zoon ekon logou*, supone el origen humano para Agamben. El salto no sucede como necesidad política (“para poner en relación lo justo con lo injusto”, según el pensamiento de Aristóteles), sino como consecuencia de una operación metafísica en el *Weltarm* animal: la apertura. Por apertura, Agamben refiere un “despertar”, una especie de extrañeza que conduce al viviente a superar su percepción y captar el mundo *en cuanto tal*. El filósofo sustenta su tesis en los estudios del biólogo y naturalista báltico Jakob von Uexküll, quien trasciende —entre otros hallazgos— por el planteamiento de la noción de *Umwelt*.

Para Uexküll, la *Umwelt* constituye un mundo-ambiente constituido por una serie de elementos —*Bedeutungstriiger* (portadores de significado) y *Merkmaltriiger*

(marcas)— que captan y aturden al animal; el biólogo la distingue de la *Umgebung*, el espacio físico que el hombre asume por objetivo pero que, en realidad, resulta su propia *Umwelt* (Agamben, 2006: 81). En su investigación, Uexküll percibe cómo el animal reacciona a los estímulos de su mundo-ambiente (los portadores de significado y las marcas) con una respuesta inevitable y mecánica que denomina *Wirkorgan* (reacción predeterminada a la marca específica). La reacción aturde al animal en el sentido de absorber su existencia, de conducir su vida a la búsqueda y vinculación con la marca y el portador de sentido. Para explicar su punto, Uexküll recurre al ejemplo paradigmático del *Ixodes ricinus*, la garrapata en el lenguaje común. Según el peritaje morfológico, este insecto carece de órganos para la visión, el oído y el sabor; su mundo, su *Umwelt*, resulta una vasta y silente oscuridad (una oscuridad sin tiempo, como demuestra el experimento del laboratorio de Rostock, donde mantuvieron vivo y sin reacción a un ejemplar durante 18 años). La inmersión del animal solo se interrumpe mediante un estímulo, mediante la señal que capta un órgano desarrollado con tal fin: la identificación del ácido butírico (presente en el sudor de todos los mamíferos) y la temperatura de 37 grados (parámetro de la sangre y alimento de la especie). Ambas marcas y portadores de significado conllevan a la acción (*Wirkorgan*) de la garrapata, es decir, dejarse caer de la rama del árbol (o del lugar donde estuviese suspendida) y hundirse en la piel de la presa (89). “Todo sucede como si el portador de significado exterior y su receptor en el cuerpo del animal —explica Agamben— constituyeran dos elementos de una misma partitura musical”, dos notas en el teclado donde la naturaleza “ejecuta la sinfonía de la significación” (82).

En la concepción de Agamben, la *Wirkorgan* mantiene aturdido al animal y le impide reconocer el mundo *en cuanto tal*⁶⁸; asegura la pobreza de mundo toda vez que el ambiente (la asunción del ambiente) permanece codificado en estímulos y reacciones predeterminadas, en los límites que imponen al animal los órganos sensoriales. La apertura, que el filósofo considera el puente de tránsito a lo humano, resulta únicamente posible mediante la suspensión en el animal de los estímulos específicos de su *Umwelt* (los *Bedeutungstriiger* y *Merkmaltriiger* descritos por Uexküll), para evitar así el comportamiento mecánico. El animal, concluye, “sólo permanece abierto a través de la suspensión y la desactivación de la relación animal con el deshinibidor⁶⁹” (2006: 126).

La suspensión del vínculo con el deshinibidor supone neutralizar en el animal la reacción a la marca; la inhibición abre una brecha a la antropogénesis, aunque según el pensamiento de Agamben resulta insuficiente. El italiano recurre a un concepto de Heidegger para completar su propuesta: el aburrimiento: “La apertura del mundo humano (...) sólo puede ser alcanzada por una operación efectuada sobre lo no-abierto del mundo animal. Y el lugar de esta operación (...) es el aburrimiento” (2006: 115).

Para Heidegger, la experiencia esencial del aburrimiento resulta el “quedarse vacío” del hombre, un estado donde las cosas del mundo no tienen nada que ofrecernos pero permanecen ahí, sin poder liberarnos de ellas (en Agamben, 2006: 120-121). Tal vaciamiento presente —el desvelamiento de un no-revelado que suponen las cosas que aburren— constituye el operador metafísico donde se realiza el tránsito de la pobreza de mundo (el ambiente animal) al mundo humano:

⁶⁸Agamben sigue el razonamiento de Uexküll, quien afirma que “ningún animal puede entrar en relación con un objeto en cuanto tal, sino sólo con sus propios portadores de significado” (2006: 83).

⁶⁹Heidegger llama deshinibidor a lo que Uexküll denomina “portador de significado” (*Bedeutungsträger*, *Merkmalträger*). Agamben (2006) utiliza indiscriminadamente las dos palabras (96).

En esta suspensión, en este permanecer-inactivo (*brachliegend*, en barbecho) del desinhibidor, pueden aferrarse por primera vez como tales el aturdimiento del animal y su ser expuesto en un no revelado. Lo abierto (...) no nombra algo radicalmente otro respecto de lo no-abierto-ni-cerrado del ambiente animal: es el aparecer de un no develado en tanto tal, la suspensión y la captura del no-ver lo abierto. La joya engarzada en el centro del mundo humano y de su *Lichtung* no es otra cosa que el aturdimiento animal; la maravilla de "que el ente sea" no es sino el aferramiento del "estremecimiento esencial" que le llega al viviente de su ser expuesto en una no-develación (Agamben, 2006: 127).

Captar la no-develación, hacerse cargo de la no-develación del mundo al que ha sido arrojado el ente, significa para Agamben la apertura, que es decir la antropogénesis y el paso hacia lo humano; un no-develado que Heidegger denomina Ser (*Sein*), pero que el filósofo italiano no refiere como tal —acaso por el tono místico de la palabra Ser. Con semejante precaución, Agamben sintetiza dos tradiciones que han pretendido explicar el origen del ser humano a lo largo de la historia, la metafísica y la biología, en un solo enunciado: “El Dasein [categoría metafísica de Heidegger para referir al hombre] es un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado del propio aturdimiento y al propio aturdimiento. Este despertarse del viviente a su propio ser aturdido (...) es lo humano” (2006: 129). Acorde al espíritu de síntesis en su propuesta de antropogénesis, Agamben recurre al concepto deleuzeano de devenir para definir finalmente al hombre, el cual describe como *el animal de la especie homo sapiens devenido humano* (16). Bajo dicha fórmula, el pensador relaciona de manera armónica la evidencia animal del hombre (la prueba viva de su cuerpo) con la hipótesis de una realidad desconocida y *más allá* de los sentidos (la apertura al mundo indescifrable, al presunto Ser heideggeriano).

Los razonamientos de Agamben sobre la antropogénesis permiten abordar la condición humana desde una óptica holística que relaciona la dimensión política, biológica y metafísica del ser humano. La propuesta satisface las dos acepciones del término *-génesis*, toda vez que explica el “origen/principio” del hombre mediante la

apertura (la asunción del aturdimiento propio, de los dictámenes de los desinhibidores y lo no-revelado como parte constitutiva del mundo), y el “proceso de formación” a través de las cesuras y articulaciones entre lo humano y lo animal como resultado de la máquina antropológica (2006: 145) —un dispositivo que, dicho y sea de paso, posee un carácter social, cultural (en el sentido asumido por Sloterdijk) y político. Respecto a lo último, Agamben propone una reflexión digna de cita. Afirma: “El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, co-originariamente, biopolítica” (146). Tal premisa constituye la guía para analizar la política de la literatura en el corpus ficcional seleccionado, así como los conflictos del campo de referencia externo (la realidad cubana del Período Especial) aludida por los textos.



Conclusiones parciales

El repaso de la literatura científica, desde la Grecia antigua hasta el presente, comprueba el desarrollo del concepto “hombre” durante más de dos mil años. Las pausas en autores como Protágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Maquiavelo, Descartes, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Hannah Arendt, Sloterdijk, Derrida y Agamben permiten *sintetizar los fundamentos teóricos de la antropogénesis en la tradición occidental, así como describir su evolución histórica.*

El primer hito de la síntesis alude al relato prometeico, mito fundacional de la génesis humana en el mundo helénico. La narración plantea el origen común de los seres vivos, asegura la creación simultánea por voluntad de los dioses y achaca al azar (el error de Epitimeo al distribuir las capacidades) la distinción inicial entre hombres y animales. Desde esta perspectiva, la naturaleza humana y animal coinciden al comienzo de los tiempos; solo un hecho de connotación divina inaugura la diferencia: la intervención de Prometeo, quien regala a los humanos el fuego de Hefestos y la sabiduría de Atenea. Los presentes —que pueden identificarse con la técnica (*tékne*) y la razón (*ratio*)— constituyen los primeros rasgos considerados *propios del hombre*; características carentes en el animal y huella de la conexión celestial que habita en los humanos.

Ante la insuficiencia de la técnica y la razón para proteger al hombre (toda vez que emplea las armas divinas contra sí), el mito prometeico agrega los encargos de Zeus: el valor moral y la justicia, práctica obligada para cada individuo so pena de castigo y que puede asociarse a la política. Dicha trinidad (la técnica, la razón y el valor moral/justicia) conforma los pivotes de la concepción occidental del hombre, cuya expresión se manifiesta en las corrientes mencionadas del *homo faber* (el hombre que

fabrica, predilecta de los naturalistas), el *homo sapiens* (fundamento del humanismo) y el *zoon politikón* (premisa del materialismo-histórico en torno al hombre).

Las claves antropológicas del mito prometeico revelan el carácter originalmente deficitario del ser humano, la superioridad del hombre sobre el resto de las especies, la voluntad divina de dicha superioridad, y la tríada razón/técnica/política como rasgos esenciales de la naturaleza humana. Las hipótesis del relato, que inaugura la tradición antropocéntrica en la cultura occidental (al menos en su vertiente clásica), trascienden mediante la fundamentación de los filósofos griegos, entre quienes destacan los referidos Protágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles.

El pensamiento de Protágoras, materializado en las escuelas sofistas, inaugura uno de los pilares del humanismo: la educación de los ciudadanos para aprehender la virtud, y con ella, asegurar el valor moral y la justicia que sostienen la *polis*. Este remoto antecedente relaciona las prácticas de la política con la educación; anticipa los conflictos intrínsecos para definir los contenidos a enseñar, así como los encargados de hacerlo. La escuela (la educación) se convierte en una máquina de producción de lo humano en la medida en que reproduce, de manera masiva, los considerados propios del hombre según el mito prometeico: la razón, la técnica y la virtud.

El abismo del mito fundador entre humanos y animales se consolida en el pensamiento socrático. El filósofo propone una ficción trascendente hasta el presente: la idea de la divinidad del alma; el alma como sustancia divina en el cuerpo terrenal del *homo sapiens*. El gesto inaugura la escisión entre la humanidad y la animalidad del hombre como fundamento antropogénico, enfoque que encuentra asidero en el método de razonamiento científico propuesto por Sócrates (y asumido luego por Platón, Aristóteles y el racionalismo): proponer la definición del ente, hallar la esencia para la

definición, identificar los rasgos *exclusivos* con la esencia. El carácter exclusivo del método fuerza su funcionamiento en base a oposiciones, con lo cual, el análisis científico de la condición humana conlleva oponer las dos naturalezas supuestas en el hombre, así como al ser humano con el resto de especies vivientes.

Junto a la exaltación del alma, el enfoque antropocéntrico y el modo de razonar mediante oposiciones, el legado de Sócrates influye también en la política. El filósofo acuña la idea del *gobernante como pastor del pueblo*, metáfora que expresa mediante supuestos biológicos las relaciones de poder al interior de la *polis*: los gobernantes y la clase elitista conserva la condición humana (y los *proprios* que implica), mientras el pueblo desempeña el papel de mansedumbre del ganado.

Aristóteles y Platón, los otros hitos del pensamiento griego, prosiguen la línea socrática sobre la antropogénesis. Mediante la teoría de las ideas, el autor de *La república* afianza la oposición alma/cuerpo y la preeminencia del alma en virtud de la razón; en tanto Aristóteles focaliza en el lenguaje (vértice de convergencia entre la política, la razón y la técnica) la frontera insuperable de la condición humana. El fundador del Liceo le otorga tal preeminencia que define al hombre como *zoon ekonlogou* (animal que posee el lenguaje), en virtud de la necesidad de la especie para demostrar “lo provechoso y lo perjudicial”, y por tanto “lo justo con lo injusto”.

El enfoque de justicia en el lenguaje, necesario para la convivencia en la *polis*, responde a la condición de pluralidad que Aristóteles reconoce en el hombre; una pluralidad exclusiva y refrendada bajo la fórmula del *animal político*. Dicha consideración conlleva la hipótesis de la ciudad como el espacio natural de la vida humana, enfoque que implica el alejamiento de la especie del mundo natural (o *physis*) y su creciente dependencia del ambiente artificial (*nomos*).

En resumen, comprobamos cómo conceptos de la condición humana —asumidos por naturales en el presente— poseen su formulación y origen en la Grecia clásica; entre ellos, destaca la escisión entre el mundo animal y el humano, fisura abisal que se replica al interior del hombre entre el alma y el cuerpo; el antropocentrismo; la divinidad del alma y su consiguiente supremacía sobre el cuerpo; la educación como estrategia de producción de lo humano; la equivalencia entre el gobernante y el pueblo con el pastor y el rebaño; la consideración de la técnica, la razón, el lenguaje y la política como los *proprios* esenciales de la especie humana.

El pensamiento medieval, condicionado por la doctrina cristiana, retoma las premisas del mundo clásico y las adapta al canon religioso. La exaltación socrática del alma, por ejemplo, adquiere en San Agustín el paroxismo de “elevador hacia Dios”, el relato bíblico del Génesis sustituye al mito prometeico y la fe ocupa el altar de la razón. La antropogénesis adopta un carácter divino; se concibe al hombre como creado por Dios, a “su imagen y semejanza”, y cuyo *telos* en la vida resulta la trascendencia: cumplir la voluntad del señor para habitar el *más allá*, el territorio inmortal prometido por el alma.

En esta etapa, entre los siglos V y XV, se profundiza la escisión entre la humanidad y la animalidad del hombre; de propuesta filosófica (de hipótesis en Sócrates y Platón) deviene dogma incuestionable so pena de castigo. La oposición adquiere un carácter moral toda vez que la virtud proviene del alma (la inteligencia, la bondad, la fe) y los pecados se asocian al cuerpo (la lujuria, la vagancia, la violencia, la pereza). Desde un enfoque político, la Edad Media potencia la jerarquía pastor/rebaño como método de organización social; la Iglesia Católica, el más poderoso de los señores feudales, sostiene su poder mediante el monopolio de la educación, la ideología y el saber (sin obviar las alianzas militares y la capacidad punitiva).

Los nuevos aires del Renacimiento remueven la oposición binaria entre la humanidad y la animalidad del hombre, entre el cuerpo terrenal y el alma divina. Sin negar los preceptos cristianos, los pensadores renacentistas apuestan por la articulación de las dos mitades: bajo la figura del híbrido (con el centauro como imagen predilecta) rescatan la fuerza y el vigor del cuerpo —potencial indispensable para el éxito de las empresas comerciales, marítimas, constructivas y científicas. El espíritu de la época resitúa lo humano en el centro de la filosofía; recupera la idea protagórica del “hombre como medida de todas las cosas” y reabre la ruta del racionalismo.

En los siglos posteriores, los avances en medicina y biología, junto al descubrimiento del Nuevo Mundo, rivalizan con el relato cristiano sobre el origen del hombre. El carácter racionalista de la Ilustración (corriente filosófica dominante en su tiempo), la organización secular del Estado tras las revoluciones burguesas, y los hallazgos del naturalista Charles Darwin, conllevan a la aparición de un nuevo planteamiento antropogénico: la evolución de las especies.

La teoría darwinista asume el origen animal del ser humano; el tránsito paulatino de los primates primitivos hacia el hombre. Lucy, la australopitecos muerta en las llanuras de Afar, un peldaño del camino; la evidencia antropomórfica que rebate el *Génesis* y el mito prometeico, pero carece de arraigo en la ficción colectiva que constituye al hombre.

La modernidad occidental, una vez superado el dogma religioso (o al menos confinado al territorio de culto) se debate entre los dos paradigmas hegemónicos: el naturalismo evolutivo de Darwin (a pesar de sus espacios en blanco, de los supuestos “eslabones perdidos”) y la remota hipótesis griega del *homo sapiens* y los *proprios* humanos. La una, apuesta por la evidencia arqueológica, los restos fósiles y materiales;

la otra se sostiene en la cuerda intangible de la metafísica. Resulta Friedrich Nietzsche, a finales del siglo XIX, quien se desmarca de ambas tendencias e inaugura un nuevo camino.

El autor de *Así habló Zaratustra* cuestiona el naturalismo de Darwin tanto como el racionalismo humanista. Del primero, desestima el hito evolutivo como origen del hombre (y por ende, la tesis continuista de la evolución); y del segundo, critica el abandono de los instintos naturales a favor de la racionalidad, un movimiento en contra de la vida y del vigor de la especie. La propuesta de Nietzsche ignora la oposición artificial entre el alma y el cuerpo; apunta a la desinhibición de los instintos —reprimidos durante siglos por la moral-judeocristiana y burguesa— como forma de realización humana y búsqueda de la verdad; aboga por encargarse de la animalidad del *homo sapiens* y señala la contradicción entre el modelo civilizatorio (erigido sobre los *proprios* del hombre) y la condición humana.

La filosofía nietzscheana argumenta que la inhibición, método humanista de la antropogénesis, conlleva la corrupción del hombre y del auténtico instinto de salud (rasgo primordial de la vida); inaugura una corriente donde la desinhibición constituye el mecanismo antropogénico para alcanzar el *telos* del proyecto político. Su más trágica expresión constituye el fascismo (la pretendida supremacía del superhombre ario y el holocausto judío, eslavo y comunista) y sus efectos repercuten sobre la filosofía de todo del siglo XX.

El horror de la Segunda Guerra Mundial resitúa el foco sobre la animalidad de la condición humana. Imposible ignorar las matanzas racionales del nazismo, los “justicieros” bombardeos aliados, la maquinaria de exterminio en cada bando. La estructura funcional del matadero elevada a forma de organización social: el ganado (los

soldados reclutas) sacrificado por el pastor (Estado/mando militar) en el campo de batalla. La playa de Omaha o Kursk. Las aguas turbias del Pacífico o la helada ribera del Volga.

El pensamiento de post-guerra se encarga de explicar el destino al que condujo el paradigma humanista y racional. El primer gesto consiste en distanciarse de Heidegger (comprometido por su vínculo con el régimen fascista) y del enfoque abstracto —evasivo dirían los críticos— de su discurrir filosófico. La comprensión metafísica del hombre, la idea del hombre como pastor del Ser, la sustracción-del-ser-en-lo-oculto (concepto actualizado por Agamben bajo la fórmula de la *apertura*), la preeminencia del pensar como acceso a la esencia del hombre y la consideración del *Lichtung* como espacio existencial, resultan desplazadas por el giro socio-histórico que adopta la filosofía. El nuevo enfoque dominante, marcado por el compromiso político, asume como seña identitaria la cercanía con la realidad inmediata del hombre; intenta descifrarlo desde el devenir histórico, el contexto particular y la vida cotidiana. En ese sentido, el argumento de Hannah Arendt aporta un instrumento conceptual específico para descomponer la condición humana mediante categorías.

La teoría de Arendt enfatiza en la acepción de antropogénesis más relevante para este estudio, la referida al proceso de formación del hombre. Según el objetivo de investigación (explicar el proceso de antropogénesis en novelas cubanas del Período Especial), la propuesta resulta pertinente para examinar el corpus: entre condición humana (centro del análisis de Arendt) y antropogénesis (categoría del problema de investigación) se establece un vínculo directo; la condición humana constituye el resultado de la antropogénesis, y por tanto, la evidencia del proceso formativo. Entonces, desentrañar la condición humana permite acceder al mecanismo de su generación, es decir, la máquina antropológica operante.

En su obra, la pensadora judía divide la condición humana en dos dimensiones, el mundo humano y la *vita activa*. Dicha escisión constituye una pista metodológica, pues los campos resultan rastreables en las novelas del corpus. A la vez, la autora complejiza el entramado conceptual y descompone los territorios en múltiples categorías: en el mundo humano, distingue entre las cosas de origen natural (*physis*) y aquellas creadas por el hombre (*nomos*); y en cuanto a la *vita activa*, la refiere constituida por la labor (la vida biológica y reproductiva), el trabajo (la forma de producir recursos para la vida) y la acción (la política y la condición humana de pluralidad). A efectos prácticos para el análisis textual, el sistema puede traducirse en las siguientes variables: el mundo humano puede comprenderse como el hábitat, como el resto de animales que habitan el entorno, la vivienda que asume el rol de madriguera y la ciudad convertida en jungla, los objetos mudos que acompañan al humano y rinden cuenta de su situación existencial; en cuanto a la *vita activa*, la labor se asocia con el cuerpo, con los males y placeres del cuerpo (el hambre, el cansancio, el sexo, la enfermedad, el nacimiento y la muerte), el trabajo se descubre en la subsistencia (en las prácticas para conseguir el alimento, el dinero, el sustento material), y la acción se identifica en la política (en la organización social, en la sociedad devenida manada, en la estrategia de gobernanza y resistencia al poder, en el *telos* político que asume el rumbo de la antropogénesis). En cuanto a este pilar, las reflexiones de Peter Sloterdijk sobre las antropotécnicas complementan el alcance de la red metodológica.

Con el aporte de Sloterdijk, la dimensión política de la antropogénesis resulta despejada. Al identificar las antropotécnicas operantes en el universo diegético (tanto las individuales de auto-operación como las colectivas de mejora-del-mundo), queda al descubierto el mecanismo político que actúa sobre la producción humana. El rastreo de las estrategias, los agentes y los dispositivos en acción revelan la incidencia del poder

sobre los personajes; en particular, las fórmulas para inhibir o desinhibir el influjo bestializante de la condición humana.

Las precauciones metodológicas, enumeradas en los ítems anteriores, permiten abordar la antropogénesis en las novelas del corpus. El análisis prosigue el enfoque de Agamben: asume la tarea del “reconocimiento de lo humano” en las obras (o sea, identificar qué dimensiones de lo humano se privilegian y cuáles se marginan en la narración) y considera la *apertura* como el rasgo ontológico determinante del concepto hombre. De dicha forma, el devenir humano del animal *homo sapiens* (la antropogénesis según Agamben) puede describirse tanto en su acepción de “origen e inicio” como en la de “proceso”.

En resumen, tras *sintetizar los fundamentos teóricos de la antropogénesis en la tradición occidental*, así como *describir su evolución histórica*, la investigación adopta como instrumento metodológico específico el siguiente proceder: primero, clasificar la producción de lo humano en las novelas según la lectura nietzscheana de inhibición o desinhibición (determinar el influjo dominante en los personajes); segundo, atender la evolución de los propios humanos según el mito prometeico (la técnica, la razón, el lenguaje y la política); tercero, describir la condición humana acorde a las variables de Hannah Arendt (el mundo humano, tanto *physis* como *nomos*; así como la *vita activa*: la labor, el trabajo y la acción); y cuarto, identificar las antropotécnicas activas en los textos, pistas del mecanismo político del universo diegético.

**La huella del relato:
condición humana en el
Período Especial en Cuba**



El error (el creer en el ideal) no es ceguera, el error es cobardía. Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es consecuencia del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo. Yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente, me pongo los guantes.

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*



No olvidemos que la crítica es todo un género literario, en modo alguno ajeno a la ficción. Los críticos fabulan, andan por ahí como Adán, nombrándolo todo, y luego pretenden que la realidad sea como ellos la han inventado.

Ena Lucía Portela

El hombre, como bien advierte Derrida, evidencia la compulsión autobiográfica de todo animal. La huella (la dimensión gráfica del trinomio auto-bio-gráfico) se manifiesta en el humano como una variedad de entes que incluye la cultura, los objetos y el lenguaje, y que posee el objetivo de perpetuar la experiencia para sí y para los otros. En tal tesitura, el lenguaje adopta la fórmula de la narración (ya sea oral, escrita o gráfica) como vía efectiva para perpetuar lo vivido; es decir, encapsular la experiencia en lenguaje (bajo el formato de la narración) para trascender y dar testimonio de las relaciones entre lo vivo y lo no-vivo.

La trascendencia de la narración, en tanto huella del devenir autobiográfico, supone traer al presente (el momento de narrar) un suceso del pasado (la experiencia). Ese salto o tránsito temporal, según el criterio de Walter Benjamin, atraviesa en la modernidad una fase crítica, pues “el arte de la narración está tocando a su fin” y resulta “cada vez más raro encontrar a alguien capaz de narrar con probidad” (2018: 1). Como causa de la crisis, el filósofo señala las dos dimensiones de la narración; tanto la sustancia narrativa (o sea, la experiencia) como el acto mismo de contar la historia. De la experiencia, Benjamin considera que “somos pobres en historias memorables” (6), y que dicha pobreza no resulta individual o privada, sino que engloba a la humanidad en general como una especie de nueva barbarie (26). Acorde al espíritu bursátil del capitalismo, concluye, no sin lamento, que en estos tiempos “la cosa está clara: la cotización de la experiencia ha bajado” (25).

La expresión de Benjamin, no sin cierta sorna de ironía ante el carácter especulativo de la bolsa (o sea, la pérdida de valor puede ocurrir, como sugiere este caso, por motivos subjetivos, desconectados del valor real del bien), se complementa con el análisis del modo productivo moderno, en particular, la organización industrial. En un tono similar al de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, el autor

achaca la “atrofia del aura” narrativo al ritmo del trabajo industrial, el cual consume el tiempo e impide la escucha:

Narrar historias siempre ha sido el arte de seguir contándolas, y este arte se pierde si ya no hay capacidad de retenerlas. Y se pierde porque ya no se teje ni se hila mientras se les presta oído. Cuanto más olvidado de sí mismo está el escucha, tanto más profundamente se impregna su memoria de lo oído. Cuando está poseído por el ritmo de su trabajo, registra las historias de tal manera, que es sin más agraciado con el don de narrarlas. Así se constituye, por tanto, la red que sostiene al don de narrar. Y así también se deshace hoy por todos sus cabos, después de que durante milenios se anudara en el entorno de las formas más antiguas de artesanía (Benjamin, 2018: 8).

La crisis narrativa que Benjamin identifica en la modernidad revela el signo de la época, de un tiempo donde los sucesos transcurren con tal rapidez que cuesta asimilarlos; donde la experiencia se resiste a ser encapsulada en las formas del lenguaje. La narración empobrecida (bien por la pobreza de la sustancia narrada, bien por la involución del narrador) supone un trastorno en el rastro que durante siglos el hombre ha dejado de sí, en la andadura que el humano persigue en el proceso antropogénico. Es en tal sentido, si proseguimos el razonamiento de Derrida, que la crisis de la narración en cuanto huella puede suponer la crisis de la antropogénesis; o más precisamente, del rumbo que la antropogénesis ha seguido hasta hoy: el empobrecimiento del archivo de lo vivo, del mapa donde el *homo sapiens* acude, supone el desvanecimiento de la huella y la consecuente desorientación del animal. O incluso, el deterioro de las capacidades autoinmunes que aporta la experiencia: “El arte de narrar se aproxima a su fin —explica Benjamin— porque el aspecto épico de la verdad, es decir, la sabiduría, se está extinguiendo” (2018: 4).

El deterioro de las capacidades autoinmunes (en particular la sabiduría, emblema de la supervivencia humana desde los tiempos de Grecia) evidencia el ascenso de la técnica

como sustituta del conocimiento de experiencia⁷⁰. Mientras el conocimiento de experiencia resulta transversal, y se sociabiliza en la comunidad a través del lenguaje oral o escrito, el dominio de la técnica suele concentrarse en unos pocos individuos, en los sujetos que dominan el lenguaje exclusivo de la ciencia; en la medida en que el proceso se acentúa, el hombre común queda a merced del poder-saber de la élite (la intelectual que produce y genera los avances, y la económica que los comercializa). Resulta el precio del progreso. El ejemplo más reciente constituye la telefonía inteligente y la conectividad generalizada a internet. La tecnología, si bien ha supuesto innumerables beneficios económicos y sociales, también ha levantado polémica por el uso del *big data* en proyectos de ingeniería social, manipulación ciudadana e intervención en procesos electorales⁷¹.

La extinción de la sabiduría, del conocimiento de experiencia mencionado por Benjamin, supera la atrofia de la capacidad orientativa en el terreno, del cálculo mental y la comprensión lectora (a favor del GPS, la calculadora digital o los breves *posts* de las redes sociales); el proceso se remonta mucho antes, a los albores de la revolución industrial y el despegue económico de la humanidad. Las habilidades para cazar, cultivar, construir refugios y valerse de las plantas medicinales devienen triviales en la modernidad; el acceso inmediato y asequible a los bienes motiva la ganancia de dinero,

⁷⁰ En el ensayo *Sobre la percepción. Experiencia y conocimiento*, Benjamin distingue entre “el concepto de “experiencia” y el concepto de “conocimiento de experiencia”. Al primer término, asociado con la percepción de los sentidos, el autor opone el segundo como resultado de la razón, como un “contexto de conocimiento”. Para el conocimiento de experiencia, explica, “la experiencia no es exterior a su yacente novedad, sino que la experiencia como objeto de conocimiento es ella misma, en otra forma, la uniforme y continua variedad del conocimiento”(2018: 44).

⁷¹El escándalo paradigmático de *Cambridge Analytica*, la empresa privada especializada en minería y análisis de datos para comunicación electoral, acusada de obtener información de manera irregular de los usuarios de *Facebook* para afinar los mensajes de campaña. El método del *microtargeting*, una técnica de mercadotecnia destinada a influir en las decisiones de los clientes (en este caso electores), ha sido señalada como un elemento que erosiona el paradigma liberal de la democracia, caracterizada por la “libre” elección de los ciudadanos.

el cual se obtiene (para la mayoría de las personas) mediante la incorporación al aparato productivo del capitalismo. El empobrecimiento de la experiencia que afronta el humano, en gran medida a causa de la automatización de la vida (el ir y venir del trabajo, la repetición automática de tareas, el esparcimiento homogéneo de la industria cultural) constituye un síntoma de la *nuda vida* que identifica Agamben, de la vida en sociedad cuyo *telos*—predominantemente enfocado a la *oikonomía*—desequilibra las múltiples aristas de la condición humana.

La observación de Benjamin —la baja en la cotización de la experiencia— parece sostenerse en el mundo durante el siglo XX. Sin embargo, la tendencia se invierte en ciertos momentos puntuales; sucede en contextos donde los logros de la civilización quedan en entredicho, donde se resquebraja la cultura (esa esfera artificial que según Sloterdijk protege al hombre) y el humano queda desnudo y deficitario ante la naturaleza. En tales casos, el funcionamiento de la maquinaria social se modifica y se produce la desautomatización de la vida. Las viejas rutinas quedan obsoletas y el presente reclama su reajuste. La cotización de la experiencia se encarece en la medida en que, como parte del movimiento inmunitario y de salvación, el sujeto necesita la “verdad” para adaptarse al mundo y subsistir⁷². El Período Especial cubano, en particular durante su etapa más crítica (entre 1990 y 1995), constituye un ejemplo paradigmático de dicho proceso.

La realidad cubana —caracterizada hasta antes de la crisis por niveles de consumo y vida relativamente estables— se ha modificado a ritmos vertiginosos: se redefinen condiciones concretas de existencia; se desestructuran normas y marcos referenciales; se movilizan los roles sociales; se frustran y generan nuevas necesidades; se quiebran hábitos y expectativas, se interrumpe la reiteración diaria y aquello que por cotidiano era inadvertido, se torna problemático, objeto de

⁷² Las investigadoras cubanas Maricela Perera y Consuelo Martín (2001) señalan que por determinadas causas (entre las que incluyen tanto las crisis personales como las sociales) se puede originar una “vivencia de ruptura, de discontinuidad en la secuencia lógica de lo cotidiano” (35). En tal situación, comentan las expertas, “los referentes cognitivos y afectivos que configuran la subjetividad cotidiana no permiten dar respuesta a los nuevos eventos (...)” (35).

cuestionamiento, reflexión y análisis, todo lo cual demanda de la persona recursos psicológicos y conductuales para dar cuenta de las nuevas situaciones (Martín y Perera, 1999: s/p).

Entre las situaciones que afrontan los cubanos, los retos que fuerzan el cambio de la vida cotidiana y la revalorización de la experiencia, las investigadoras señalan la reducción de empleos estatales, la aparición del turismo como actividad económica fundamental, la ampliación del trabajo privado, la irrupción del dólar como moneda estrella y la devaluación del peso cubano, la emigración y las nuevas formas de relacionarse con la diáspora. Como resultado de los eventos adversos, Martín y Perera destacan los reajustes de la población para solventar la crisis (reajustes que, desde la óptica de Derrida, pueden considerarse “movimientos autoinmunes y de salvación”); las psicólogas enfatizan el impacto en los hogares, donde la economía doméstica se redimensiona como un “objeto de reflexión y análisis directo de las familias: se buscan fuentes alternativas de ingresos, se reajustan gastos, se redistribuye el presupuesto familiar” (2001: 38).

La adaptación a la crisis sobrepasa el terreno económico; aunque esencial, los cambios no se limitan a las nuevas actividades y la búsqueda de recursos (ya sea dinero, alimentos o insumos), sino que impone el desarrollo de habilidades abandonadas en la época industrial. El Período Especial cubano, relatan Martín y Perera, exige del hombre un “ingenio casi insospechado”, pues debe asumir “distintas tareas domésticas; como mantenimientos y reparaciones menores de equipos, servicios que casi dejaron de prestarse ante la escasez de recursos del país” (2001: 38). Tal experiencia remite, al menos tangencialmente, al arcaico mundo artesanal mencionado por Benjamin —aquel donde el arte de narrar alcanza su plenitud—, toda vez que las “reparaciones domésticas” demandan de agilidades manuales, la solución particular de cada problema (en contraposición a las respuestas seriadas de la industria), y el uso de materiales

alternativos (tres rasgos característicos del trabajo artesanal). Respecto al desempeño de la mujer, las investigadoras enfatizan que “han fortalecido su responsabilidad en el seno del hogar, pues de ellas ha dependido en buena medida el buen funcionamiento de la casa y la satisfacción de su familia; demandando de su parte creatividad e iniciativa” (38). En la misma línea, Elizbeta Sklodowska refiere la exagerada y desigual carga asumida por las cubanas: “No se puede negar que la crisis era de todos, pero en medio del embrollo cotidiano de los noventa (...), todas las energías se volcaron en actividades tan rudimentarias como alimentar, asear y vestir a la familia” (2016: 296), encargo que asumieron predominantemente las féminas. “La mujer cubana se vio atrapada más que nunca —afirma— en la «trinidad socialista» de «cuna, cocina y cola», variante de la tríada clásica de «cocina, niños, iglesia»” (296).

La crisis del Período Especial, específicamente la mencionada alteración de la vida cotidiana, supone una fina ironía al reclamo de Benjamin; de súbito, la existencia del cubano se enriquece con novedosas e intensas vivencias, usualmente asociadas a lo precario, pero con alta dosis de memorabilidad: tanto como motivo de celebración, con énfasis en el ingenio y la resiliencia para superar lo adverso; de inmunidad, como práctica para enfrentar en el futuro sucesos similares; y de trauma, mediante la invocación o recurrencia involuntaria de episodios dolorosos. La revalorización de la experiencia en cualquiera de sus formas (celebración, inmunidad o trauma) favorece el arte de narrar; al menos, asegura la mitad de la fórmula benjaminiana (la referida a la sustancia narrativa). Los otros requisitos, la habilidad discursiva del sujeto y el contexto situacional adecuado, también parecen converger en la Cuba de los años noventa.

En este punto, distinguimos que aunque Benjamin refiere la narración en su sentido amplio (el habla cotidiana, los discursos artísticos, políticos o históricos), la presente investigación se centra en la narración literaria, en novelas cuya trama transcurre en los

años del Período Especial. Examinamos la revalorización de la experiencia mediante la novedad temática de las obras, para comparar la ruptura con el pasado “pobre en experiencia”; y mediante el reparto de lo sensible, para observar qué áreas de la realidad se representan y cuáles se marginan. Al respecto, los estudios críticos sobre la literatura cubana postsoviética coinciden en dicha renovación; señalan los cambios en tres planos fundamentales, entre los que se mencionan los contenidos, el estilo, y un nuevo papel social para la literatura y el escritor (Uxó, 2010: 189). Si en la forma predominan los relatos experimentales, la ausencia de tramas lineales e historias coherentes, el recurso del humor, la parodia y el pastiche (Skłodowska, 2016: 142), los ejes temáticos fundamentales resultan la sexualidad, la propia creación literaria, la participación en la guerra de Angola, la marginalidad, la reescritura de la historia de la Revolución, y muy especialmente la crisis económica imperante (Uxó, 2010: 189; Fornet, 2003: 18 y Rubio Cueva, 2001: 548). La crítica también apunta el salto cualitativo de la literatura cubana de los noventa, que en pocos años copa los premios internacionales de mayor importancia (como evidencia la reseña del *corpus* seleccionado, al cual podemos agregar los reconocimientos a Leonardo Padura, Wendy Guerra, Alexis Díaz Pimienta, Antonio José Ponte, Anna Lidia Vega, entre otros).

El auge literario del Período Especial contrasta con la aguda crisis económica y social. La contradicción resulta más notoria cuando la crítica encadena ambos procesos; o sea, que relaciona el declive de uno con el florecimiento del otro. La investigadora mexicana Ivonne Sánchez Becerril (2012) asegura que “la revitalización que experimenta la literatura cubana a partir de los noventa se relaciona estrechamente con su complejo contexto socio-histórico” (84); y que la relación inversa entre una y otro (el ascenso de la cultura durante la implosión del sistema) se debe, en primera instancia, al quiebre del modelo literario impuesto por la Revolución durante décadas, y a la

convergencia de una serie de condiciones (el relajamiento de la censura, el acceso de los escritores a editoriales extranjeras, la restitución de las regalías del derecho de autor) que permite la formulación de “conceptos particulares de literatura (...) y poéticas individuales” (84).

El sismo del Período Especial remueve lo que Walter Benjamin describe como causas de la crisis narrativa de la modernidad. Por un lado, transforma el contexto adverso para el arte de narrar —o sea, flexibiliza el férreo sistema literario mencionado por Sánchez Becerril; así como ralentiza a mínimos el “ritmo de trabajo” que impide la escucha (clave en la narración de historias)—; y por otro, como hemos visto, revaloriza la experiencia en la medida en que esta se transforma en movimiento autoinmune, en gesto defensivo ante la desautomatización de la vida cotidiana. Justamente la experiencia cotidiana, desestructurada y en proceso de reajuste (con los costos y conflictos que supone), se convierte en el principal motivo de la literatura cubana de los años noventa; la realidad exuberante, marcada por episodios dramáticos e inéditos, constituye el combustible de la máquina ficcional antillana de ese tiempo. Como señala la escritora Ena Lucía Portela,

(...) el valor literario (...) de todos esos libros está determinado no tanto por una estructura sólida, bien ensamblada, o por una prosa diáfana, expresiva, fluida, como por las historias que narran. Y no por el interés que pudieran suscitar las anécdotas por sí mismas, (...) sino por el vínculo más o menos palpable que se establezca entre ellas y la vida cotidiana del personal de a pie de la Cuba contemporánea. O sea, por la noción de “autenticidad” (2017: 94).

El afán de autenticidad en la narrativa de los noventa resulta un hecho contrastado⁷³.

A la opinión de Portela se suma la de Sánchez Becerril (2012), Esther Withfield (2008) y Nanne Timmer (2004). Incluso Ronaldo Menéndez, uno de los autores seleccionado para el *corpus*, establece la relación entre el testimonio y la literatura del Período

⁷³Al respecto, se profundiza durante el análisis de la novela *Animal tropical*, de Pedro Juan Gutiérrez, donde se explora la relación entre realidad y ficción en la narrativa cubana postsoviética.

Especial, pues reconoce el “componente testimonial en la obra de la más reciente promoción de narradores cubanos” (2000: 222). En tal sentido, podemos afirmar que la ficción en la narrativa cubana de los noventa, según la fórmula de la profesora Pilar García (2018), bascula predominantemente hacia el universal de la historia (en detrimento de la poesía), y que dicha ficción constituye, más que una imagen del mundo, una reterritorialización de la realidad (Deleuze y Guattari, 2004: 16).

La reterritorialización del mundo en la literatura del Período Especial se caracteriza por la reiteración de ciertos contenidos. A los ejes temáticos mencionados por Uxó, Fornet y Rubio Cueva (la marginalidad, la creación literaria, la guerra de Angola, la crisis económica, la rescritura de la historia, la sexualidad), debemos agregar otros tópicos, entre ellos, la emigración, particularizada en la trágica imagen del balsero; la representación ruinoso de la ciudad, en especial La Habana, que recupera “sus antiguas estampas de goce y exotismo, de perversión y decadencia” (Rojas, 2009: 57); el hambre, “un foco permanente de los discursos evocadores de la crisis” y “una especie de *leitmotiv* de las representaciones testimoniales” (Sklodowska, 2016: 218-244); y los arquetipos sociales, con énfasis en las nuevas figuras aparecidas en el período postsoviético (las jineteras, los chulos, los gerentes, los cuentapropistas, los traficantes de cualquier calaña). Al respecto, la escritora Ena Lucía Portela considera la reiteración de tópicos como una consecuencia del mercado; asegura que, a veces, ha tenido la impresión de que “algunos editores y/o críticos europeos nos han tomado por un hatajo de macacos lujuriosos, guaracheros balbuceantes, muy folklóricos, y de que como tales hemos de comportarnos, pues de lo contrario ellos se sienten defraudados y no compran” (2003: 94). En más ocasiones de lo deseable, la impresión de Portela resulta

válida; la impronta comercial del *boom* cubano de los noventa⁷⁴ queda descrita, en palabras de Jacobo Machover, de la siguiente forma: “una pincelada de exotismo, una pizca de erotismo y una cucharada de oportunismo. Agréguele cierta dosis de vulgaridad, una diatriba revolucionaria o contrarrevolucionaria (...), y tendrán un cóctel más o menos explosivo de la literatura cubana actual” (2000, WEB).

Si bien el mecanismo de mercado condiciona parcialmente la narrativa cubana de los noventa, en ciertos autores —cuya comprobada calidad queda fuera de sospecha— también se reiteran los mencionados tópicos. En la propia Portela abundan los espacios ruinosos de la arquitectura habanera; Antonio José Ponte no disimula las grietas de la crisis ni el sentido político de su prosa; en Leonardo Padura, premio Princesa de Asturias de las Letras (2015), la reminiscencia de la guerra de Angola constituye una constante. El carácter repetitivo de la literatura del Período Especial, en particular de los episodios más dolorosos, puede hallar sentido en la propuesta de María Inés Mudrovcic sobre las perspectivas psicoanalíticas de la historia. La investigadora argentina estima la pertinencia de considerar como “trauma” determinados eventos históricos, sobre todo aquellos que impactan negativamente la memoria colectiva. El presupuesto de dicha teoría resulta la convicción de un vínculo estrecho entre historia y memoria (2005: 135). Curiosamente, y sin abordar el campo de estudio de Mudrovcic, la crítica consultada recurre a la palabra trauma en numerosas ocasiones. Jorge Fonet alude al “traumático lustro que siguió a la caída del Muro de Berlín” (2003: 8); Sklodowska afirma que el Período Especial “parece haberse grabado en la memoria (...) como un parteaguas y un trauma” (2016: 56), y que las generaciones más jóvenes “empiezan a intervenir en la

⁷⁴Por *boom* cubano la crítica refiere el suceso editorial, localizado fundamentalmente en España, de promoción y publicación de autores cubanos en la década de los noventa. Las novelas *La nada cotidiana* y *Te di la vida entera*, de Zoé Valdés, constituyen dos de los primeros ejemplos (Sánchez Becerril, 2012: 97).

re(construcción) de este pasado traumático” (33); Sánchez Becerril cataloga como “ejemplo traumático” un hecho editorial (2012: 92).

A simple vista, la hipótesis de la representación traumática del Período Especial en la narrativa cubana de los noventa parece acertada. Por trauma, el diccionario menciona un “choque emocional que produce un daño duradero en el inconsciente” (Real Academia Española, s/f). Para conceptualizarlo en términos psicológicos, Mudrovic se remite a Charcot, Janet y Freud, y lo define como una lesión (herida) de la mente, causada por un *shock* emocional súbito e inesperado (2005: 135). La formulación de Mudrovic coincide con el reajuste de la vida cotidiana descrito por Martín y Perera (2001): “A nivel cognoscitivo, los referentes previos disminuyen o pierden su efectividad para dar una respuesta ajustada a las nuevas circunstancias. A nivel afectivo, las nuevas condiciones se experimentan con alta carga de emocionalidad” (35). Otro estudio de Perera (2002) revela el carácter traumático del Período Especial, lo cual se induce mediante su representación subjetiva. En indagaciones realizadas durante el primer semestre de 1994 (el momento más agudo de la crisis), el método de Asociación Libre de Palabras evoca “los fuertes impactos emocionales y afectivos de la situación” (6). Las personas, con independencia de su edad, sexo y ocupación, mencionan fundamentalmente términos de connotación negativa para referir la vida cotidiana: Recondenación, Rutina, Monotonía, Agobio, Agotadora, Tormentosa, Horrorosa, Desgracia, Agonía, Tragedia, Sacrificio, Agitación, Difícil, Insoportable constituyen las palabras más comunes (6).

Entre las múltiples aristas del trauma del Período Especial, un tópico prevalece entre otros: el hambre y la carencia de alimentos. Entre 1989 y 1994, el aporte nutricional se reduce de 2845 a 1863 calorías diarias. El mínimo recomendado para un cuerpo adulto ronda las 2200. En cuanto a proteínas, antes del comienzo de la crisis se comían un

promedio de 75 gramos diarios, contra los 46 del momento más álgido. Como consecuencia de la falta de nutrientes, cada cubano adulto perdió entre un 5 y un 25 por ciento de su masa corporal (Ferriol Muruaga, 1998: s/p). La prevalencia de la huella del hambre pude comprobarla muchos años después, en una investigación periodística sobre la vida cotidiana durante los noventa. En varios testimonios, los entrevistados recuerdan la experiencia con dolor. El fotógrafo Ramón Cabrales expresa: “a mí no me gusta hablar de Período Especial (...). Uno habla de una cena especial, de un viaje especial, (...); pero para mí, pasar hambre no tiene nada de especial. Y realmente en los noventa se pasó hambre” (García Rivera, 2019: 107). El periodista José Alejandro Rodríguez recuerda que “llegaba al periódico y sentía el hambre todo el tiempo. Hambre (...). Yo no sé si alguien dice que no la hubo, pero yo pasé hambre. Hambre, tercermundista, yo pasé” (55-57). El emprendedor y agricultor Lázaro Valdés Sánchez, quien durante la crisis fundó una pyme procesadora de alimentos, se lamenta: “¿tú sabes lo que es un fruto podrido en la mata, sin recogerse, con tanta hambre que hay en este país?” (86).

La experiencia del hambre produce en la mente una lesión duradera, tal y como comprueban los citados testimonios. La herida del hambre, afirma Sklodowska, provoca una “respuesta visceral, traumática y solitaria” (2016: 254); respuesta que puede rastrearse en prácticas cotidianas (a veces un tanto denigrantes, como el acaparamiento de alimentos o la voracidad desmedida) y en el discurso social y literario. “Las penurias y carencias del Período Especial han dejado una huella en el imaginario cubano, dentro y fuera de la isla, que a veces raya en una compulsión obsesiva por la comida” (185). No extraña entonces que en el afán de autenticidad de la narrativa de los noventa —una literatura cuyo valor depende del vínculo más o menos palpable con la vida cotidiana, según Portela—, resulte constante dicha obsesión, manifestada tanto en situaciones extremas de los personajes (como veremos en el análisis de las novelas *Las bestias* y *El*

hombre, la hembra, el hambre, de Ronaldo Menéndez y Daína Chaviano respectivamente) como en la presencia continua del tópico.

La obsesión compulsiva con la comida, el rasgo identificado por Sklodowska, representa el síntoma más evidente del mal mayor: el mencionado trauma colectivo del Período Especial. La recurrencia del suceso angustiante (la carencia de alimentos) coincide con el cuadro clínico del síndrome. “El trauma describe la experiencia de sucesos catastróficos y la respuesta a dicha experiencia a través de fenómenos repetitivos” (Caruth en Mudrovic, 2005: 137). Entonces, la referencia constante al hambre puede entenderse como la respuesta compulsiva a dicho trauma: cada vez que se menciona, el sujeto revive la situación traumática, es decir, la vida cotidiana desgraciada, insoportable, horrorosa, trágica y agónica que relatan los sujetos en el estudio de Perera. El recuerdo del hambre, a causa de su intensidad emocional, se convierte en el acceso predilecto a la experiencia traumática del Período Especial, y a la vez, constituye una sinécdoque del estado de carestía en el país; cuando se invoca al hambre, se invoca implícitamente al resto de escenas subyacentes de la crisis: concurren las noches calurosas por los apagones, las horas perdidas en las colas, el racionamiento, la odisea del transporte público, la fatiga de la bicicleta, la incertidumbre del futuro, el deterioro moral, el desencanto con la utopía revolucionaria, la sensación del fracaso colectivo y personal, el colapso de la cosmovisión construida durante 30 años.

El comportamiento repetitivo, un rasgo típico del trauma, asume con frecuencia un aspecto agresivo que puede ser dirigido contra sí y contra los otros (Mudrovic, 2005: 137). En la narrativa del Período Especial, dicha violencia se reproduce en el universo diegético; en la crudeza como se representan los episodios dolorosos (el hambre, la prostitución, la pobreza, el agobio, el fracaso), así como en hechos ficcionales o reales donde impera la violencia física y psicológica sobre los personajes: en el corpus

seleccionado, lo vemos en *Animal tropical*, de Pedro Juan Gutiérrez, en el paralelismo que se establece entre la ciudad y la jungla; en *El hombre, la hembra, el hambre*, de Chaviano, en la alusión a sucesos históricos, como las protestas callejeras del 5 de agosto de 1994 (el Maleconazo) y la posterior crisis de los balseros; y fundamentalmente en *Las bestias*, de Ronaldo Menéndez, donde la violencia opera como hilo conductor de la trama. El aspecto agresivo del trauma también se manifiesta en el discurso, en particular, en el tono y el estilo enunciativo. Sklodowska señala el “lenguaje degradado, grotesco y desinhibido” (2016: 135) que predomina en la literatura insular durante la última década del siglo XX.

Aunque existe la tentación de extrapolarla, la hipótesis del comportamiento traumático en la narrativa cubana de los noventa se circunscribe al territorio literario (lo cual no impide, en determinados ejemplos, cruces con la realidad, es decir, con el autor o el acto mismo de escribir⁷⁵); en todo caso, la teoría aporta recursos interpretativos, herramientas para abordar la especificidad discursiva de la crisis. La afirmación asume el presupuesto de que el arte socializa el *ethos* del instante (incluido el trauma colectivo del Período Especial) y lo petrifica para el futuro en forma de huella. De tal modo, la literatura no puede considerarse como síntoma o parte del padecimiento traumático, sino más bien un marcador para detectar la enfermedad. En dicha sintonía, Gilles Deleuze afirma que

(...) el escritor como tal no está enfermo, sino que más bien es médico, médico de sí mismo y del mundo. El mundo es el conjunto de síntomas con los que la enfermedad se confunde con el hombre. La literatura se presenta entonces como una iniciativa de salud: no forzosamente el escritor cuenta con una salud de hierro (...), pero goza de una irresistible salud pequeñita producto de lo que ha visto y oído de las cosas demasiado grandes para él, demasiado fuertes para él, irrespirables, cuya sucesión le

⁷⁵Durante el Período Especial las enfermedades psiquiátricas, en particular la depresión crónica, se manifiestan con alta frecuencia entre escritores y artistas. En los casos más dramáticos se llega, incluso, al suicidio. Entre ellos, se recuerda a los célebres Miguel Collazo (1991), Raúl Hernández Novás (1993), Ángel Escobar (1997) y Raquel Mendieta (1999).

agota, y que le otorgan no obstante unos devenires que una salud de hierro y dominante haría imposibles. De lo que ha visto y oído, el escritor regresa con los ojos llorosos y los tímpanos perforados (1996: 14).

Para el caso cubano, el argumento de Deleuze explica la revalorización de la experiencia en el terreno cultural: si en la vida cotidiana se cotiza como parte del movimiento colectivo autoinmune (para restituir la esfera artificial que protege al hombre), contar la experiencia en la literatura resulta una iniciativa de salud, una terapia para el escritor y sus lectores. Una terapia de choque, cierto, donde reviven episodios “demasiado fuertes” que “dejan los ojos llorosos y los tímpanos perforados”; pero según los preceptos de la psicología, necesaria para desarrollar un sentimiento de bienestar a partir del análisis (Busch, 2005: s/p): “hemos aprendido con los años que sólo sintiéndose libre para explorar y apropiarse de sus historias los pacientes son capaces de comprometerse en una acción más efectiva” (s/p). El mencionado apego a la realidad en la narrativa del Período Especial, con independencia de la motivación del autor, parece cumplir tal propósito: adueñarse de la realidad traumática de los noventa mediante la ficción; reflexionar sobre su origen, impacto y consecuencias desde el espacio seguro de la paratopía⁷⁶; hallar la fuga o solución imaginaria al conflicto irresoluble de la realidad. Es decir, en la lógica de Busch, emprender acciones comprometidas para la superación del trauma.

El abordaje literario a la experiencia del Período Especial, ya sea como iniciativa de salud o como estrategia de mercado (o ambas), encuentra en la narrativa su expresión predilecta. El acto de narrar supone invocar la experiencia al enunciarla; hace

⁷⁶La paratopía, concepto propuesto por el profesor Dominique Maingueneau, constituye un territorio utópico desde donde el autor enuncia la narración, “no-lugar hacia donde el escritor se retira de la vida para expresarla mejor” (Miraux, 2005: 33). Maingueneau (2017) asegura que “el autor tiene que construir, a través de la obra, una situación que le permite crear. Crear es inventar las condiciones de la creación. (...) Las obras son una especie de movimiento de legitimación de su propia existencia a través de las huellas aportadas por el texto” (s/p). Sobre este particular concepto volveremos más adelante, para explorar la relación entre la historia y el *inventio* en la autoficción *Animal tropical*, de Pedro Juan Gutiérrez.

comparecer en el instante (en el aquí y el ahora) un tiempo y un espacio distintos; o, según los conceptos de Benjamin, traer al presente la noticia de la lejanía y la noticia del pasado (2018: 2). El filósofo alemán, mediante su peculiar pensamiento poético, reconoce dos figuras que encarnan las condiciones del arte de narrar: uno que cubre la distancia espacial entre la experiencia y la enunciación, otro que salva la distancia temporal; uno que viene de muy lejos y otro que permanece de muy antes; el marino mercante y el campesino sedentario.

«Cuando alguien realiza un viaje puede contar algo», reza el dicho popular, imaginando al narrador como alguien que viene de lejos. Pero con no menos placer se escucha al que honestamente se ganó su sustento, sin abandonar la tierra de origen y conoce sus tradiciones e historias. Si queremos que estos grupos se nos hagan presentes a través de sus representantes arcaicos, diríase que uno está encarnado por el marino mercante y el otro por el campesino sedentario (Benjamin, 2018: 2).

El marino mercante y el campesino simbolizan el eje económico del mundo pre-industrial, y a la vez, dos formas de vida esenciales del tiempo pre-moderno. El marino representa al comercio; gracias a su trabajo posee el privilegio de pocos: viajar y descubrir el mundo de primera mano; domina el don de la otredad, de conocer al diferente y adaptarse; su vida está rodeada de imprevistos y trasluce lo precario. El campesino, por su parte, remite al campo y al trabajo agrícola; el arraigo constituye su virtud, la esencia que lo distingue del marino (y también del burgués, del obrero y del intelectual); habita en la monotonía de un ambiente constante, del ciclo de cultivo, de un espacio empeñado en conservarse; su narración transcurre en el universo predeterminado de su vida y la alteración constituye el motivo del conflicto. A pesar del asentamiento milenario, el tránsito a la modernidad impone el declive de ambas figuras: en un mundo crecientemente conectado (por el desarrollo de medios de transporte como el tren y el avión, y de telecomunicaciones como el telégrafo, la radio y el teléfono) los voceros de la lejanía se multiplican; y el trabajo intensivo de la tierra, con la

consecuente tecnificación y el flujo migratorio a las ciudades, aniquila prácticamente la clase campesina occidental.

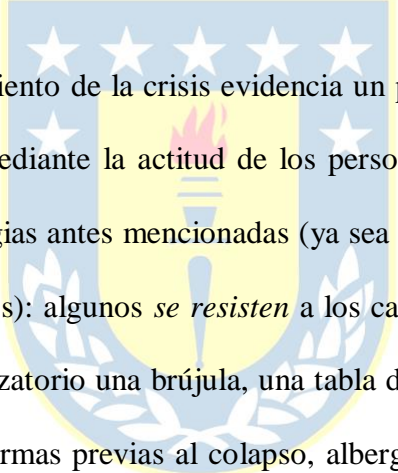
El quiebre de los modelos arcaicos, como advierte Benjamin, supone la crisis de la narrativa; pero la disolución de dichos arquetipos no implica el fin de sus rasgos; más bien, las formas de narrar sobreviven al modelo original, se adaptan a la época y afloran en figuras emergentes. Si escudriñamos la pluralidad de voces del siglo XX, percibimos en su rumor los códigos enunciativos de antaño; en particular, mediante los diversos modos de invocar el objeto común de enunciación: el mundo pobre en experiencia, la experiencia compartida de la *nuda vida*. Es decir, en el presente, la voz del marino mercante y el campesino sedentario no se distinguen por traer las noticias de la lejanía o las noticias del pasado, sino por el tono como abordan la misma realidad de referencia (la vida desnuda del ser humano).

El espíritu de los viejos arquetipos no reencarna en una figura o actor determinado, sino en las múltiples formas de narrar y vivir la *nuda vida*; la adopción de uno u otro estilo revela, más bien, la posición estratégica del hablante frente al *telos* previamente mencionado (el sostén biológico descrito por Agamben): entre quienes prevalece la actitud acechante, el impulso de caza ante la oportunidad, el ímpetu de aventurarse a lo desconocido y sortear lo inesperado, entre los aptos para el vértigo dinámico de la esfera artificial de la vida, se trasluce el bosquejo del marino mercante; en tanto, quienes lo afrontan desde la defensiva, es decir, mediante acciones encaminadas a evitar la descomposición de su mundo, apegados a las normas tradicionales e históricas, asoman los contornos del campesino sedentario. La inclinación predominante del sujeto hacia una u otra estrategia, la inmunidad planteada en términos de ataque o defensa, parece decidida por un factor previsto por Nietzsche desde siglo XIX: la modulación de los instintos animales del ser humano.

Como se explicó anteriormente, el filósofo alemán comprende al hombre inmerso en una lucha, en un conflicto entre lo que el hombre naturalmente *es* (pero sobre todo lo que puede llegar a *ser*) y el mandato impuesto por la sociedad: la domesticación para la supervivencia de la *polis*. El centro de la pugna, según el autor de *Ecce Homo*, radica en la forzosa inhibición de los instintos, lo que desactiva el dispositivo ataque-defensa del ser humano y reblandece el “auténtico instinto de salud”. En la sociedad occidental —tradicionalmente regida por los valores cristianos— la anulación de dicho mecanismo ocurre mediante las nociones del pecado y la moral, instrumentos enfocados en reprimir las tendencias naturales de la especie; por eso no extraña que durante la modernidad, una época de tránsito hacia lo secular, ocurra el despertar de los instintos avizorado por Nietzsche. Las formas de este despertar, que oscila entre el terreno de la inhibición y la desinhibición de los instintos, define la estrategia de abordaje de la *nuda vida* y la manera de narrar la experiencia.

La alternancia inhibición-desinhibición parece formular una máquina binaria del comportamiento humano. La impresión es falsa; más bien plantea un espectro de matices infinitos entre uno y otro territorio, entre el impulso del ataque y el reflejo de defensa (como parte del movimiento autoinmune, el hombre precisa de las dos). Hasta el marino mercante descansa, recobra la fuerza y la serenidad del suelo; hasta el campesino sedentario huye del peligro y aniquila a las fieras que hostigan su ganado. Cada sujeto se vale de ambas estrategias; la diferencia no es esencial, de naturaleza, sino más bien de intensidad, de qué aspecto predomina en la modulación de los instintos; la prevalencia de la actitud se determina a largo plazo, no por la decisión de un instante (esto se traduce, en los personajes literarios, por el devenir general en la novela, no en virtud del actuar particular en una escena). Llegados a tal punto, valdría aclarar: la preeminencia del ataque desinhibido del marino mercante, o la defensa inhibitoria del

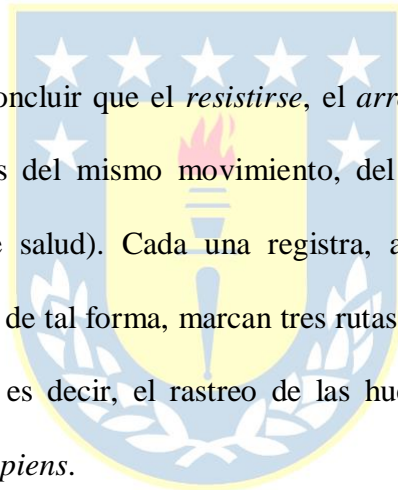
campesino sedentario, no implica un mayor o menor instinto de salud —de los deseos de vida enunciados por Nietzsche—; el esquema propone, en todo caso, unas coordenadas para describir las formas de abordaje de la *nuda vida*, y en última instancia, el funcionamiento de la máquina antropológica del humanismo en el contexto observado (es decir: percibir cuál de los influjos antropogénicos identificados por Sloterdijk, el bestializante y el domesticador, predominan en el universo histórico y/o ficcional analizado). En el territorio literario, donde el narrador registra la experiencia de cada personaje, las huellas de dichos procesos resultan accesibles. Así lo atestigua el análisis preliminar del *corpus* de la tesis, de las seis novelas cuyas tramas transcurren en el tiempo del Período Especial.



En las obras, el afrontamiento de la crisis evidencia un patrón común a los modelos narrativos. En los textos, mediante la actitud de los personajes y la voz del narrador, prevalece una de las estrategias antes mencionadas (ya sea la inhibición de los instintos o la liberación de los mismos): algunos *se resisten* a los cambios, hallan en los propios del hombre y el canon civilizatorio una brújula, una tabla de salvación, se rigen por los códigos antiguos, por las normas previas al colapso, albergan la esperanza del retorno, es decir, del restablecimiento de la situación anterior para proseguir su vida (como ocurre en *La nada cotidiana* y *Habana año cero*, de Zoé Valdés y Karla Suárez, respectivamente); otros, en tanto, evidencian la decisión manifiesta, explícita y planificada de *arrojarse* al contexto, de asumir las nuevas reglas sin el freno moral de la consciencia. Como explica Pedro Juan Gutiérrez en *Animal tropical*, “la moral y la ética son una carga pesada, por tanto se ponen a un lado y uno queda con las manos libres” (2000: 400). En casos así, se asume el no-retorno al status precedente, la dimensión animal del ser humano gana protagonismo. En el *corpus* seleccionado, *Las bestias* (de Ronaldo Menéndez), constituye el otro exponente afín a tal tendencia.

A pesar del amplio espectro entre el estilo inhibitorio y desinhibitorio, algunas novelas transcurren por fuera del esquema. Más específicamente, algunos personajes (sobre todo principales) parecen abstraerse del influjo instintivo que atraviesa la vida. Tales sujetos ni *se resisten* al cambio ni *se arrojan* a él, ni reprimen los impulsos en virtud de la moral ni aceleran la voracidad como estrategia; su actitud, más bien, recuerda el espíritu del *laissez-faire*, de *dejarse arrastrar* por el contexto y flotar en él. En estos ejemplos, la conducta no es premeditada, los personajes reaccionan al momento y suelen padecer trayectorias errantes, a veces contradictorias. Claudia/La mora (*El hombre, la hembra, el hambre*, de Daína Chaviano) resulta el paradigma de dicho comportamiento.

En resumen, podemos concluir que el *resistirse*, el *arrojarse* y el *dejarse arrastrar* constituyen tres variaciones del mismo movimiento, del mismo gesto de protección autoinmune (el instinto de salud). Cada una registra, a su manera, la experiencia cotidiana de la *nuda vida*, y de tal forma, marcan tres rutas distintas para el seguimiento del camino antropogénico, es decir, el rastreo de las huellas que definen el devenir humano del animal *homo sapiens*.



Fábula del buen pastor: la nada cotidiana en el año cero de Cuba

¿Cuánta verdad soporta, cuánta verdad osa un espíritu?

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*

Cuesta pensar en Berlín, tan ordenada y aséptica, como el origen del caos del Período Especial en Cuba; cuesta hallar la relación, el punto en común, entre la sincronía impecable del metro en la Alexanderplatz y el enjambre de bicicletas chinas, *Forever* o *Flying Pigeon*, en cualquier calle cubana de los noventa. Quién imagina el vínculo entre la ribera del río Spree, con su verde césped podado, las mesas de madera en los café, los batidos de fruta y crema bajo el sol tibio de primavera, y el zafarrancho de las costas habaneras de agosto del 94. Ningún ajeno vislumbra el nexo entre el Berlín moderno, distendido y afable, con la tragedia cubana de finales del siglo XX. Y sin embargo, la huella permanece ahí, persistente y profana, a pocos metros de la orilla. Basta caminar unos pasos para hallarla.

Mientras me acerco, siento un alivio paulatino. Es como enfrentar al fin la fuente del trauma. Si quedaba en mí un rastro de lamento, un vestigio mínimo asido al egoísmo, se disipa cuando choco de cara con la historia (con la tarja viva de la historia). Asumo, por mí y los míos, que la culpa del naufragio es propia, nunca de los otros; que la dicha presente de Berlín proviene de esta ruina, y yo debo alegrarme por ellos a pesar del golpe nefasto a nuestras vidas. Entonces enciendo la cámara, grabo el paisaje y envío un mensaje a mi familia. “Este es el famoso muro de Berlín —digo y doy unos golpes contra el hormigón desnudo. Aquí, a ocho mil kilómetros de La Habana, comienza el Período Especial en Cuba”.

La expresión parece exagerada. Sin embargo, cuando el 9 de noviembre de 1989 los berlineses toman el muro por asalto, ante la mirada atónita de los guardias fronterizos del este, la impotencia de Erich Mielke en su despacho de la Stasi, la actitud displicente de Mijaíl Gorbachov desde Moscú, la debacle en el Caribe resulta inevitable. Como afirma la narradora Karla Suárez en la novela *Habana año cero*, “una mariposa había revoloteado en Berlín y ya era inevitable el huracán” (2016: 183). Suárez refiere la concatenación de hechos derivados del conato alemán: el colapso del partido comunista en Bulgaria y Checoslovaquia, el dramático fusilamiento de Nicolae Ceaucescu y su esposa Elena en Rumanía, la disolución posterior de la URSS:

Una pequeña variación en cualquier punto del planeta puede generar considerables efectos posteriores en otro extremo de la Tierra. Es lo que se llama “efecto mariposa”: el aleteo de una mariposa en un remoto lugar puede producir, tiempo después, un huracán en otro sitio [...] Una mariposa había revoloteado al otro lado del Atlántico tumbando un muro en la hermosa ciudad de Berlín y, poco a poco, el efecto comenzó a hacerse visible en este lado del mundo (Suárez, 2016: 180-181).

En el otoño del 89, los cubanos posan la mirada rumbo a Europa. A pesar de los cambios en el este, la vida de la isla transcurre sin angustias. Apenas signos pálidos del próximo huracán. La suspensión de las becas a los países del CAME; el regreso de los estudiantes de la RDA, Bulgaria y Checoslovaquia; la relativa escasez de duraznos húngaros y cebolla encurtida de Rumanía; la recurrencia de la nueva frase en los discursos de Fidel: Período Especial en Tiempos de Paz, nada serio, el eslogan de moda, como antes fue el “proceso de rectificación de errores y tendencias negativas”, o antes la cruzada deportiva LPV (listos para vencer). Además, no suena mal, ¿cierto? Período (algo temporal, presuntamente breve) y Especial (extraordinario, maravilloso, fuera de lo común). Nada de qué preocuparse...

El regate dialéctico de Fidel Castro, el fin político de su frase, queda al descubierto en el análisis teórico de Roberto Espósito. En el libro *Las personas y las cosas*, el

filósofo italiano asegura: “el lenguaje produce un efecto de despojamiento cuando designa la cosa. Al transformar la cosa en una palabra, el lenguaje la despoja de su realidad y la convierte en un signo puro”(2016: 14). La realidad que pretende despojar el enunciado “Período Especial” —un invento de la neolengua castrista— resulta la profunda crisis económica de Cuba y la herida del reajuste social; y al mismo tiempo convierte, no con poco éxito, la realidad calamitosa en un signo de resistencia. El siguiente ejemplo revela con claridad el propósito del discurso oficial: Fidel se presenta en un barrio popular. Los cederistas preparan el encuentro, la tarima, los vecinos se agolpan alrededor, se asoman a los balcones, las ventanas; quieren ver y escuchar al líder. El comandante pronuncia su habitual parrafada y llegado el momento enfatiza: “Nos hemos tenido que quedar solos frente al imperio, solitos” (La Historia de Cuba, 2016: 0m22s). Tras preparar el terreno (el argumento de la plaza sitiada) lanza la pregunta retórica, el señuelo de su estrategia: “¿Y qué hacía falta para quedarse solo frente al imperio?”. El pueblo, adoctrinado por décadas de propaganda, repite la respuesta tantas veces escuchada: “Unidad” (entiéndase que en la Cuba revolucionaria, “unidad” consiste en acatar el liderazgo del Partido Comunista y el dictamen personal de Fidel; cualquier disidencia significa hacerle el juego al enemigo). Entonces el tribuno juega la carta maestra; rompe con lo esperado, mediante la astucia que Maquiavelo demanda de su príncipe, y remata:

Hacía falta unidad, pero hacía falta valor, hacía falta patriotismo, hacía falta espíritu revolucionario; porque un pueblo blandengue, un pueblo cobarde, se rinde y vuelve a la esclavitud, pero un pueblo digno, un pueblo valiente como somos nosotros no se rinde y no vuelve jamás a la esclavitud (La Historia de Cuba, 2016: 0m34s).

El público se exalta; una avalancha de aplausos, vítores y consignas sepultan por un instante la realidad. El estímulo pavloviano de Fidel consigue su objetivo: por un lado, refuerza la moral del pueblo, lo recompensa con el reconocimiento de valores altamente estimados por el cubano (la valentía, la firmeza, la virilidad); y por otro, afianza el

relato del poder sobre el Período Especial, es decir, el argumento del Período Especial como símbolo de resistencia. El enunciado fidelista, además, impone un esquema binario donde fija las pautas y el sentido de las palabras. En su discurso, resistencia implica apoyar al gobierno y la revolución, única alternativa de libertad y soberanía nacional (implícitamente, equipara a sus opositores con los anexionistas y esclavistas del pasado colonial); la dignidad, la valentía y el patriotismo constituyen patrimonio exclusivo de sus seguidores, al resto le corresponde la cobardía, la traición y la blandenguería (palabra esta última que, según los códigos patriarcales y machistas de la comunicación política de Fidel, constituye una doble ofensa, pues sugiere “debilidad homosexual”). Mediante el efectivo procedimiento retórico, según evidencia la reacción emotiva del público, la alquimia del comandante disuelve la realidad y funda el mito (mito entendido como “narración maravillosa protagonizada por personajes de carácter divino o heroico”, de acuerdo al diccionario de la RAE); dicho gesto se inscribe en la tendencia crítica del lenguaje moderno, ventaja aprovechada en la búsqueda del útil político:

Mientras las lenguas se multiplicaban, se abría una brecha cada vez más amplia entre éstas y las cosas. (...). Se rompe entonces el antiguo lazo entre las palabras y las cosas. El nombre de las cosas inscrito sobre su piel empezó a desvanecerse, y las palabras perdieron todo acceso directo a la vida de las cosas. El lenguaje ya no es capaz de revelar el enigma oculto dentro de las cosas sino que, además, tiende a hacerlo cada vez más indescifrable (Espósito, 2016: 74).

A pesar del esfuerzo por cubrir la realidad con eufemismos, los cubanos habrían de descubrir en pocos meses el embuste del Período Especial. Los primeros vientos de Europa traen la incertidumbre. La historia se encarga de desmentir la propaganda convertida en dogma: ni *el Partido [Comunista] es inmortal* ni *el socialismo irreversible*, como demuestran los sucesos en el Este. Los momentos iniciales de vacilación, desorientación ideológica y alteración del *ethos* ceden paso a menesteres más urgentes: el fin de los suministros de la Unión Soviética, la escasez de alimentos, el

colapso del transporte, el cierre de fábricas, los cortes eléctricos, el drástico racionamiento de víveres. El 29 de agosto de 1990, a menos de un año del derribo del muro de Berlín, y ante la insostenible situación económica, el gobierno cubano decreta oficialmente el inicio del Período Especial en Tiempos de Paz. Desde entonces, la isla se arroja a una espiral descendente cuya sima se encuentra en la marisma de 1993, “el año cero”, según la descripción de la novela de Suárez: “Todo ocurrió en 1993, año cero en Cuba. El año de los apagones interminables, cuando La Habana se llenó de bicicletas y las despensas se quedaron vacías. No había nada. Cero transporte. Cero carne. Cero esperanza” (2016: 11).

Al describir los episodios de la realidad, la literatura del *corpus* tiende a oponerse a la narrativa impuesta por el poder. El discurso de la “resistencia heroica del pueblo” por salvar el socialismo, queda desdibujado ante el reparto de lo sensible del discurso literario. “¿Se acuerda de cuando tumbaron el Muro de Berlín? Pues hasta aquí llegó el polvo y así nos quedamos: hechos polvo” (Suárez, 2016: 18). El énfasis en las carencias, la adversidad, el desánimo y la sensación de fracaso en la vida cotidiana alumbran las zonas marginadas de la historia oficial, de tal modo, que la literatura comienza a ocupar funciones reservadas tradicionalmente al periodismo, el testimonio y el ensayo (maniatados por el esfuerzo estatal de desvirtuar la crisis).

El punto de fuga de las tensiones ha sido protagonizado por la literatura ante la que el Estado ha optado por cierta apertura—mientras no se mencione directamente a Castro— que el ensayo o el periodismo no tienen. No han desaparecido los mecanismos de control (o de censura), pero el régimen ha cedido algunos espacios a cambio de otros: dar “libertad” literaria a los escritores que publican en el extranjero (libros que por los altos costos y problemas de distribución no circulan en la isla), pero ejercer un estricto control del acceso a internet (Sánchez Becerril, 2012: 99).

El reparto de lo sensible en la mencionada obra de Karla Suárez, así como en la célebre *La nada cotidiana*, de Zoé Valdés, refleja el espíritu democratizador de la narrativa del Período Especial. Como veremos a continuación, en ambas novelas la

trama transcurre al margen del relato político; los sucesos se centran en la disolución de la vida cotidiana de los personajes, en la desestructuración de un mundo que ha perdido el eje pero continúa girando; en los hombres y mujeres que, abatidos por la crisis, *se resisten* a la involución social y al declive de la condición humana.



En *Habana año cero*, la tercera novela publicada por Suárez⁷⁷, la experiencia del Período Especial se comporta como un protagonista, como una fuerza incorpórea y muda omnipresente en cada escena. Explícitamente, la obra relata la pérdida de un valioso manuscrito de Antonio Meucci, presunto inventor del teléfono en La Habana del siglo XIX; en el fondo, describe el afrontamiento a los agónicos meses de 1993. Los personajes Julia, Euclides, Ángel, Leonardo y Bárbara emprenden la búsqueda del documento, una empresa repleta de engaños, traiciones y equívocos que adquiere un carácter obsesivo; el sustrato de la trama, sin embargo, reposa en el poder determinista del Período Especial sobre la vida humana, en la incapacidad del individuo para abstraerse del influjo histórico de la crisis:

Soy licenciada en Matemática y a mi profesión le debo el método y el razonamiento lógico. Sé que hay fenómenos que solo pueden ocurrir cuando determinados factores se reúnen y ese año estábamos tan jodidos que fuimos a converger hacia un único punto. Éramos variables de la misma ecuación (Suárez, 2016: 11).

Julia, la protagonista-narradora, pretende despejar la fórmula algebraica (hallar el manuscrito de Meucci y el culpable de esconderlo); pero en el proceso descubre también las “leyes matemáticas” (sociales, psicológicas e históricas) que rigen el peculiar universo donde habitan. La equisciencia del personaje dota al relato de una atmósfera de incertidumbre y suspicacia, pues el enigma (el paradero del objeto), capta la atención del lector y conduce el devenir del argumento.

En la medida en que Julia adopta el papel de detective y el conflicto se centra en el misterio, el texto asume los códigos del género policial. Al respecto, Todorov señala que la novela de enigma no contiene una, sino dos historias: la historia del crimen y la

⁷⁷ Antes, en 1999, publicó *Silencios* (Editorial Lengua de Trapo), y luego, en 2005, *La viajera*, por la catalana Roca Editorial.

de la pesquisa (1974: 2). La primera cuenta “lo que realmente pasó”, y cronológicamente termina antes de comenzar la segunda (el libro); mientras, la otra explica cómo el lector (o el narrador) toma conciencia de los hechos (2). En la estructura de *Habana año cero*, la historia de la pesquisa constituye la narración de Julia, lo visible, el rastreo del documento, su romance con Ángel, la alianza con Euclides; en tanto, la historia del crimen, lo oculto, atañe a las circunstancias previas que configuran los sucesos: las acciones de Margarita (ex-amante de Ángel, hija de Euclides y dueña original del manuscrito) y “la mariposa que batió sus alas sobre el Muro de Berlín”, origen del influjo que arrasa cada espacio de la isla.

En la diégesis, la experiencia del Período Especial adquiere relevancia en las “dos historias” de Todorov. Por un lado, configura el relato del crimen. Margarita se marcha a Brasil, momento cuando desaparece el manuscrito, para huir de la crisis; además, la situación social y la ausencia de oportunidades predestina la convergencia de los personajes “hacia un único punto” (la persecución obsesiva del documento). En cuanto a la narración de la pesquisa, el escenario del Período Especial rige la vida de los sujetos y, sobre todo, dota a la búsqueda de un sentido inusitado en cualquier otro contexto:

(...) ya sé que no tiene tanta importancia saber quién inventó el teléfono, ni tener un papel que lo demuestre, pero dame una situación de crisis y te diré de qué ilusión vas a agarrarte. Eso era el documento de Meucci: pura ilusión”(Suárez, 2016: 232).

En la trama, la relevancia del manuscrito está supeditada a la experiencia del Período Especial. Ante el influjo destructivo de la crisis, el objeto perseguido se erige en asidero existencial, en el motivo que enrumba la vida caótica de los personajes. La relación entre ambas entidades (el papel de Meucci y la condición del Período Especial) constituye no solo el punto de cruce entre la historia del crimen y la historia de la pesquisa, sino también el *mecanismo deseante* que conduce el devenir de la novela.

La máquina deseante, según los preceptos de Deleuze y Guattari, son máquinas binarias de régimen asociativo (2004 a: 14); en ellas, el deseo fluye, hace fluir y corta los objetos del mundo (15). En *Habana año cero*, el deseo de la búsqueda rige a los sujetos; al perseguir el estímulo (el documento histórico), los personajes fluyen en una u otra dirección en el estrato del Período Especial⁷⁸: la conducta de los individuos permanece definida por el deseo, por la significación particular que cada uno endilga al manuscrito (Leonardo para escribir un libro; Euclides para realizar el hallazgo científico y salvar su carrera académica; Bárbara por el drama familiar; Julia por su amistad con Euclides y para afianzar la relación con Ángel). Estructuralmente, de la narración de la novela derivan las acciones encaminadas por cada personaje para satisfacer dicho deseo —aunque en el trance, como veremos, se crucen otras motivaciones como el sexo, el amor, los celos, la consecución de una vivienda o el viaje al extranjero.

En cuanto mecanismo deseante, el texto de Suárez asume los rasgos inherentes de las máquinas abstractas. Deleuze y Guattari advierten que una máquina se define como un *sistema de cortes* donde el corte no se opone a la continuidad, sino más bien la condiciona (2004 a: 42). El dispositivo permanece vinculado a un “flujo material continuo (*hylè*) en el cual corta. La máquina funciona como máquina de cortar jabón: los cortes efectúan extracciones en el flujo asociativo. (...) La *hylè* designa la continuidad pura que una materia posee idealmente”(42). Vista la explicación deleuzeana, en el universo de *Habana año cero* la máquina deseante se compone de la siguiente manera: el deseo de obtener el manuscrito conforma la *hylé* que atraviesa la diégesis (conecta a todos los personajes, sus aspiraciones y proyectos, las acciones), en

⁷⁸En la metafísica deleuzeana, “los estratos son fenómenos de espesamiento, (...) acumulaciones, coagulaciones, sedimentaciones, plegamientos” (Deleuze y Guattari, 2004: 512) donde se organiza lo vivo. “Un estrato presenta formas y sustancias muy diversas, códigos y medios variados” (512) donde se organizan los objetos del mundo. A la vez, los estratos poseen una naturaleza cambiante e inestable, en constante fluidez:“(...) tienen una gran movilidad. Un estrato siempre es capaz de servir de substrato a otro, o de repercutir en otro, independientemente de un orden evolutivo (512).

tanto la situación del Período Especial —el estrato viscoso donde transcurre la trama— constituye la pieza de corte que condiciona el flujo.

En el mecanismo narrativo de la obra, la experiencia del Período Especial influye doblemente al flujo del deseo. Por un lado, lo intensifica y acelera, pues el documento adquiere relevancia ante la devastación de la vida cotidiana del año 93; por el otro, lo ralentiza en la medida en que impone obstáculos para consumarlo. “Vivíamos en un país que se movía en cámara lenta y, a veces, en blanco y negro, donde lo único que no costaba miles de fatigas era sonreír, hacer el amor y soñar”, confiesa Julia (2016: 262). El rejuego entre la motivación del sujeto y la adversidad del contexto ilustra un conflicto más profundo; en el sustrato se halla el afrontamiento a la crisis y, en última instancia, la remota pugna entre el ser humano y la naturaleza.

La insuficiencia de recursos materiales en la década del noventa —tanto en la historia real como en la ficción de Suárez— condiciona el habitual desarrollo de la existencia humana. Al decir de Martín y Perera (1996), la vida cotidiana constituye “el sistema que integra el conjunto de actividades vitales que deben repetirse diariamente para la satisfacción de necesidades biológicas, psicológicas y sociales de la vida: necesidades de alimentación, de comunicación, de trabajar, de descansar” (94). Como parte del movimiento autoinmune, el sujeto suplente la escasez mediante sobreesfuerzo, es decir, con el empleo superior de fuerzas y energías para el mismo fin; forzado por las circunstancias, el individuo focaliza sus acciones en solventar las carencias antes mencionadas. Presumiblemente, la distribución de dicho esfuerzo resulta desigual, pues la persona tiende a priorizar los menesteres según la relevancia. De acuerdo a la pirámide de Maslow⁷⁹, podemos suponer el predominio de las ocupaciones biológicas

⁷⁹La pirámide de Maslow, teoría del psicólogo humanista del siglo XX, propone un modelo para el análisis de la motivación humana; su uso se ha extendido a áreas de la psicología conductual, el marketing y la

(fundamentalmente la búsqueda de comida) en detrimento de las necesidades psicológicas y sociales; tal desequilibrio, inducido por el contexto socioeconómico, configura el devenir específico de la condición humana y el proceso antropogénico.

El vínculo entre antropogénesis y contexto social resulta tan estrecho, que Hannah Arendt incorpora la noción al territorio de lo humano. Como vimos en el capítulo previo, la filósofa sajona descompone la condición humana en dos pilares; la *vita activa* (con sus respectivas nociones de trabajo, labor y acción) y el mundo humano, compuesto por las cosas de origen natural (*physis*) y las cosas creadas por el hombre (*nomos*). Entre las cosas creadas por el hombre, Arendt incluye los objetos tangibles (armas, herramientas, infraestructura), y también entidades abstractas (instituciones políticas y sociales, saberes científicos, tradiciones culturales); es decir, el estado del contexto socio-histórico —esa esfera artificial construida para la protección del hombre— no solamente influye a la condición humana, sino que forma parte constituyente de la misma. En tal sentido, abordar la situación del Período Especial permite descifrar, al menos preliminarmente, las claves de la producción humana en la Cuba de los años noventa. Al respecto, Julia, el personaje narrador de la novela de Suárez, aporta una amplia y minuciosa descripción:

Creo que en este país todo el mundo recuerda 1993, porque fue el año más difícil del llamado Período Especial. La crisis económica llegó a su tope. Era como si hubiéramos alcanzado el punto crítico mínimo de una curva matemática. ¿Tiene presente una parábola? El cero de abajo, el hueco, el abismo. Hasta ahí llegamos. Incluso se hablaba de opción Cero, de la posibilidad de subsistir con el mínimo de los mínimos. Un año cero. Vivir en La Habana era como estar dentro de una serie matemática que no converge a nada. Una sucesión de minutos que no iba a ninguna parte. Como si todas las mañanas despertaras en el mismo día, un día que se

administración de empresas. La pirámide asume como guía los diversos tipos de necesidades, las cuales organiza jerárquicamente. En la base, el primer eslabón de relevancia, Maslow sitúa las necesidades fisiológicas (comer, respirar, descansar); le siguen las de seguridad (poseer refugio, estabilidad social y familiar); a continuación refiere las de afiliación (amistad, afecto, intimidad sexual); luego menciona las de reconocimiento (confianza, respeto y éxito) y termina con las de autorrealización (creatividad, resolución de problemas, satisfacción moral).

ramificaba y se volvía pequeñas porciones que repetían el todo. Horas enteras sin electricidad. Poca comida. Arroz con chícharo a diario. Y la soja. Picadillo de soja. Leche de soja. En Europa eso será un lujo dietético, pero aquí era el pan nuestro de cada día. Y solo teníamos derecho a un pan al día. Una pesadilla. El país dividiéndose entre el dólar y la moneda nacional. La noche desierta, los autos sustituidos por bicicletas, comercios clausurados, basura amontonada. Fue también el año de la “tormenta del siglo” y el mar entró a la ciudad de tal manera que en algunas zonas la gente usaba caretas de buceo para pescar los productos que el mar sacaba de los almacenes de los hoteles. Un verdadero delirio. Y luego la calma. El país aún más destruido, pero en calma. Otra vez la sensación de no ir a ninguna parte y el sol que no nos abandona, como un castigo, golpeando las espaldas de la gente que seguía levantándose cada día para intentar vivir de manera normal (Suárez: 2016: 22-23).

La extensa reflexión de Julia refiere los impactos del Período Especial en la condición humana. Para el objetivo del presente análisis, los resumimos en tres direcciones. 1- La crisis golpea cada dimensión de la *vita activa* concebida por Arendt, cada eslabón de la pirámide de necesidades: la labor (que Maslow identifica con las necesidades fisiológicas), queda descubierta por “la poca comida”, “el arroz con chícharo”, el racionamiento del pan, las múltiples recetas de soja y el sol “que golpea las espaldas”, situación reveladora de la angustia del cuerpo; la degeneración del trabajo, proceso donde se gestan los recursos de la vida, queda en evidencia ante la llamada Opción Cero —“la posibilidad de subsistir con el mínimo de los mínimos”—, ante la realidad de un país “dividido entre el dólar y la moneda nacional” (o sea, entre una moneda que vale y otra que se devalúa; entre un grupo de personas con acceso a la divisa —para más inri, símbolo del enemigo imperialista— y quienes languidecen bajo el paraguas estatal), entre quienes disfrutaban los beneficios de los hoteles, y quienes “usan caretas de buceo para pescar los productos que el mar saca de los almacenes”. En cuanto a la acción, la condición humana de pluralidad y garante de las necesidades de afiliación, reconocimiento y autorrealización, se afronta un panorama devastado, una sociedad estancada que impone la sensación de “no ir a ninguna parte”, de eternizar el presente y “despertar todas las mañanas en el mismo día”, en un territorio donde se ha clausurado el futuro y —con ello— la posibilidad de mejoría. Ante la adversidad del

presente y el bloqueo del futuro, la esperanza de muchas personas entorna hacia el pasado, al anhelo por restituir el estatus anterior; dicha actitud configura la segunda dirección del análisis previsto. 2- En la diégesis de *Habana año cero*, los personajes “intentan vivir de manera normal”; o sea, pretenden mantener el orden de su vida (las normas previas al colapso) en medio de la descomposición del mundo. Para cumplir este propósito, se oponen al flujo dominante de la sociedad —la desinhibición de los instintos como respuesta autoinmune a las necesidades fisiológicas— y acuden a lo que Benjamin denomina noticias del pasado: como parte del movimiento de salvamento, de redención de lo santo, los sujetos se sostienen en algún elemento del status preexistente; en la obra, el aferramiento recae sobre el documento de Meucci (símbolo de la vida académica para Euclides, del éxito literario para Leonardo, de la motivación intelectual para Julia). “Tenías que agarrarte a algo; un montón de gente se deprimió en el 93. Por eso Euclides se deprime después que sus hijos emigran, tiene que aferrarse a algo; es lo que pasa con todos los personajes de la novela”, explica Karla Suárez en entrevista personal (24 de junio de 2020)⁸⁰. Tal actitud de afrontamiento remite a los códigos del campesino sedentario benjaminiano, del individuo cuyo estado natural resulta la estabilidad; como norma, estas personas compensan el caos del ambiente a través del control de un pequeño territorio, de un espacio para proteger su ente valorado (normalmente, el elemento cuya existencia escasea en el exterior): en el universo del Período Especial, a causa del sobreesfuerzo para suplir las carencias materiales, las necesidades superiores de la escala de Maslow pierden prioridad (la afiliación, el reconocimiento y la autorrealización); la satisfacción de estos menesteres, exclusivos del animal humano, dependen entonces de los rasgos específicos del hombre (según el mito prometeico, la moral y la justicia, la razón y la técnica), justo los valores que

⁸⁰Al final de la investigación se anexa la transcripción completa de la entrevista a Suárez.

los personajes tienden a proteger en su espacio heterotópico⁸¹. En dichos territorios, las personas preservan las noticias del pasado que sostienen la ilusión de orden (en el caso de *Habana año cero*, la razón, el pensamiento deductivo que rige la historia de la pesquisa); tales sujetos, con mayor o menor intensidad, devienen en pastores del espacio heterotópico, en gendarmes que asumen la tarea de cuidar la condición humana. Aunque extendido en la novela, dicho comportamiento resulta desigual. Algunos personajes abogan por la actitud opuesta —la referida desinhibición de los instintos—, motivo de conflicto con el resto del entorno. En la obra, como veremos más adelante, la mutua antipatía de Ángel y Leonardo refiere esta tensión. 3- La última dirección del análisis apunta a un tópico recurrente en la narrativa del Período Especial: la sensación de la convergencia hacia la nada, la impresión de vivir en un mundo desintegrado irreversiblemente y cuyo fondo resulta el año 93 (Zoé Valdés lo describe bajo la fórmula “la nada cotidiana”, sintagma homónimo al título de su *best-seller*). Para describirla, Suárez refiere frases como “el cero de abajo, el hueco, el abismo”, “el punto crítico mínimo de una curva matemática”; estas expresiones denotan el clímax de un proceso degenerativo, la pérdida sucesiva de dimensiones vitales devoradas por la crisis: la cátedra universitaria de Euclides y Julia; el bar Las Cañas, del Habana Libre, donde los matemáticos se reunían; las hojas blancas para el taller literario de Chichí; el ron refino, la carne, el transporte público, la electricidad, el desodorante y el perfume, las obras de teatro y los conciertos; elementos provenientes tanto del territorio de *physis* como de *nomos*. La diégesis de la obra se constituye mediante las carencias antes mencionadas; junto a la búsqueda del documento de Meucci, la trama aborda la transformación de la vida en el Período Especial, un cambio forzado por la extinción de

⁸¹Por heterotopía, Foucault entiende una “utopía localizada” (2010: 20), “utopías que tienen un lugar preciso y real, que se puede situar en un mapa; utopías que tienen un tiempo determinado (...) que se puede fijar y medir según el calendario de todos los días (19)”. En *Habana año cero*, la utopía de estos espacios consiste en la evasión de la crisis; en el afán de proteger un territorio “salvo” al margen del contexto del Período Especial.

las condiciones globales preexistentes (la caída del muro de Berlín y la Unión Soviética). La particularidad de la ficción y del contexto —su distinción respecto a otras literaturas y momentos históricos— proviene de dicha forma de constituirse, modelo que Gilles Deleuze y Félix Guattari denominan *rizomático*:

Lo múltiple *hay que hacerlo*, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre $n-1$ (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a $n-1$. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma (2004: 12).

El carácter rizomático de *Habana año cero*, su escritura a la $n-1$, se evidencia tanto en el planteamiento del conflicto como en la construcción de los personajes. En el primer asunto, como se ha explicado, la relevancia del manuscrito proviene de habitar “en el año cero, la nada, no había nada más”: la ausencia de motivos vitales refuerza la convergencia “hacia un único punto” (la búsqueda del documento). Respecto a los personajes, el hecho de presentarlos como sujetos “venidos a menos” denota la involución que padecen, es decir, el proceso de cambios caracterizado por la disolución de las formas (la sustracción paulatina de dimensiones, génesis de la multiplicidad) y que no debe confundirse con una regresión (Deleuze y Guattari, 2004: 273-245).

Como resumen del fragmento, sintetizo las líneas definidas por Julia sobre el impacto del Período Especial en la condición humana: en primer lugar, señala la desestructuración de la *vita activa* y la respuesta autoinmune ante la crisis (la actitud de *resistirse* al cambio y restablecer las condiciones preexistentes); segundo, refiere el deterioro del mundo humano (la esfera cultural descrita por Sloterdijk) y la desprotección del hombre ante la naturaleza; tercero, apunta el carácter involutivo (la sustracción de dimensiones y la tendencia hacia la nada) en la antropogénesis de los personajes.

El sistema rizomático, la mencionada escritura a la n-1, aporta un nuevo paradigma a la interpretación textual; la perspectiva permite aproximarse al vínculo entre los ejes del presente análisis, entidades indisolublemente unidas y a la vez diversas: la *vita activa* y el mundo humano, el ser humano y la crisis cubana de los noventa. En virtud del principio de conexión y heterogeneidad (Deleuze y Guattari, 2004), el rizoma “no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales” (13); puntos de naturaleza dispares que pueden y deben ser conectados, puentes entre el entorno del Período Especial y la humanidad de los personajes: el hombre y los edificios derruidos donde habita, la suciedad de las calles, la bicicleta y las colas, el cerdo cebado en la bañera, los apagones y el hambre, el sexo, la prostitución y la resistencia al deterioro social. La antropogénesis conecta de tal manera con el contexto, que el influjo del Período Especial modela finalmente la condición humana de los personajes, tesis que argumentaremos en detalle con el estudio particular de cada caso.

Julia y Euclides: binomio cuadrado imperfecto

Para la población cubana, el reajuste del Período Especial supone “rutas de desarrollo personal en direcciones ‘perdedoras’ y ‘ganadoras’”(Martín Romero et al., 2000: 108). La condición de ganador o perdedor “se concreta en cuanto a ingresos, condiciones de trabajo [y] prestigio social de las profesiones (...)” (109). De acuerdo al estudio, la inclinación hacia una u otra ruta resulta condicionada por criterios demográficos, tales como el sexo, la edad, el nivel educativo y la raza: “han salido perjudicados (...) una parte considerable de los menos jóvenes en 1989 —aunque tuvieran calificación—, las mujeres en su inmensa mayoría y los menos calificados en sentido general” (109). Julia y Euclides, una mujer y un hombre veterano, coinciden con el perfil descrito de los “perdedores”.

Para la protagonista, la primera pérdida del Período Especial apunta hacia el empleo. “¿Qué diablos hace un matemático en un país en crisis?”, se cuestiona. “Nada. Joderse. No me quedó otro remedio que optar por cualquier cosa que al menos acortara la distancia entre el trabajo y mi casa” (Suárez, 2016: 20). Con el reajuste en el trabajo —una de las dimensiones de la condición humana para Arendt— comienza la involución del personaje:

Gracias a un colega encontré un puesto en un Instituto Tecnológico en El Vedado, pleno centro. Después de haber sido profesora universitaria pasar a la enseñanza media es un trago amargo, pero los tiempos no ofrecían demasiadas opciones. Asumí mi nuevo puesto como algo transitorio, ya cambiaría la situación, me dije, y lograría revalorizarme. Y la situación cambió, es cierto, pero a peor. Por eso en 1993 yo continuaba en el Tecnológico recomiéndome el hígado, tratando de explicar fórmulas elementales a muchachos que no se interesaban en nada (Suárez, 2016: 20).

Tales hechos condensan la dirección perdedora en la vida de la protagonista: la profesora padece la contracción del salario (ahora gana menos que en la universidad), el deterioro de las condiciones laborales (el “trago amargo” de enseñar en el pre le “recome el hígado”), y la pérdida del prestigio social de su trabajo (explica “fórmulas elementales a muchachos que no se interesaban en nada”). La experiencia de la pérdida, sin embargo, genera un efecto paradójico en la antropogénesis. En vez de empobrecer, la sustracción o atrofia de dimensiones predominantemente vinculadas a los propios humanos impulsa la complejización del personaje; el proceso se evidencia, por ejemplo, en la actividad cognitiva de la matemática: su esfuerzo para hallar el documento constituye la narración de la obra; su razonamiento conforma la historia de la pesquisa y en última instancia la novela misma.

En Julia, arquetipo de personaje que *se resiste* a los cambios del Período Especial, la crisis induce un aferramiento a la razón. La mujer constituye su ser (su *forma de ser*, su forma de *ser humana*) mediante la práctica del raciocinio y el pensamiento lógico,

estrategia de supervivencia recurrente desde los tiempos griegos⁸². En este socorrido territorio, la protagonista construye una porosa esfera de inmunidad, un amuleto para sortear el mundo exterior y preservar lo salvo: mientras se sostiene en el ritual de la ilusión (la búsqueda del documento de Meucci) evade el deterioro del ambiente y el fracaso de su vida. Euclides, amigo y mentor, secunda su actitud y replica la estrategia.

Si el declive de la narradora resulta pronunciado, la caída de Euclides es mayor. A causa de la ausencia de transporte, el profesor camina cada día de la casa a la universidad. “Mi amigo parecía otra persona, estaba flaquísimo”, describe Julia (Suárez, 2016: 18). Además, el hombre sufre la desintegración de la familia. “En poco menos de tres meses, sus hijos mayores se habían ido del país. La razón no era él, lógicamente, sino el país que comenzaba a derrumbarse” (18). Al deterioro físico y la disolución familiar, Euclides suma una crisis nerviosa y la pérdida de empleo: la partida de los hijos fue tan devastadora, “que cuando terminó el curso tuvo que pedir la baja de la universidad por depresión. Pasó mucho tiempo bajo tratamiento y pastillas. Así se fue perdiendo mi maestro” (18). Una vez condenado en el presente, el profesor apela a la memoria como un movimiento inmunitario, de salvamento y redención de lo salvo; se halla a sí mismo en el pasado, en la cátedra, como un exitoso matemático. Solo la carrera académica lo separa del abismo, de ahí el aferramiento a encontrar el documento. Julia lo percibe y sucumbe al influjo de la búsqueda.

Levanté la vista, vi a Euclides allí mirándome y comprendí que me quería, pero también que, de algún modo, estaba solo y yo era importante para él. Muchas de sus ilusiones se habían ido al carajo, no tenía pareja, estaba retirado, compartía casa con la madre, iba como deslizándose suavemente y sin remedio hacia un estado de inercia donde estás condenado a no soñar más. Solo que Euclides se resistía. Mi Euclides iba a aferrarse con fuerza a las paredes para que el deslizamiento fuera lo más lento posible. Para eso tenía sus libros científicos y un gran sueño: encontrar el documento de Meucci (Suárez, 2016: 70).

⁸²Para profundizar al respecto revisar el primer capítulo, en particular la síntesis referente al mundo antiguo y el mito prometeico.

La búsqueda del manuscrito, tanto para Euclides como para Julia, se convierte en un sueño redentor. Como en toda fantasía, el desenlace tiende al desengaño y la insatisfacción: de todos los personajes que persiguen el documento (Julia, Euclides, Ángel, Leonardo y Bárbara) solo uno puede conseguirlo y salvarse; el resto permanecerá en la marisma del 93, empantanados en los estragos de la isla y el proceso involutivo. Hacia tal desenlace conduce la novela.

Leonardo, Ángel y la sombra de los opuestos

De los múltiples conflictos de *Habana año cero*, la antipatía entre Ángel y Leonardo resulta llamativa. Con independencia de motivos puntuales (como la atracción simultánea por Julia y Margarita), la tensión encierra un trasfondo más profundo; atañe al problema antropogénico del Período Especial y a la respuesta inmunitaria ante la crisis. La construcción de tales personajes, en cierto modo, remite el paradigma occidental del dualismo, a la oposición en el hombre de una dimensión celeste y otra mundana. Ángel, como el nombre lo siguiere, encarna la naturaleza divina, en tanto Leonardo remite a la terrenal. A lo largo de la novela, la caracterización de ambos individuos asume dicho patrón.

Ángel, con quien Julia establece un noviazgo, representa lo tradicionalmente elevado de la condición humana. La pauta se impone desde el comienzo, pues en su primera aparición desempeña el papel de héroe:

Un día caminaba yo por la calle 23 a la salida del trabajo —cuenta Julia— y de pronto una enorme fuerza motriz me tiró al piso. Me quedé atontada y solo pude ver cómo se alejaba el desgraciado ciclista que, al pasar, me había arrancado el maletín de la mano. Entonces escuché una voz a mi espalda y descubrí a mi ángel salvador quien me ayudó a levantarme, recogió mis cosas y amablemente preguntó si quería lavar mis rasguños (Suárez, 2016: 24).

Mediante esta escena, al salvar a la “damisela en peligro”, la narración invoca al modelo arcaico del caballero, del príncipe todo virtudes del ideal romántico. Para más

inri, el aspecto del personaje reafirma el paradigma: “Ángel: (...) era hermoso. Delgado, pero con músculos definidos. Rubio, pero tostadito. Además, tenía el pelo largo y no lo puedo evitar: me encantan los tipos con pelo largo” (Suárez, 2016: 24). Por si fueran pocas las virtudes morales y físicas, el hombre posee una condición socio-económica de privilegio, un detalle que no pasa desapercibido para la mujer: “Ángel vivía solo, en El Vedado. En un apartamento maravilloso, con un balcón que daba a la calle 23, que tanto me gusta, y una sala enorme donde había libros, cuadros, televisor y hasta un equipo de video” (25).

La posesión de casa propia representa un atractivo para Julia; ella vive con su familia en Alamar, “un barrio de la periferia, a quince kilómetros del centro”, en un lugar descrito “como un gran panal de abejas que no produce nada” (Suárez, 2016: 52). Aunque el interés de Julia resulta sincero, no pierde de vista el beneficio de una alianza con Ángel; la unión le salvaría dos problemas cardinales del Período Especial: el transporte y la vivienda. Tal motivación, más o menos explícita en la obra, alimenta la máquina deseante que conduce a la protagonista.

Junto al referente antropogénico, Ángel constituye una pieza clave en la novela. “La segunda variable de esta historia” (Suárez, 2016: 24) opera como un conector entre Julia y el documento histórico (el hilo narrativo del relato de la pesquisa). A medida que transcurren los hechos, se revelan los vínculos del personaje con el manuscrito de Meucci; gracias a él descubrimos a Margarita, su ex mujer, hija de Euclides y propietaria original del archivo; conocemos la causa del extravío de los planos del teléfono (el exilio de Margarita a Brasil), y Julia se involucra con las demás variables del conflicto: Leonardo y Bárbara.

En la trama de *Habana año cero*, Leonardo funge como la némesis de Ángel. La alteridad se sienta desde la presentación de cada uno; el primer encuentro con Julia marca los destinos opuestos de los personajes: si la aparición de Ángel invoca el modelo del príncipe y el caballero, la de Leonardo cita la del bufón: “Tengo que reconocer que la primera vez que vi a Leonardo, aunque sin llegar a parecerme ridículo, me dio risa” (Suárez, 2016: 26). El contraste de los individuos se agudiza al avanzar el conflicto. Julia, narradora y protagonista, lo acentúa. Mientras a Leonardo le dedica frases como “esa manera de comportarse lo convertía en una especie de rata, un tipo interesado y poco confiable” (156), a Ángel lo describe idealizado: “Él descansaba sereno. Desnudo. Con el pelo revuelto encima de la cara. Como un niño hermoso. La imagen de Ángel durmiendo es una de las imágenes más bellas que conozco” (211).

La oposición de los sujetos abarca tanto el aspecto físico como la posición social. Al Ángel rubio y de pelo largo se le enfrenta Leonardo, “un mulato de espejuelos” (Suárez, 2016: 26). Si el uno posee un apartamento espléndido en la calle 23, con equipo de video y televisor, el otro “vivía en un garaje, un diminuto espacio con una cama, una mesa de trabajo con su máquina de escribir Remington, un mueble lleno de discos de acetato y casetes de música, varios libreros, y una cocinita de queroseno” (51). La diferencia en las viviendas, en los objetos mudos reveladores de la condición humana (el *nomos* aludido por Arendt), reafirma la disparidad antropogénica de los personajes; una disparidad acentuada por el escenario del Período Especial.

En el contexto de crisis, ante la carencia de recursos vitales, los influjos antropogénicos incrementan la pugna. Mientras más se reafirma Ángel en la inhibición (la actitud del paradigma humanista), más recurre Leonardo a la desinhibición, es decir, a la liberación del instinto animal del ser humano. Asidos en un vínculo de oposición binaria, la narración refuerza los estereotipos mediante las descripciones de los

personajes y su entorno. Por ejemplo, enfatiza continuamente la dimensión animal de Leonardo (entiéndase animal en su carácter menor y antihumano):

[Él] había crecido en casa de los padres, pero mientras estaba en la universidad y visto que el garaje solo se usaba para guardar trastos viejos, había decidido limpiarlo y convertirlo en su guarida. Tú ni te imaginas, dijo, la de cosas que habían visto esas cuatro paredes. (...) No vivía en un palacio, agregó, pero aquel refugio lo había construido con sus propias manos (Suárez, 2016: 51-52).

La aproximación a la casa de Leonardo descubre aspectos de su condición humana. La vivienda, el espacio de domesticación por excelencia (y por tanto de humanización), es calificada como una “guarida”. Y *guarida*, según la primera acepción del *Diccionario de la Lengua Española*, significa “cueva o espesura donde se guarecen los animales” (Real Academia Española, s/f). La descripción del hábitat revela aristas tanto del personaje como del enunciante, o sea, de la narradora. Quien efectúa el reparto de lo sensible y califica las cosas —con la carga política de la acción— es Julia. Ella, al nombrar y describir los objetos del mundo, apela inconscientemente a su referente antropogénico, es decir, a la inhibición de los instintos como estrategia inmunitaria ante la crisis; las representaciones de Leonardo (y las valoraciones implícitas) permanecen matizadas por dicha subjetividad. No extraña entonces la reiteración del paralelismo entre el escritor de tez mestiza y el reino animal, agentes de la otredad frente al paradigma hegemónico de la novela.

En *Habana año cero*, la analogía de Leonardo con la animalidad se establece mediante especies de un marcado contenido simbólico. “Tenía el don de los encantadores de serpiente”, afirma Julia (Suárez, 2016: 61). Los integrantes del grupo Oulipo, el movimiento literario de Leonardo, “solían definirse como ratas que deben construir ellas mismas el laberinto del cual se proponen salir” (162). La alusión a ratas y serpientes activa el sustrato cultural de la lectura; remite a dos amenazas ancestrales, a dos animales traumáticos para la noción occidental de humanismo: la serpiente del

Génesis —que supone el pecado original y el consecuente distanciamiento con la divinidad—; y la rata, causante de la peste bubónica, azote de los altos conceptos de civilización y ciudad. Leonardo, para el entorno antropogénico de la obra, representa un peligro semejante; su actitud indócil estremece la frágil estrategia inhibitoria, el último asidero de los pastores de la condición humana. Como las ratas, él se pasea entre ellos, mas pertenece a una especie diferente, subterránea y marginal. Ángel, su archirrival y némesis, reivindica la afirmación con una hipérbole:

Ángel continuó su discurso afirmando que en este país habíamos alcanzado un alto grado de desarrollo tecnológico y estábamos probando nuevas creaciones, seres del futuro, entre ellos la última invención era los nuevos centauros que vivían a golpe de picadillo de soja y agua con azúcar, criaturas perfectas que no necesitaban del petróleo para transportarse y empleaban lo mínimo necesario de recargas energéticas para no caer de rodillas. Según él, Leonardo era una de esas criaturas, que en lugar de caminar, rodaba, se desplazaba suavemente. Incluso hasta cuando se sentaba en un sofá se le veía incómodo porque no sabía dónde meter las piernas. Las suyas eran como un órgano que había evolucionado en una fusión simbiótica con los pedales de la bicicleta y ya ni recuerdo tenía de su anterior función. Seguramente, concluyó, el hombre que viviría en el futuro en Cuba no tendría piernas, pero sí un estómago pequeño y un par de ruedas (Suárez, 2016: 95-96).

La reflexión de Ángel incluye y trasciende a Leonardo. Más bien, el personaje critica la forma del devenir antropogénico del escritor: la referida desinhibición de los instintos, la actitud de *arrojarse* al abismo de la crisis, de modelar la condición humana en virtud de las necesidades biológicas. Dicha estrategia de afrontamiento —predominante en otras obras del *corpus* y en parte de la sociedad— prioriza la adaptación frente a los altos valores humanos (los conceptos enunciados en el mito prometeico). Tal actitud conlleva la transformación del hombre, hasta tal punto, que Ángel pronostica mutaciones genéticas: para el problema de la comida y el transporte, el cubano desarrollará “un estómago pequeño y un par de ruedas”. La afirmación, aunque

enunciada bajos los códigos del choteo antillano⁸³, encierra un sentido más profundo: la jerarquía entre los flujos antropogénicos de la novela. Al avizorar la sustitución de las piernas por un par de ruedas, Ángel refiere la deshumanización del hombre en la tendencia desinhibitoria. Al continuar su comentario, radicaliza la idea y esboza dos líneas involutivas: la cosificación y la animalización.

(...) se echó a reír diciendo que no me preocupara, porque este era un país de seres mutantes acostumbrados a la supervivencia: si no nos salían ruedas, con tal de no perecer terminaríamos convertidos en otra cosa (...). Es como la guerra, ya lo dije, sin explosiones vivimos una especie de posguerra que desencadenó los instintos más elementales de cada cual, la necesidad de sobrevivir. Y aquí, por suerte o por desgracia, somos como las cucarachas que para no ser exterminadas se acostumbran al veneno y hasta le cogen el gusto (Suárez, 2016: 96).

La animalización, como hemos visto, se establece mediante analogías con especies altamente simbólicas (primero ratas y serpientes, ahora cucarachas); mientras, la cosificación apela a palabras más neutras (“ruedas”, “cualquier otra cosa”), un recurso que enmascara la degradación del sujeto. A pesar de la sutileza, la cosificación supone la infravaloración del humano. En términos de poder, Espósito señala que el vínculo entre las personas y las cosas es de dominación instrumental, “en el sentido que el rol de las cosas es servir o pertenecer a las personas” (2016: 22). En general, añade, las cosas se consideran "esclavas silenciosas" al servicio de las personas (22); por tanto, la cosificación antropogénica puede entenderse como un esfuerzo de silenciamiento, y así, de anulación política y social del individuo.

En el universo de *Habana año cero*, semejante propósito encuentra la resistencia de Leonardo. En primer lugar, su profesión se opone al mutismo: él es escritor, vive del lenguaje. Además, le disputa a Ángel la condición de “macho alfa” en la manada: no solo se acuesta con Julia, sino, como se descubre posteriormente, también ha seducido a

⁸³El choteo, un componente esencial en la idiosincrasia cubana, consiste en desvirtuar la seriedad de un asunto mediante el humor. Con frecuencia, la sátira apunta a una autoridad política, civil o social. Para profundizar en sus códigos, revisar el célebre ensayo *Indagación del choteo* (1928), de Jorge Mañach.

Margarita. Más que la pretendida anulación, la supuesta tendencia deshumanizante gana el protagonismo en la novela; la desinhibición de los instintos se extiende por el cuerpo literario, contagia a los personajes e impone el cauce de la trama.

Antropogénesis: fractales y animalización en el Período Especial

Si al comienzo de *Habana año cero* predomina la estrategia antropogénica de inhibición, el funcionamiento de la máquina deseante promueve un proceso desinhibitorio. La dura realidad social, la posible recompensa por el documento de Meucci y la crisis de valores impulsan la transformación de los personajes. El contexto socio-histórico de la obra —paralelo al Período Especial cubano— define el cambio de actitud. En entrevista personal con Suárez (24 de junio de 2020), la autora reconoce centrarse en el año 93 porque “fue el momento cuando se partió el país. Empezó la doble economía (la circulación del dólar) y fue como llegar al punto mínimo de una parábola. A partir de ahí la situación cambió totalmente y todavía no sabemos qué es”. El devenir de Julia, la protagonista y narradora, se adscribe al influjo histórico vivenciado por Suárez.

Al inicio de la obra, la profesora *se resiste* a los cambios mediante el aferramiento a la razón. Como estrategia inmunitaria —de salvamento o redención de lo salvo— la mujer se apega a las matemáticas para “evitar la muerte de las neuronas en aquel año terrible” (Suárez, 2016: 32). En específico, el personaje refiere el grupo de estudio conformado junto a Euclides y otros dos colegas: “(...) nos reuníamos cada sábado en casa de uno de ellos para discutir asuntos científicos. Comenzamos profundizando en la geometría factual, que si la teoría del caos, que si Mandelbrot, que si el conjunto de [Gastón] Julia” (32). Al refugiarse en la ciencia, los sujetos se resisten al proceso

involutivo de la sociedad, un propósito estéril ante la influencia omnipresente de la crisis.

Aunque el grupo de estudio “no aspiraba a llegar muy lejos” (Suárez, 2016: 32), sus reflexiones sobre las fractales⁸⁴ dilucidan un aspecto esencial de la antropogénesis en el Período Especial. La argumentación de los matemáticos refiere la línea involutiva de la animalización (animalización en el sentido cartesiano del término: el predominio en el sujeto de la *reacción* en vez de la *respuesta*); según su hipótesis, la tendencia deshumanizante se expande por la sociedad mediante el crecimiento fractal, un proceso que a la postre resulta indetenible:

Lo que estudiamos aquel día desarrollaba la idea de que en la sociedad las emociones negativas se propagan con un crecimiento fractal. Es como si se fueran ramificando, reproduciéndose a sí mismas y creciendo y creciendo. Despiertas en la mañana, no hay electricidad, desayunas agua con azúcar, sales molesto a la calle, me empujas cuando voy a subir a la guagua, me gritas cuando protesto, yo empujo a la señora que está del otro lado, logro bajar en mi parada, llego a la escuela, odio a mis alumnos, les hablo con rudeza, todos me parecen brutos, termina la jornada y ellos se van, en casa uno discute con su madre, le grita, la trata mal y ella llora y no entiende. No entiende que tú te sientes mal y yo también y el otro y el otro. No entiende que reproducimos, como fractales, lo peor de nosotros mismos y que ni nos damos cuenta, simplemente nos dejamos llevar. En eso nos habíamos convertido. En cada uno de nosotros estaba el malestar de la sociedad y cada uno lo iba reproduciendo (233).

El razonamiento de Julia describe la forma de la antropogénesis en su contexto específico. La narradora refiere emociones influyentes en las variadas aristas de la condición humana. Primero, señala el estrés proveniente del mundo humano (la esfera artificial donde se refugia el hombre); enuncia la ausencia de electricidad y transporte como carencias cotidianas. La *vita activa*, el modo como el ser humano vive en sociedad, también evidencia las dificultades diarias. El desayuno de “agua con azúcar” denota los problemas con la alimentación, una necesidad esencial en el proceso de

⁸⁴Las fractales son “objetos geométricos en el que una misma estructura, fragmentada o aparentemente irregular, se repite a diferentes escalas y tamaños” (Real Academia Española, s/f).

labor. En tanto, la dimensión del *trabajo* se representa con agobio (“llego a la escuela, odio a mis alumnos, les hablo con rudeza, todos me parecen brutos”) y la *acción* refleja la conflictividad y la falta de armonía social (“me gritas cuando protesto, yo empujo a la señora que está del otro lado”, “la trata mal”).

Las emociones mencionadas por Julia, síntomas visibles de animalización, constituyen reacciones instintivas frente a los estímulos hostiles del entorno. El carácter reactivo se comprueba en la inconsciencia del sujeto, en el carácter maquínico de su relación con el ambiente: “ni nos damos cuenta, simplemente nos dejamos llevar”, asegura. Para modelar la condición humana, dichas reacciones precisan propagarse por la sociedad y convertirse en el influjo antropogénico dominante; una transformación que ocurre —de acuerdo a la hipótesis de los matemáticos— mediante la expansión fractal.

El carácter fractal de la tendencia deshumanizante favorece una doble lectura en *Habana año cero*. Por un lado, explica la acelerada expansión de la estrategia desinhibitoria y la animalización; por otro, permite el análisis inductivo de la antropogénesis en el contexto de la obra: como en las figuras fractales la parte constituye una réplica a escala del todo (“en cada uno de nosotros estaba el malestar de la sociedad y cada uno lo iba reproduciendo”), cada personaje reproduce en sí la antropogénesis colectiva del país; por tanto, al revelar el modo de producción de lo humano de los casos específicos, estaremos revelando el modo de producción de lo humano de la sociedad. Tal idea, que constituye la tesis de la novela sobre la condición humana en el Período Especial, se reitera a lo largo de la obra: “Nuestra vida giraba en torno a él [el documento de Meucci], porque no había nada más, era el año cero. La nada. Sonreír, hacer el amor, soñar. Y reproducir, como fractales, lo peor de nosotros mismos” (Suárez, 2016: 232).

La argumentación presente, referida a un proceso histórico, transcurre al borde de la cornisa. La confusión entre literatura y realidad amenaza a cada instante; por tanto, para mantener el rumbo, vale la siguiente aclaración: al constituir un relato ficticio, la antropogénesis en *Habana año cero* resulta también un proceso ficcional; su particularidad radica en la intencionada verosimilitud con el contexto, una aspiración confesada por la escritora: “Eso es algo que me interesa buscar: que todos los personajes se conecten con la realidad. La novela está muy conectada con la realidad porque la realidad determina prácticamente la obra” (Suárez, comunicación personal, 24 de junio de 2020). O sea, sin perder de vista la distinción entre literatura e historia, podemos asumir la veracidad del texto sobre la producción de lo humano en el Período Especial; además, según el testimonio de la autora, la condición humana de los personajes imita los influjos antropogénicos de la época: “Leonardo es un tipo de persona de aquellos años; y Julia y Euclides también. A mí me gusta que los personajes sean arquetipos, que puedas leer y decir son como fulano o son como mengano”, asegura Suárez (24 de junio de 2020). De tal modo, gracias al carácter arquetípico de los personajes y al vínculo con la realidad, podemos considerar el libro como una *huella* en el sentido derridiano del término, como una marca del contacto entre lo vivo (el ser humano) y lo no-vivo (el contexto cubano de los noventa).

En la andadura antropogénica de la obra, un rastro llama la atención: el viraje en la estrategia inmunitaria de Julia. Al comienzo, la mujer adopta la inhibición como forma de afrontamiento ante la crisis; se aferra a la razón —en particular a las matemáticas y el pensamiento lógico— como tabla de salvación y redención de lo salvo. Sin embargo, al avanzar la trama, determinados factores aceleran su cambio: por un lado, la absorción de la máquina deseante y el hallazgo del documento de Meucci (con la posible

recompensa material); por otro, el universo rizomático donde habita (la sustracción de dimensiones que conducen su vida hacia la nada).

La desinhibición instintiva de Julia permanece ligada a su línea involutiva (la animalización) y al funcionamiento de la máquina deseante. Los primeros síntomas aparecen en el interés de la relación con Ángel, un vínculo que —como vimos— trasciende la atracción personal e incluye el beneficio económico: “Yo seguí bailando e informé a la familia que me casaría con un ángel y me iría a vivir a El Vedado (...) Mami preguntó: ¿qué es eso, mijita? Mi cuñada gritó: ¿pal Vedado?” (Suárez, 2016: 195). Una vez comprometida con Ángel, dos deseos determinan la conducta de Julia: hallar el documento de Meucci (para venderlo y sacar dinero) y mudarse a la zona exclusiva de la ciudad; mas un personaje se interpone en sus planes: Bárbara Gattorno.

Bárbara, una exótica turista italiana —luego veremos que su identidad constituye una máscara, pues había nacido “en un pueblo del centro de Cuba, cerca de Santa Clara” (Suárez, 2016: 227)— seduce a Ángel y amenaza la estabilidad del compromiso. Julia, acorralada, la enfrenta y revela su pulsión animal: “Aquella noche, recostada en el muro de mi balcón, decidí que hablaría con [Bárbara] para contarle mi relación con Ángel y dejar bien claro quién era la abeja reina de ese panal” (223). En la obra, ambas mujeres esbozan una oposición semejante a la de Ángel y Leonardo; sin embargo, el conflicto se disuelve cuando llegan a un pacto y Bárbara cede.

La voluntad de poderío de Julia, según Nietzsche el rasgo incontestable de la desinhibición instintiva, suele establecerse en términos animales. Ante el deseo sobre Ángel y su casa, la profesora apela al paralelismo con las abejas. Convertirse en “la reina” implica el control sobre el panal (la manada humana) y conseguir así sus objetivos (alejar la competencia de Bárbara y asegurar el matrimonio y el apartamento

en El Vedado). En cuanto a la segunda motivación —el hallazgo del documento de Meucci—, la protagonista refiere otra metáfora animal: “Por un momento pensé que, siguiendo el espíritu de Margarita, podía convertirme en Julia-mariposa y remover las variables (...)” (Suárez, 2016: 234). Aunque Julia no alcanza dicho propósito (convertirse en la “titiritera de los hilos de la trama”), obtiene finalmente el manuscrito; se beneficia de lo que Ranciére denomina el *estado de cosas sin razón*⁸⁵.

La resolución del relato de la pesquisa —el hallazgo de los planos del teléfono— ocurre tiempo después del año cero. El encuentro ocurre de manera fortuita, mientras Julia organiza una caja de papeles viejos. Entre los archivos, encuentra una carpeta de cuentos entregadas por Chichí, el hijo de Euclides y aprendiz de escritor:

La verdad, nunca me habían gustado los cuentos de Chichí, pero aquella noche empecé a leer uno, así por curiosidad, con ganas de descubrir algo maravilloso y fue entonces cuando encontré la maravilla. Los cuentos estaban escritos en papel recuperado, en el reverso de cualquier cosa, de facturas del teléfono, exámenes de la escuela, diplomas. Es que no había papel. (...) La última página del cuento era gruesa, una hoja que tenía pegada con *scotch* otro papel amarillento (...). Detrás de la página había unos garabatos. Signos. Esquemas. Me entraron tantas ganas de reírme que no pude hacer otra cosa que ponerme a llorar (Suárez, 2016: 243).

El desenlace del conflicto, en consonancia con el origen y desarrollo de la trama, está determinado por el contexto del Período Especial. La referida crisis del papel —que puso en jaque a la industria editorial cubana— forzó la escritura literaria en hojas recicladas. Dicho detalle, recuperado por Suárez para solucionar el enigma de la novela, denota la profundidad y alcance del proceso involutivo de la sociedad cubana: al sustraer una dimensión (las hojas blancas) aumentan las conexiones entre las

⁸⁵Ranciére se inspira en Deleuze para concebir el tercer régimen de igualación de la literatura moderna. Define al estado de cosas sin razón como “la respiración de las cosas rescatadas del imperio de los significados” (2011: 47). En esencia, el autor retoma el concepto deleuzeano de rizoma en oposición a la arborescencia lingüística; reivindica la inexistencia de un vínculo fijo y determinado entre el signo y el significado, lo que en el campo narrativo supone la ausencia de un patrón necesariamente lógico, casuístico, en la narración de los sucesos: “la igualdad novelesca no es la igualdad molar de los temas democráticos, sino la igualdad molecular de los microsucesos, de las individualidades que no son individuos sino diferencias de intensidad” (48).

dimensiones restantes (hojas recicladas y escritura); la *multiplicidad* generada (la escritura de Chichí en el manuscrito de Meucci) crea la génesis para el relato original de *Habana año cero*. Tal procedimiento rizomático (la fórmula del n-1) conduce también el devenir de la condición humana en la protagonista.

La transformación de Julia aparece motivada por la sustracción de dimensiones vitales en su entorno, en particular la moral (socialista y humanista) y las oportunidades económicas. Las carencias cotidianas modifican la escala de valores de la profesora —y de la sociedad, si nos atenemos a la premisa de las fractales. Como afirma la narradora al final del texto, “la crisis de los noventa sirvió para acabar de convencernos de que todos no somos iguales y que el mundo se divide entre los que tienen dinero y los que no” (Suárez, 2016: 242). Esta nueva realidad individualista, opuesta al ideal revolucionario, constituye la brújula del personaje tras el año cero. Como asegura la autora en encuentro personal, “ahora en el país la palabra es dinero, lo demás se acabó. Julia comienza de un modo y se transforma a la par de la sociedad; ella con más frialdad, porque es más calculadora” (24 de junio de 2020).

La involución de Julia permanece orientada a la satisfacción de necesidades materiales; el giro se afianza al final de la novela, una vez solucionado el enigma y culminada la pesquisa. Tras descubrir el documento, la narradora alude al destino de Ángel; explica que una vez casados, el hombre engordó, se volvió aburrido y se marchó para los Estados Unidos. La partida de Ángel, sin embargo, beneficia a la mujer, quien cumple su sueño de quedarse en la casa de El Vedado:

Hace años dejé el tecnológico. Me dedico a dar clases privadas de Matemáticas y alquilo uno de los cuartos (...). Por otra parte, tengo un novio que pasa conmigo algunas noches, pero solo algunas, que yo sé cómo son, empiezan dejando un cepillo de dientes y ni cuenta te das cuando lo tienes viviendo en la casa. De eso nada. Este apartamento es mío (Suárez, 2016: 241).

Para Julia, la posesión del apartamento supone un seguro de vida personal, una póliza para afrontar el deterioro colectivo del mundo. A la transformación de su espacio cotidiano —un aspecto constituyente de la condición humana—, el personaje agrega el cambio de trabajo; ahora, sus conocimientos están en función del beneficio propio, pues cobra las clases particulares. En la protagonista, una “réplica a escala de la sociedad”, el viejo anhelo de igualdad, solidaridad y desinterés se sustituye por la búsqueda de dinero, justo el vocablo que cierra la novela:

En esta carpeta, que ha escuchado sobre la mesita toda nuestra conversación, está el documento con los diseños que hizo Meucci en 1849 en La Habana, en este maravilloso país donde seguiremos sonriendo, haciendo el amor y soñando. Pero, mientras tanto, hay que vivir, así que apaga la grabadora y vamos a lo nuestro. Ya sé que hoy este papel no vale tanto como en el noventa y tres, pero ¿qué te parece si hablamos de dinero? (243).

Este, el último párrafo de la obra, resume el viraje antropogénico de Julia (y en cierto modo de la sociedad cubana) durante el año cero del Período Especial: las huellas que permanecen del pasado —del “país maravilloso” donde se sonríe, se hace el amor y se sueña—, se oponen al presente mediante la frase adversativa “pero hay que seguir viviendo”; como si para “seguir viviendo” —una referencia directa a la *nuda vida*— hubiese que despojarse del lastre del ayer. Julia, como Ángel, Bárbara y Leonardo, adoptan dicho camino para el devenir de su antropogénesis. Sin embargo, en el libro, como en la vida, algunas personas se aferran a los viejos códigos de la máquina antropogénica; sus destinos, poco visibles en *Habana año cero*, aparecen más nítidos en otras novelas de la época, entre ellas, la célebre *La nada cotidiana* (1996), de Zoé Valdés.

Zoé Valdés, nacida en La Habana de 1959, resulta una de las narradoras cubanas de mayor proyección internacional en las últimas décadas. Radicada en París desde 1995, ha recibido los premios Literaturpreis, de la ciudad de Fráncfort, por *La nada cotidiana*; el Caballero de las Artes y las Letras de Francia en 1999; el Premio Azorín por *La mujer que llora* (2013) y el Jaén de Novela por *La casa del placer* (2019). Desde la década del 80, la autora ha incursionado en géneros como la poesía, el ensayo y el guión cinematográfico —*Respuestas para vivir* (1982), *La ficción de Fidel* (2008) y *Vidas paralelas* (1990), constituyen respectivamente algunos ejemplos.

La literatura de Valdés aborda diferentes tópicos locales y universales; con frecuencia, la crítica señala los temas políticos, la femineidad y el erotismo como los ejes temáticos de su obra (Brianne, 2007; Herrera, 2008; Olivia, 2013; Osorio, 2019). Aunque la escritora incursiona en múltiples géneros, es en narrativa —y en particular en la novela— donde recibe mayor reconocimiento. En su haber, cuenta con títulos como *Sangre azul* (1993), *La hija del embajador* (1995), *La nada cotidiana* (1996), *Te di la vida entera* (1996), *Café nostalgia* (1997), *Querido primer novio* (1999), *Lobas de mar* (2003) y *La Habana, mon amour* (2015), entre otros.

Aunque a mediados de los noventa Valdés exhibe una carrera en ascenso, su consagración ocurre con *La nada cotidiana*. El texto provoca tal impacto que resulta incluido en la lista de las *100 mejores novelas en castellano del siglo XX* por el Proyecto Millenium, del diario *El Mundo* (2001). En palabras de la autora, el libro “le abrió las puertas del mundo”, pese a cerrarle definitivamente “las puertas de Cuba” (Kovačević Petrović, 2016: 318).

La causa de ruptura con la isla atañe a motivos políticos. En la obra, la representación de la realidad niega el relato de resistencia impuesto por el gobierno de Fidel Castro; más bien, a través de los personajes y los conflictos de la trama, la narradora describe la resignación y el desencanto generalizado del pueblo. Como afirma una reseña del diario *El País* (seleccionada para la contraportada de la edición argentina):

"Tarde o temprano tenía que salir una obra como *La nada cotidiana*, una novela que da testimonio de la Cuba actual, de la de ahora mismo, y que consigue hacer literatura con todos los tópicos que corren sobre los últimos años de la isla. A Zoé Valdés, joven autora cubana exiliada en Francia, le cabe el mérito de haber sido la primera. La Cuba del desencanto de la revolución, de los balseros, de la escasez, de los lemas grandilocuentes como 'patria o muerte'... Escrita con rabia, de un modo visceral, pero sin perder de vista el humor y la agilidad narrativa" (Valdés, 1998: s/p).

El "pecado" político de Valdés —de acuerdo al régimen cubano— constituye su abordaje a la vida cotidiana durante el Período Especial. Alejada de la retórica castrense, la descripción de lo cotidiano en la novela revela los fenómenos socioculturales del país desde el punto de vista del *vulgus*; refiere su actuar, las representaciones, deseos y miedos del común de los mortales (D'Épinay, 1983: 11). La autora consigue dicho objetivo —declarado desde el título del libro— mediante la narración de un día en la vida de Yocandra. Estructuralmente, la escritora emplea un recurso análogo al de Stefan Zweig en *Veinticuatro horas en la vida de una mujer* (1927): el foco de la narración recae sobre el protagónico femenino; al seguir sus pasos, desentraña los motivos, antecedentes, traumas y sucesos que explican la situación actual del personaje. Aunque la narradora apela a la analepsis (remembranzas del nacimiento, niñez y adolescencia de Yocandra), la trama abarca el período de un día, justo el espacio donde se producen y reproducen los ritmos socioculturales intrínsecos a lo cotidiano (D'Épinay, 1983: 11).

La narración —como si fuera un estudio sociológico— resume los sucesos diarios. Incluso los escatológicos y banales: alude a las acciones fisiológicas (entre ellas la alimentación, el aseo, el sexo, la micción, los excrementos); refiere la arista del trabajo, en particular la monotonía como jefa de redacción de una revista cultural; en cuanto a la acción —la condición humana de pluralidad— el texto refleja el conflicto entre los diferentes personajes (en específico Yocandra, La Gusana y El Lince) con las instituciones culturales y políticas del país. Como buen relato de la vida cotidiana, el recuento de los hechos comienza con el despertar de la persona. Desde el inicio, Valdés establece el conflicto existencial de la obra:

(...) me despabilé con el buchito de café, me lavé los dientes, desayuné agua con azúcar prieta y la cuarta parte de los ochenta gramos del pan de ayer. He administrado muy bien el pan nuestro de cada día. Cuando hay —¡si es que hay!— lo pico en cuatro: un pedazo en el almuerzo, otro en la comida, el tercero antes de acostarme, si no lo he compartido antes cuando tengo visita, y el cuarto es el destinado al desayuno. Después volví a lavarme los dientes. Tengo pasta dental gracias a una vecina que me la cambió por el picadillo de soya, porque yo sí es verdad que no ingiero eso, sabrá Dios con qué fabrican esa porquería verdosa y maloliente. Me han vuelto vegetariana a la fuerza, aunque tampoco hay vegetales (Valdés, 1998: 20).

Desde las primeras líneas, el universo diegético de la novela establece analogías con lo ya explorado en *Habana año cero*. La convergencia ocurre en las ineludibles condiciones del Período Especial en Cuba: las carencias cotidianas (*la sustracción de dimensiones* diría Deleuze), el impulso humano para superarlas (mediante el trueque y la administración de los recursos) y el descontento hacia el estado de la esfera cultural (el territorio artificial donde, según Sloterdijk, el hombre se protege de la naturaleza y constituye el *ecosistema social*). El hastío de Yocandra, patente desde el despertar, indica lo precario de su vida. Un detalle como el pan, símbolo de la alimentación más parca, constituye un dilema en su accionar diario; el racionamiento extremo de la cuota (solo 20 gramos por ración), el agua con azúcar para desayunar, el picadillo de soya “verdoso y maloliente” y la falta de vegetales refieren el problema crítico de la

alimentación —tópico recurrente en la narrativa insular de los noventa. “Tiene hambre y nada qué comer. Su estómago comprende muy bien que debe resistir. En su isla, cada parte del cuerpo debía aprender a resistir (Valdés, 1998: 11)”.

La narradora utiliza el tema del hambre, un problema esencialmente bio-político, como cuestionamiento al relato de resistencia. Al parodiar el discurso hegemónico, subvierte el sentido de heroicidad impuesto por el gobierno; en cambio, reivindica la resignación ante la crisis del común de los mortales. “El sacrificio era la escena cotidiana, como la nada. Morir y vivir: el mismo verbo, como por ejemplo reír. Sólo que se reía para no morir a causa del exceso de vida obligatoria” (Valdés, 1998: 11). Para el lenguaje oficial, como afirma el personaje, *resistir* significa literalmente mantenerse vivo. El mantenerse vivo adquiere un sentido de obligatoriedad, de mandato político, en la medida en que —como vimos anteriormente— la vida humana constituye la responsabilidad esencial del Estado moderno. El éxito o fracaso del sistema político depende entonces de la vida o muerte de la población; por tanto, en franca emulación de la doctrina tomista⁸⁶, el Estado exige al individuo la supervivencia; para Yocandra, tal “exceso de vida obligatoria” supone un sacrificio añadido.

La asunción de la vida biológica como tarea suprema del Estado, según revisamos en el acápite teórico de Agamben, resulta diáfana en los totalitarismos del siglo XX. El afán para conservar y explotar el patrimonio biológico de la nación—lo mismo fáctica que simbólicamente— se hace patente a lo largo de la obra: desde la referencia a los trabajos voluntarios⁸⁷ (Valdés, 1998: 46), la zafra azucarera y tabacalera (15, 33, 44,

⁸⁶En la doctrina de Tomás Aquino, la vida del hombre no resulta una propiedad personal, sino un regalo de Dios que merece preservarse. Cuando el hombre protege su vida, en realidad cumple con la divinidad, respeta la voluntad superior que le ha encargado la vida. Para visitar esta idea remitirse al capítulo anterior, *Un relato de ficción llamado hombre*, donde se abordan las ideas antropogénicas del Aquinate.

⁸⁷En la Cuba revolucionaria, el “trabajo voluntario” constituye una institución política de adoctrinamiento y control sobre la población. Aunque oficialmente se define como “trabajo que se realiza sin ánimo de

46), hasta las secuelas físicas de la escuela al campo⁸⁸: “Yo, con apenas seis escuelas al campo, tengo las manos y los pies llenos de callos” (34). La politización de *zoé* (la vida vegetativa)⁸⁹ abarca tanto la supervivencia como la muerte. En semejante tesitura, el sujeto permanece despojado hasta del derecho a morir; se le impone un “exceso de vida obligatoria”, pues la vida está supeditada a un deber superior: la revolución y el socialismo. En la retórica del poder cubano, *mantenerse vivo* a pesar del hambre, las carencias y las dificultades constituye prueba del éxito del modelo, el triunfo frente a los ataques del imperialismo y la caída de la Unión Soviética.

Si en la novelase percibe el valor implícito de la muerte para el sistema político, el valor del nacimiento se aborda de manera explícita. La narración describe el alumbramiento de Yocandra, inicialmente bautizada como Patria. El suceso aparece rodeado de referentes simbólicos y autobiográficos, condicionantes claves para la génesis del personaje. “Cuenta mi madre que el primero de mayo de 1959 tenía nueve meses de embarazo.(...) caminó hasta la Plaza de la Revolución para escuchar al

lucro y que contribuye con una causa” (Trabajo voluntario, s/f), generalmente resulta convocado por una entidad oficial (el sindicato de trabajadores, el CDR, etc.). La participación suele considerarse un acto de lealtad a la revolución, mientras la ausencia se asume como apatía y desapego —cuando no oposición— al proyecto. A causa de dichas presiones, y a modo de choteo, parte del pueblo lo rebautiza como “trabajo voluntariamente obligatorio”.

⁸⁸Las escuelas al campo, una invención personal de Fidel Castro, constituye uno de los experimentos pedagógicos de la revolución cubana. Como consecuencia de la explosión demográfica de los años sesenta, las matrículas en las escuelas urbanas sobrepasó la capacidad del sistema. La solución: crear inmensas escuelas en territorio rural “bajo el precepto de la vinculación del estudio y el trabajo, con trabajo forzoso de los alumnos de la enseñanza media, inicialmente por 30 días y después por 45” (Acebo Meireles, 2017). Entre los principios declarados de la escuela al campo se encuentran: la educación en la colectividad, combinación del estudio con el trabajo, formación del estudiante productor, enlazar al joven estudiante con el trabajador del campo, el estímulo de la educación socialista, los principios del marxismo leninismo (Figuroa, Prieto y Gutiérrez, 1974). Aunque en la ciudad se conservaron los colegios, los alumnos urbanos debían ir una vez al año, por períodos entre 35 y 45 días. A eso se refiere Yocandra cuando afirma que tuvo “seis escuelas al campo”.

⁸⁹ La expresión de origen griego *zoé*, como vimos en el capítulo anterior, atañe a los animales y a la vida vegetativa del ser humano. *Zoé* establece alianzas con otros grupos heterogéneos de carácter involutivo, y aunque sus huellas aparecen con preeminencia en lo que Arendt denomina *labor*, sus marcas también se rastrean en el mundo humano (tanto en *physis* como en *nomos*). En la presente novela este particular no adquiere una gran prominencia; sin embargo, en las siguientes novelas del análisis estudiaremos su preponderancia.

Comandante. Y en pleno discurso comencé a cabecearle la pelvis, a romperle los huesos” (Valdés, 1998: 15). Si dicho momento no resulta lo suficientemente simbólico, otro detalle desborda la carga política del hecho: “Antes de salir de la concentración multitudinaria, al pasar por delante de la tribuna, el Che le puso la bandera cubana en la barriga” (15). Las referencias del fragmento, desde las figuras históricas a la ubicación espacio-temporal, sugieren un sentido común: el surgimiento, para el tiempo nuevo de la revolución, de un hombre nuevo. La presencia del Che Guevara, fundador y estereotipo del paradigma, refuerza el argumento.

Las circunstancias que rodean el nacimiento de Yocandra, en primera instancia, encierran un sentido político; sus efectos, sin embargo, superan la anécdota y atañen al proceso antropogénico: el origen de la mujer —su génesis— parece determinado por las condiciones históricas del 59. En palabras de la protagonista, “nacé marcada por el deber trascendental. Debí ser fiel a mis progenitores. Debí ser fiel a la patria” (Valdés, 1998: 82).

El testimonio de Yocandra, el *deber trascendental* con el que nace, no resulta exclusivo del personaje; más bien, puede hacerse extensivo a la generación nacida con la revolución. La particularidad de la protagonista —su carácter anómalo—, radica en la continua elusión del deber, un impulso que antecede su propio alumbramiento: “Fidel continuaba con su arenga más verde que las palmas. Y yo dando cabezazos, codazos, tortazos, queriendo huir de su cuerpo, de todas partes” (15). La reticencia originaria de Yocandra, su negación para cumplir con *lo* esperado (el *lo* impersonal remite a las variadas formas del poder, ya sea la revolución, el patriarcado o la sociedad), se hace patente desde el momento cuando viene al mundo:

Mi padre saltaba de alegría, aunque bastante desilusionado, pues yo no había nacido el Primer Día de los Trabajadores de la Revolución triunfante, sino el dos de mayo.

Yo aún era un bultico baboso del unto materno envuelto en la bandera cubana y ya comenzaban a reprocharme el no haber cumplido con mi deber revolucionario:

—Debió haber nacido ayer, por dos minutos es hoy, ¡qué barbaridad! ¡Debió haber nacido el Primero de Mayo! No se lo perdono a ninguna de las dos (...) (Valdés, 1998: 17).

Aquí comienza la resistencia de Yocandra. Al nacer el 2 de mayo —y no el primero, como *debía*—, la mujer impide la apropiación del valor simbólico de su vida por el sistema político⁹⁰. El hecho inaugura el conflicto antropogénico del personaje, una tensión que se genera entre las dos acepciones del sufijo —*génesis* (origen y proceso de formación): mientras el origen aparece predeterminado, inamovible y por defecto (la exigida fidelidad con la tarea revolucionaria), el proceso formativo supone la oportunidad de revertir el fatalismo. Recordando aquella frase de Sartre —“[el hombre] solo será tal como se haya hecho”(1973: 3)—, la protagonista asume las riendas del devenir antropogénico; así pretende liberarse del compromiso originario.

De manera consciente, Yocandra emprende acciones que tuercen el destino de su vida. Entre ellas, por el profundo significado del suceso, destaca el cambio de nombre. Exaltado por el fervor revolucionario (el Primero de Mayo, la Plaza, el discurso de Fidel, la bandera del Che sobre la barriga de la madre), el padre la bautiza como Patria. “Me gustaría ponerle Victoria... o mejor, mejor... ¡Patria!... ¡Patria es un nombre muy original!... ¡Soy el padre, el padre de Patria!” (Valdés, 1998: 17). Con tal nombramiento, se consuma la génesis de la protagonista; el despojo de su individualidad en favor del impulso antropogénico colectivo: el incipiente influjo del hombre nuevo.

El hombre nuevo —proyecto utópico personalizado en el Che— constituye el modelo de humanización impuesto a Yocandra (y a los millones de coetáneos de su

⁹⁰El dato posee un carácter autobiográfico, pues la autora Zoé Valdés nace también el 2 de mayo de 1959. La coincidencia aporta mayor verosimilitud al relato.

generación). El paradigma guevariano se presenta como garante de la máquina antropogénica. Para cumplir tal propósito, el gobierno introduce “un complejo sistema judicial, militar, económico y político encargado de futurizar la ‘especie superior’, el revolucionario” (López-Labourdette, 2016: 215). Dicho sistema resulta patente, incluso, en un acto tan iniciático como la selección del nombre de la niña. La implicación simbólica del hecho atañe directamente al poder: "El primer acto mediante el cual Adán impuso su soberanía sobre los animales es que les dio un nombre, es decir que los anuló como seres existentes (Hegel en Espósito, 2016: 78). La historia de vida Yocandra, desde el nacimiento a la muerte, parece encaminada a recobrar el influjo antropogénico individual; y con él, la soberanía despojada en su existencia (en el sentido heideggeriano del término⁹¹).

Junto al cohecho derivado del bautismo, el personaje padece el valor simbólico del nombre. “Siempre [lo] odié porque en la primaria se burlaban de mí, porque en el fondo respeto profundamente el significado de esa palabra. (...) ¿qué sentido tiene llamarse así? (Valdés, 1998: 22). Pese al rechazo, en la infancia, Patria conlleva la carga de su nombre. Acepta el cometido como el signo de su tiempo, la fatalidad sublimada de una generación. Sin embargo, durante la adolescencia, la situación cambia drásticamente al conocer al Traidor, su futuro esposo: “(...) cuando me presenté se rió a carcajadas. ¿Cómo podía él acostarse con la Patria? ¡Ni muerto! Esa noche, él mismo me vistió correctamente con mi uniforme escolar, y añadió que cuando me cambiara el nombre regresara a verlo” (22).

⁹¹Heidegger considera la existencia humana, según vimos en el capítulo anterior, como *estar en el claro del ser* (en el *Lichtung*). De acuerdo al filósofo alemán, solo desde esa posición el humano se constituye como tal y se convierte en *weltbilden* (constructor-de-mundo). Referido al personaje de Yocandra, recuperar la plenitud de su existencia supone influir en la configuración de su mundo personal; para ello precisa recobrar la soberanía despojada durante el nombramiento.

La influencia del Traidor resulta determinante en el proceso formativo de Yocandra. “Al día siguiente hice todo el papeleo, amenacé a mis padres con que si no me daban la autorización dejaría la escuela” (Valdés, 1998: 22). Incluso sin quererlo, él aporta el nombre definitivo: “(...) tomé un manuscrito de su mesa de trabajo. Eran versos. Versos dedicados a Yocandra” (22), confiesa la narradora. Aunque el Traidor incita los cambios —con la supuesta excusa del sexo—, no puede obviarse la motivación endógena del hecho; las causas atañen al conflicto antropogénico de Patria y la resistencia a su destino (el deber impuesto por el padre y el sistema político). “Quise ser aquella mujer (...) —la musa del poema—. Me maldecía por no haber nacido en otro país, tener los ojos azules y el pelo casi blanco, (...) hablar con acento, conocer otro continente, no quería ser yo (22). Al asumir la nueva identidad, el personaje consigue metafóricamente su objetivo. En sentido simbólico, adopta la condición de otra persona.

Al decir de Roberto Espósito (2016), la importancia del nombre propio radica en que “reúne en un mismo hilo los momentos individuales de los cuales está hecha una vida” (44). El cambio de Patria, por tanto, supone la bifurcación de su existencia; el hito de no retorno en la pugna continua con su génesis. Mediante la asunción del nombre Yocandra, la muchacha deja atrás —o al menos lo intenta— las circunstancias de su nacimiento (el *deber* con la tarea revolucionaria, el compromiso inexcusable con Cuba); ahora, se aferra a un vocablo original con evocaciones griegas, a un sustantivo sin referente conciso al cual atarla.

La consecución de libertad del personaje atraviesa sucesivos altibajos. En términos de poder, la transmutación identitaria implica el despojo de la soberanía del padre: al desechar el bautismo original, la hija anula simbólicamente su ascendencia jerárquica. Sin embargo, mediante dicha acción, la mujer no asume las riendas de sí. Al adoptar un nombre proveniente del Traidor (de su musa poética), cede implícitamente el control

sobre ella. La dependencia se refuerza durante el matrimonio, un período decisivo en el proceso formativo de Yocandra.

La relación entre la protagonista y el Traidor permanece marcada por la asimetría. En primer lugar, por la edad y la experiencia de vida. “Yo contaba dieciséis años y aspiraba muy en secreto a ser una escritora de renombre universal. Él tenía treinta y tres y decía que había publicado dos novelas, tres libros de ensayos y un libro de poesía” (Valdés, 1998: 22). Mientras el vínculo se consolida, el amante desplaza al padre como tutor de Yocandra: el uno representa al campesino anticuado, burdo e insensible (el origen); el otro a la persona sofisticada en quien convertirse (la formación). Pese al paulatino alejamiento de la figura paternal, el personaje femenino no conquista la soberanía. “En verdad vivía prisionera como en un convento, mi religión era el amor y mi dios era el Traidor” (30).

Tras tres años de relación furtiva —donde abunda el despotismo, la corrupción y el simulacro social—, el hombre la desposa. La causa del matrimonio no resulta el amor, ni la correspondencia con el afecto y compromiso de Yocandra, sino el oportunismo: “(...) tenemos que casarnos, hoy mismo, ya lo arreglé todo (...). Necesito una mujer, digo, una «compañera»... Me dan un puesto importante en un país lejano, en Europa, y tengo que ir casado. Me empujó dentro del auto” (Valdés, 1998: 31). Pese a la complicidad de la mujer, el maltrato del Traidor resulta patente. El detalle de “empujarla dentro del auto” denota el maltrato físico y la dominación sobre Yocandra. Al momento de la boda, y tras el soborno de 100 pesos a la notaria (para acelerar el trámite), la novia reafirma su dependencia: “(...) lo que hago es lo que él ordene, porque él es un hombre de mundo y sabe lo que hace, y siempre le ha salido bien. Él va por el camino correcto y yo detrás (32).

El momento del casamiento y la partida al exterior constituyen la cima del Traidor. En otro guiño autobiográfico⁹², la narradora afirma que “partimos cuatro años para un país extranjero” (Valdés, 1998: 34), tiempo cuando se agudizan los conflictos maritales. Durante la estancia en Europa, inicia la caída del hombre: la impotencia sexual, la acentuación de parafilias y el bloqueo en la escritura lo llevan al declive. La tendencia se acentúa tras el retorno a Cuba —ya divorciados—, donde el Período Especial comienza los estragos.

Tras separarse del Traidor, Yocandra asume su soberanía por primera vez. Alejada de la dominación masculina, toma control del proceso formativo; ahora, afronta como principal obstáculo las adversas condiciones de la isla. El sostenimiento de la *vita activa* (en específico la dimensión de la labor) consumen su existencia. “Lo que antes hacía en segundos, en la actualidad lo hago en horas” (Valdés, 1998: 84), confiesa la protagonista. Agobiada por lo cotidiano, la mujer dedica el tiempo a la satisfacción de necesidades fisiológicas, en particular la comida: “me voy al Malecón a venderle en dólares a las jineteras la ropa que ya no me sirve, o a cambiar azúcar por malanga, malanga por habichuela, habichuela por cebolla, cebolla por arroz, arroz por leche en polvo (...) (79).

Ante la devaluación del dinero, el trueque —referido en varios pasajes de *La nada cotidiana*— deviene en recurrente mecanismo comercial. “Todavía tengo café a final de mes, ¡una proeza! Pero casi nunca ocurre. Si este mes aún me queda es porque canjeé un paquetico por una pastilla de jabón” (Valdés, 1998: 20). La práctica, poco ortodoxa para un país de finales del siglo XX, evidencia el deterioro económico. La debacle afecta

⁹²Entre 1984 y 1988, Zoé Valdés integró la delegación cubana ante la Unesco, en París. Esta institución se menciona en la novela, pues una de las amantes del Traidor trabaja ahí: “(...) parece que él ha tenido relaciones con una venezolana de la UNESCO que le ha pegado una trichomona del carajo” (Valdés, 1998: 36).

también la productividad del trabajo, una arista descrita en el recuento de Yocandra: “Hace dos años que hago lo mismo todos los días: pedalear de mi casa a la oficina, marcar la tarjeta, sentarme en el buró, leer algunas revistas extranjeras que continúan llegando con dos y tres meses o años de retraso” (20).

La paralización de la actividad productiva, consecuencia directa de la crisis, afecta la *vita activa* de Yocandra. “Nuestra revista de literatura, de la cual soy la jefa de redacción, no podemos realizada por «los problemas materiales que enfrenta el país», el Periodo Especial y todo lo que ya sabemos” (Valdés, 1998: 20). El trabajo específico de la mujer, un medio de prensa impreso, afronta el doble desafío de la falta de papel y de electricidad: “se acabó la jornada laboral, no porque haya llegado la hora de irnos, sino porque vino otro apagón y no sólo no funcionan la computadora y la fotocopidora, las máquinas de escribir también son eléctricas” (49). Las dificultades económicas objetivas, así como las improvisadas soluciones del gobierno, redundan en la contracción de la jornada de trabajo. Según el testimonio de la narradora, “en la oficina estoy hasta las dos de la tarde, porque ya en ningún lugar se trabaja hasta las cinco” (20).

La transformación del Período Especial en la vida cotidiana —en específico el limbo productivo y el horario laboral— genera una serie de consecuencias sobre el proceso antropogénico del personaje. El estancamiento en su trabajo, un empleo de orientación intelectual, repercute en la paulatina atrofia de los *proprios humanos* (en particular la razón). Inmersa en la nada cotidiana, el pensamiento de la mujer permanece ocioso. O bien se dispersa en ensoñaciones de alimentos inalcanzables —“a soñar un mediodía más con la publicidad de comidas que veo en los canales americanos” (Valdés, 1998: 40)—, o bien se pierde “pensando en lo de siempre: las musarañas” (20).

La frase “pensar en las musarañas”, utilizada por Yocandra hasta en diez ocasiones (Valdés, 1998: 20, 21, 33, 37, 40, 67 y 82), denota el estado de enajenación de la protagonista. La expresión, según el *Diccionario del Argot*, significa “estar distraído, no estar atento” (Carbonell Basset, 2001: 494). Ante la imposibilidad del desempeño profesional —el viejo sueño de convertirse en escritora—, la mujer malgasta el tiempo en nimiedades: “Con calma, minuciosa, he meditado en las musarañas, llevo media mañana en eso, dándole vueltas a mi telaraña” (Valdés, 1998: 40). El embelesamiento de la mujer puede entenderse como una evasión mental frente a la crisis; como la reminiscencia de su impulso originario de “huir de todas partes”.

La distracción continua de Yocandra, ya sea por la ensoñación evasiva o el ritmo de las tareas cotidianas, supone un lastre para el funcionamiento de la máquina antropogénica. La situación —común en otros sujetos resistentes a la realidad del Período Especial, como Julia, Euclides y Ángel en *Habana año cero*— entorpece un proceso esencial de la antropogénesis: el extrañamiento frente a los objetos del mundo, la suspensión de los estímulos específicos de la *Umwelt* y la consecuente *apertura* del personaje. “La apertura del mundo humano (...) sólo puede ser alcanzada por una operación efectuada sobre lo no-abierto del mundo animal. Y el lugar de esta operación (...) es el aburrimiento”, asegura el filósofo italiano Giorgio Agamben (2006: 115).

La resistencia de Yocandra al aburrimiento, así como las duras condiciones económicas, modela el devenir de su condición humana. El proceso formativo, inicialmente orientado a la liberación, deriva en el encerramiento en su propio ambiente. Para la protagonista, el agobio de la vida cotidiana emula la no-apertura animal: el

personaje parece inmerso como en un conducto (*in einem Rohr*, diría Heidegger⁹³) que le impide trascender la inmediatez del mundo.

Regreso pedaleando (...). Llego a la casa, no hay luz. Me meto a cocinar desde las tres, pero en lo que el gas va y viene me dan las ocho o nueve de la noche. A esa hora si logro comer me puedo considerar una mujer realizada. La mayoría de las veces he comido a medianoche. En lo que la cazuela se eterniza en la hornilla me da tiempo de bañarme, cargar agua de la esquina, subir los ocho pisos con un cubo en cada mano en tres y hasta en cuatro idas y venidas. (...) A la hora que termino de cenar limpio la casa y antes de acostarme leo algo, o veo alguna película en vídeo, si para entonces han puesto la electricidad. Esto es lo que hago, más o menos, cada día de mi vida (Valdés, 1998: 20-21).

La descripción de Yocandra evidencia el deterioro de la realidad cubana durante la década de los noventa. El relato se integra en una tradición mayor, aquella que desde comienzos del siglo XX denuncia las secuelas del socialismo en el microcosmos cotidiano. Como antecedente remoto encontramos a *Corazón de perro* (1925), novela del célebre Mijaíl Bulgákov. En el texto, el autor de *El maestro y Margarita* refiere los problemas diarios en un edificio multifamiliar soviético: “en la realidad post 1917 nada funciona: la electricidad, las cañerías, la calefacción que nunca antes había dejado de operar, se echa a perder constantemente (...). El modelo ha producido la degradación (...) en diversos sectores sociales”, reseña el crítico chileno Bernardo Subercaseaux (2014: 173). En el inmueble de Yocandra, por lo visto, el elevador permanece roto (sube ocho pisos por las escaleras) y los cortes de electricidad, agua y gas resultan permanentes.

Según la narración de su cotidianidad, la existencia de la protagonista transcurre de manera circular. La repetición de las acciones impone a su vida un matiz de automatismo. La dinámica de la rutina diaria, erosionante de los propios humanos, constituye la burbuja que rodea al personaje y media su relación con el ambiente. Al

⁹³Para complementar el sentido ontológico de la expresión, revisar en el capítulo anterior las reflexiones de Heidegger sobre la pobreza del mundo animal.

devenir en nada cotidiana —la tesis central de la novela—, el mundo de la mujer experimenta un empobrecimiento. Dicho empobrecimiento, en plena consonancia con el *Weltarm* heideggeriano, denota la tendencia animalizante del proceso antropogénico.

Pese a las condiciones adversas, Yocandra pretende revertir el proceso involutivo. La mujer implementa diversas estrategias para afincarse en el territorio de lo humano. La primera, persistir en el trabajo cultural, un empleo de escasa remuneración económica y profesional. La segunda, la preocupación casi obsesiva por la higiene; las alusiones al baño, la limpieza y los afeites resultan recurrentes: “Voy al baño, para leer tengo que asearme antes. Me lavo los dientes, la cara, me refresco la tota” (Valdés, 1998: 51). En otro momento, mientras espera la llegada del Nihilista —uno de sus amantes—, se encarga compulsivamente del aseo bucal: “Ya me he lavado los dientes cuatro veces, porque de mantener la boca cerrada puede que haya cogido cierta halitosis” (73-74). Incluso, ante la escasez de productos higiénicos, se encarga de “preparar un champú de sábila” (63). Y tercero, el aferramiento al arte como estrategia de fuga y realización humana. Tal mecanismo —donde profundizaremos en breve— resulta especialmente diáfano en el personaje del Traidor, ex-esposo de Yocandra y víctima arquetípica del Período Especial.

Al regresar a Cuba tras la misión diplomática, la vida del Traidor cambia drásticamente. El deterioro físico constituye la huella más palpable del declive. Si al conocer a Yocandra era el escritor de moda, bello, de tez rosada y vestía bien (Valdés, 1998: 22), ahora, varios años después del divorcio, “daba pena lo mal macho que se había puesto, flaco, calvo y encorvado, los dientes cariados y flojos” (37). La catedrática estadounidense Brianne Orr, especialista en masculinidades y estudios hispanoamericanos, define al personaje como “otro hombre maduro que se queda congelado en el discurso revolucionario”, un sujeto que “se intenta construir como

héroe comunista en el *cocktail* de machismo, hombre de acción, gran escritor y filósofo que extrae de sus modelos” (2007: 79). Dada las expectativas generadas sobre sí —y la impostura en sus rasgos modélicos—, el destino del personaje ante la crisis de los noventa resulta aciago: “esas capas son en realidad armaduras que se van haciendo añicos una a una” (79).

La involución del Traidor establece un paralelismo con Euclides, el profesor de matemáticas de *Habana año cero*: ambos pertenecen a los grupos demográficos más perjudicados (los hombres menos jóvenes) y al devastado sector productivo de la intelectualidad. Igual que el científico de la novela de Suárez, el Traidor *se resiste* a la nueva situación; como plan de afrontamiento se aferra a los valores de antaño (en su caso la Filosofía) y los resultados son devastadores. Yocandra lo describe mediante la siguiente escena:

El otro día, en la cola del pescado, cuando quiso adelantarse alegando que un filósofo no podía perder el tiempo en colas, una gorda le dio una clase de pescozón que lo lanzó sobre el charco junto al contén. Y tuvo que zumbarse las seis horas parado, leyendo no sé qué librito de Derrida (Valdés, 1998: 33).

La estrategia del Traidor lo coloca en una situación patética. El otrora hombre poderoso —quien manejaba recursos, sobornaba funcionarios y despertaba la admiración femenina— ha perdido el *status*. Simbólicamente, cada elemento del pasaje resume su devenir antropogénico: la cola para comprar pescado alude al movimiento inmunitario esencial del Período Especial (conseguir comida); la estrategia fallida (argumentar en nombre de la Filosofía) la actitud deficiente para afrontar la crisis; la gorda del pescozón representa al espécimen dominante del nuevo contexto (el *homo sapiens* desinhibido que, en caso necesario, apela a la violencia para cumplir propósitos). La triste imagen del Traidor sobre el charco, junto al contén, denota la progresiva pérdida de dignidad del personaje. Y la dignidad, para cierta corriente

filosófica⁹⁴, supone el rasgo definitivo de la condición humana (su pérdida implica inevitablemente la deshumanización). El desenlace del suceso (las seis horas de espera y la persistencia en la lectura de Derrida) revela el aferramiento a la misma estrategia inmunitaria, y con ella, el deterioro irreversible del sujeto.

El devenir del Traidor puede rastrearse también según el poderío. De acuerdo a una antigua fórmula griega (la equivalencia entre los binomios gobernante/gobernado y pastor/rebaño⁹⁵), la ostentación del poder implica la plenitud de la condición humana. En su máximo esplendor, el hombre ejerce la soberanía sobre Yocandra, una “gobernanza” marcada por los abusos físicos, sexuales, psicológicos y la humillación. Ahora, en franca decadencia, no solo ha perdido el dominio sobre la mujer (acaecido en el divorcio), sino que las relaciones de poder aparecen invertidas: “Si te queda una gota de vergüenza te largas, si no, puedes quedarte. (...) Pero bajo la siguiente condición: terminó tu dictadura” (Valdés, 1998: 82).

La manifestación al Traidor del cambio de mando —el despojo oficial de su poder— resulta acompañada de otro incidente. El hecho patentó la inferioridad jerárquica del hombre y la sumisión a los designios de Yocandra: “(...) mi mano se suelta y le aplaudo la cara: ¡fuácata, fuácata, fuácata! Tres galletazos como en las películas, sin receso” (82). La asunción de la violencia física reafirma el deterioro de la condición humana del personaje. No solo evidencia la incapacidad para defenderse (el rasgo principal de la vida y el auténtico sentido de salud, según Nietzsche), sino la indiferencia ante la humillación y la pérdida de dignidad.

⁹⁴El propio Derrida, irónicamente aludido en el fragmento, refiere la esencia del pensamiento kantiano sobre la antropogénesis: “La persona es un ser absolutamente diferente (*ganzverschiedenes Wesen*), en rango y dignidad (*durch Rang und Würde*), de esas cosas (*Sachen*) que son los animales irracionales (*dergleichen die vernunftlosen Thieresind*)” (2008: 113).

⁹⁵Revisar en el capítulo anterior las reflexiones de Sócrates, Platón y Aristóteles sobre la gobernanza y las relaciones de poder entre hombres y animales.

La huella definitiva del proceso deshumanizante atañe al nombre. Antes referimos el valor simbólico del nombramiento, facultad reservada a los humanos desde los tiempos del *Génesis*. Como vimos, el acto supone la imposición de la soberanía y la anulación política del ente. En el caso del Traidor, su apelativo proviene de Yocandra, quien lo define así en el momento de crisis: “Dudé mucho cuando quise rebautizarte, tenía dos opciones: la Víctima o el Traidor. Escogí la última porque es más abarcadora, y porque a la larga un traidor siempre es víctima de algo, de alguien” (Valdés, 1998: 82). La acción del cambio de nombre —el original nunca es mencionado— revela aspectos de la antropogénesis tanto del personaje masculino como de Yocandra. De un lado, afianza el declive del Traidor y el despojo de su antigua identidad; del otro, cierra el ciclo de la liberación femenina y la plena asunción soberana.

Al nombrar al hombre, Yocandra ocupa metafóricamente la posición de Adán, gobernante de la animalidad, poseedora del lenguaje y por tanto —de acuerdo a la filosofía heideggeriana— pastora del ser. Desde el nuevo lugar, la protagonista se remite al conflicto antropogénico inicial: su “pecado original” (el origen) y el intento de purga mediante la formación. La mujer concluye que, dada las adversas circunstancias del país, el proceso formativo ha llegado a su límite. La conclusión se deriva del agotamiento de la experiencia —como vimos al inicio del capítulo, sustancia del archivo de lo vivo y huella de la andadura antropogénica.

Al devenir en *nada*, lo cotidiano adquiere el máximo posible de pobreza. La pobreza de experiencia —como advierte Benjamin (2018)— supone el deterioro del conocimiento de experiencia, y por tanto, las perspectivas inmunitarias de la antropogénesis. El proceso formativo de Yocandra alcanza su límite por dicha causa: al igualar lo *cotidiano* con la *nada*, según la línea benjaminiana (s/f: 6), el personaje preserva la *Erlebnis* (experiencia perceptiva) pero comienza a carecer de *Erfahrung*

(experiencia como conocimiento). Es decir, aunque Yocandra acumula diariamente experiencia perceptiva (levantarse, preparar el buchito de café, andar en bicicleta, pasar las horas pensando en las musarañas) se ve imposibilitada de traducir dicha experiencia en conocimiento (*Erfahrung*). Y la *Erfahrung*, al implicar “la intervención de la consciencia” (6), constituye un requisito indispensable en el propósito de la protagonista: recobrar la soberanía y la plenitud existencial. Para ello, nos remitimos a Heidegger, la mujer precisa instalarse en el *claro del ser* —el territorio por excelencia de lo humano— mediante el dominio poético del lenguaje. En tal sentido, la creación literaria constituye la última baza de Yocandra para liberarse.

Motivada por el impulso originario de “huir de todas partes”, la heroína encuentra dos líneas de fuga de su mundo. Por un lado, la migración, el abandono de “esa isla que, queriendo construir el paraíso, ha creado el infierno” (Valdés, 1998: 13); por el otro, el escape metafórico mediante lo ficticio, mediante la creación de un espacio imaginario de refugio. La posesión efectiva del lenguaje, consolidada tras el bautismo del Traidor, abre las puertas a la manifestación simultánea de ambas posibilidades. Para ello, la autora precisa un artilugio literario: la escisión en la hasta ahora monolítica figura de la protagonista-narradora. “Estoy frente a un cuaderno rayado, devanándome los sesos. (...) Busco cualquier pretexto en cada mínimo objeto para no pensar más. Para no comprometerme con algo que no sé si podré hacer: describir la nada que es mi todo” (Valdés, 1998: 86). Y concluye, en frase aparte y cursivas, con la misma oración que comienza la obra: “no sé más si soy yo quien las escribe [las palabras]. O si son ellas las que me escriben a mí: *Ella viene de una isla que quiso construir el paraíso...*” (87).

El cierre circular supone dos destinos distintos para cada facción de la protagonista-narradora. Mientras la narradora recurre a la fuga metafórica, a la construcción de la novela como recurso evasivo de la realidad, la protagonista emprende un viaje

migratorio —presumiblemente en balsa— que le cuesta la vida: “El mar informe está detrás de sus pensamientos. (...) Todo se ha vuelto opaco alrededor de su cuerpo. Sus piernas no responden a la orden de avanzar. Ella levita. Sus piernas no existen. ¿Y ella, ella existe?” (Valdés, 1998: 11). La desorientación del lector —las dudas sobre el fallecimiento o no de la mujer— se disipan de manera explícita. “Estamos en el Purgatorio. Usted está muerta” (13).

El fallecimiento de Yocandra supone la resolución de su conflicto antropogénico (la pugna entre el influjo del origen y el proceso formativo). El desenlace refrenda el fatalismo de su génesis, un sino del cual no se libera ni siquiera tras la muerte: “Está todavía desnuda, acostada en la arena, el mar alrededor de ella acariciando su piel afiebrada. La han obligado a volver a su isla” (13). Ambos destinos —el de la narradora y el de la protagonista— resultan trágicos. Mientras en uno padece la línea más destructiva de la fuga (la muerte), en el otro recibe un castigo peor: al poseer la novela una estructura circular, la narradora, como Sísifo, repite infinitamente su castigo (el encierro en la vida que rechaza sin posibilidad de huida).

El devenir de la antropogénesis de Yocandra durante el Período Especial refleja una tendencia antes observada: la resistencia a los cambios del mundo, el impulso conservacionista, el intento de restituir la esfera cultural bajo las mismas normas, la inhibición de los instintos como movimiento inmunitario y de salvamento de lo humano. Ella —así como el Traidor, Euclides y Julia (de *Habana año cero*)— constituye una figura arquetípica de la máquina antropogénica del humanismo, un modo de producción de lo humano orientada a la supremacía de los *proprios* (según la tradición del mito prometeico: la razón, la técnica, la política y el lenguaje) sobre la animalidad del hombre.

En *La nada cotidiana*, como en *Habana año cero*, algunos personajes adoptan una estrategia distinta (la desinhibición de los instintos como método de supervivencia). Si Leonardo representa dicho influjo en la obra de Suárez, la Gusana y el Lince lo asumen en la de Valdés. En la trama, ambos personajes desempeñan un papel secundario; aunque apenas influyen en los sucesos principales, su presencia contrasta con el proceso antropogénico de los protagonistas.

El Lince hace honor a su apodo. Caracterizado como una persona “ágil, siempre ágil...” (Valdés, 1998: 64), es descrito como astuto y “la amenaza parada en dos patas” (61). El individuo posee una pulsión animal que domina su vida; si bien la reconoce, intenta domesticarla infructuosamente:“(…) exploro y rebusco vías para convencerme de que soy normal, de que puedo saltar con garrocha toda esta urgencia salvaje que me dominó siempre” (66). La animalidad supone una condición vital —literalmente— para el personaje. Gracias a su viveza e instinto —opuestos a los de Yocandra— resulta el único sobreviviente de un naufragio en balsa. La Gusana, por su parte, recibe dicho calificativo por el posicionamiento político frente al gobierno. En su caso, la desinhibición de los instintos atañe a la liberación sexual; ejerce la prostitución como vía de escape hacia España, y con ello, evade el trágico destino de la nada cotidiana.

Al observar los desenlaces en la muestra del *corpus*, la eficacia de la estrategia inhibitoria frente al Período Especial queda en entredicho. Los destinos de Yocandra, el Traidor, Euclides y Ángel evidencian los perjuicios de la inadaptación al nuevo contexto: la una muerta, los otros degradados física, moral y económicamente. Solo Julia, tras modificar su actitud, se escabulle y evoluciona a un *status* superior. El otro influjo antropogénico observado en las novelas, la desinhibición de los instintos y la voluntad de poderío, tampoco asegura el éxito frente a la crisis. Leonardo, el Lince y la Gusana padecen el declive, aunque sus desarrollos aparecen de manera marginal. En las

siguientes obras del análisis —*Animal tropical* y *Las bestias*, de Pedro Juan Gutiérrez y Ronaldo Menéndez respectivamente—, la involución derivada de dicho influjo aparece de manera central.



Las nobles bestias: el animal tropical en la ultra-historia cubana

*Hay cosas que duran para siempre: los diamantes,
y los ojos del puerco a través de la noche.*

Ronaldo Menéndez, *Las bestias*

*La vergüenza de ser un hombre, ¿hay acaso
alguna razón mejor para escribir?*

Gilles Deleuze, *La literatura y la vida*

Lucy, la australopitecos de la planicie de Afar, quebrada bajo el árbol. La vida se le extingue. La fractura en el húmero; el *rigor mortis* que se extiende por los brazos, las piernas. La mirada se apaga. El cuerpo, aún vivo, devendrá en huella: la alianza con grupos minoritarios de carácter heterogéneo —lo no-vivo— convertirá la materia biológica en fósil, es decir, en piedra.

La piedra, ese ente “sin mundo” según Heidegger, constituye el testimonio de la agonía de Lucy; narra el cruce del territorio de lo vivo al de lo muerto. El relato, escrito en su lenguaje peculiar (los códigos del carbono 14, la física, la fisiología y la ortopedia), remite a una premisa enunciada por Derrida: la espesura del límite entre el territorio de lo vivo y lo no-vivo, la confluencia entre ambas naturalezas, la multiplicación en las figuras del borde y la mixtura. Entre la vida y la muerte de Lucy —entre la caída del árbol y el deceso— transcurre un lapso donde proliferan las involuciones. La investigación del doctor Kappelman, el “lector” audaz que descifra los signos de la escena, focaliza su análisis en dicha franja (el momento cuando Lucy no ha muerto pero ya no vivirá). En ese instante de tránsito, mientras el devenir reajusta su camino, se espesa el influjo de lo vivo y se petrifican las huellas.

Ahora bien, mantengamos la esencia del proceso y apartémonos por un instante de Lucy; consideremos al Período Especial como ese punto de cruce entre estados heterogéneos, como el pivote donde el devenir (en este caso antropogénico) se ralentiza y redefine su cauce. La relación entre la agonía de Lucy y el Período Especial no resulta arbitraria. En ambos casos, el cuerpo (el de la australopitecos y el cuerpo social cubano) dirimen su rumbo como consecuencia de un *shock* (la caída del árbol y el derrumbe de la URSS); tanto el estudio de Kappelman como el *corpus* ficcional atienden al mismo evento: el intervalo de la transición, la franja de tiempo cuando un estado no acaba pero el otro no ha empezado todavía. Si en el caso de Lucy resulta el paso de lo vivo a lo no-vivo (y se interpreta mediante la investigación forense), en la crisis cubana de los noventa atañe a la transformación de la máquina antropogénica; dicho cambio, operado sobre un ente intangible, puede descifrarse con la intersección de dos campos del saber: la antropología filosófica y la historiografía.

La antropología filosófica, escuela de pensamiento fundada en la Alemania de entreguerras⁹⁶, aborda el problema de lo humano (su evolución, esencia y origen) mediante la conjunción de las ciencias naturales y sociales (la biología, etología y zoología, junto a la psicología, antropología y sociología). La historiografía, en tanto, estudia las técnicas y teorías sobre la escritura de la historia, así como el análisis y la interpretación de los sucesos. En el pensamiento europeo del siglo XX, ambas líneas convergen cuando una pregunta ha saltado a la luz: ¿qué ocurre a la condición humana tras el fin de la historia?

En reiteradas ocasiones, la historiografía moderna ha planteado la noción del *fin de la historia*. En el capítulo anterior, mencionamos la idea de Hegel y Kojève sobre el

⁹⁶En el capítulo anterior enunciamos la obra de Max Scheler, uno de sus máximos exponentes.

asunto (en particular su relación con los totalitarismos, la economía y la *nuda vida*).

Agamben resume el concepto de la siguiente manera:

Después de la batalla de Jena, la vanguardia de la humanidad ha alcanzado virtualmente el término de la evolución histórica del hombre. Todo lo que ha seguido —comprendidas las dos guerras mundiales, el nazismo y la soviétización de Rusia— no representa sino un proceso de aceleración tendiente a alinear el resto del mundo con las posiciones de los países europeos más avanzados (2006: 25).

El fin de la historia, de acuerdo a la óptica de Hegel y Kojève, supone el término de la evolución histórica del hombre. Según dicho presupuesto, tras superar cierto punto culminante (la referida batalla de Jena; aunque en versiones contemporáneas, como la de Francis Fukuyama⁹⁷, el derrumbe del muro de Berlín) se inaugura un periodo posthistórico donde la máquina antropogénica “gira en el vacío” (Agamben, 2006: 146). Mas en el agotamiento del impulso histórico —y aquí reposa la clave de nuestra tesis sobre Período Especial cubano— se instala “una franja de ultra-historia que recuerda el reino mesiánico de mil años que (...) se instaurará sobre la tierra entre el último acontecimiento mesiánico y la vida eterna” (Agamben, 2006: 27).

La ultra-historia constituye el epílogo del proceso histórico; las postrimerías de una época que arriba irremediamente a su fin. Los estertores de Lucy bajo el árbol, por ejemplo, en relación a su estado de ser viviente; el Período Especial, por su parte, respecto al proyecto utópico de la revolución y la sociedad socialista. De acuerdo a la pauta de Agamben, para Cuba, el acontecimiento mesiánico consiste en el triunfo revolucionario de enero del 59; en tanto, la vida eterna equivale al paraíso terrenal prometido por el comunismo. Los años noventa, sin embargo, no resultan la antesala del

⁹⁷El artículo *End of history*, publicado por Fukuyama en la revista *National Interest* durante 1989, alcanzó relevancia en el contexto del fin de la Guerra Fría. El autor amplía la tesis con la publicación en 1992, tras el colapso de la Unión Soviética y el campo socialista europeo, del libro *The End of History and the Last Man*. En una entrevista con el diario francés *Le Monde*, Fukuyama resume su postura de la siguiente manera: “La solución del problema de la historia está acabada desde la Revolución Francesa. Durante dos siglos no pudimos ir más allá de los principios de esa revolución, ni política ni filosóficamente” (en Mudrovic, 2005: 19)

ansiado Edén, sino, en palabras de *La nada cotidiana*, justamente lo opuesto: el infierno. Pese a la renuencia del poder para asumir los hechos, personalizada en la tozudez de Fidel Castro, el derrumbe de la Unión Soviética supone el aborto de una línea de la historia (el éxito de los proyectos marxistas, del colectivismo, de la economía planificada, del igualitarismo), y con él, del modelo de hombre diseñado para tales sociedades. Si en 1991 el *homo sovieticus*⁹⁸ se encuentra en extinción, su pariente caribeño, el hombre nuevo guevariano, agoniza.

El ocaso del hombre nuevo deriva de la brusca transformación de su hábitat. En palabras de James Buckwalter-Arias (2003), el espécimen desconoce la explotación del hombre por el hombre, la comercialización de la cultura nacional y la prostitución —monedas corrientes del Período Especial—, por lo que “no tendría la más mínima idea de cómo navegar la realidad pos-soviética” (702). La merma de los referentes (las huellas dejadas por otros) supone el extravío en la andadura antropogénica del hombre nuevo, conflicto agudizado por la pérdida de su razón de ser: en la medida en que sucumbe el socialismo, colapsa el *telos* de su génesis, y con él, el destino trascendente para el que fue educado: construir y habitar la sociedad del futuro, el mundo mejor donde impera la igualdad, la justicia social y la prosperidad. Dichos cambios implican el abandono de los ideales de redención, así como el despojo de la epicidad y el sentido histórico de la vida (Casamayor, 2010: 649).

La agonía del hombre nuevo constituye una expresión metafórica. Solo parece la construcción política y social que lo conforma. Tal y como afirma Agamben, en la ultra-historia, “el permanecer humano del hombre supone la supervivencia de los animales de

⁹⁸El concepto *homo sovieticus* fue acuñado en 1982 por el sociólogo y novelista ruso Aleksandr Zinóiev. Doctrinalmente, constituye una crítica al hombre nuevo soviético, el modelo antropogénico postulado por los ideólogos del Partido Comunista. El *homo sovieticus* se caracteriza por el colectivismo, la indiferencia ante los resultados del trabajo, el aislamiento de la cultura universal y la tolerancia a los pequeños hurtos y el daño a la propiedad social (Zinoiev, 1986).

la especie *Homo sapiens* que tienen que servirle de soporte” (2006: 27). O sea, aunque el proyecto utópico concluya (al menos la viabilidad de concretarlo), el ser biológico permanece a la deriva, vivo, con la necesidad de hallar estrategias de supervivencia en medio de la crisis.

Las nuevas circunstancias post-soviéticas, el deterioro de la esfera artificial que Sloterdijk denomina cultura, fuerza el devenir del hombre nuevo en la Cuba de los años noventa. El modelo de hombre guevariano, forjado en la disciplina y la docilidad ante el poder (y por tanto, en la inhibición como fundamento antropogénico), evoluciona según la asunción del Período Especial. De acuerdo a Maricela Perera y Consuelo Martín, tal afrontamiento oscila entre dos posiciones. De un lado, quienes se encuentran, autoubican y desean permanecer en la pasividad, y desde ahí “esperar el suceder de los acontecimientos, con quejas que van justificando con diversos argumentos sus actitudes, vivencias y/o lugar de exclusión” (1999: WEB); en dicho grupo, —el individuo que *se resiste* y sostiene sus valores— encontramos personajes como Euclides, Ángel, el Traidor, Yocandra y Julia (al inicio de *Habana año cero*); del otro, argumentan las investigadoras cubanas, quienes asumen un enfrentamiento activo y “buscan posibilidades para la decisión y la acción, para jugar un rol protagónico en la consecución de sus metas u objetivos” (WEB); aquí encontramos a Julia (en la fase final de la novela), a Leonardo, la Gusana y el Lince.

Los sujetos del segundo grupo, que no predominan en las dos novelas anteriores, se caracterizan por arrojarse al torbellino del Período Especial. Como los *marinos mercantes* del paradigma de Benjamin, se lanzan a los nuevos territorios de la realidad cubana; desde ahí narran sus historias, experiencias que por recientes resultan inéditas en la literatura de la revolución. A diferencia de la pasividad del *campesino sedentario*, asumen la estrategia desinhibitoria; para ellos, la caída del hombre nuevo supone el

despertar de los instintos, un paso a la liberación y el acercamiento a la condición animal del ser humano. No en balde, el estudioso argentino Max Gurian asegura: “el fin del hombre nuevo, de su contexto de aparición y de su *ethos*, marca el inicio de este sujeto post-histórico con nombre animal” (2009: 4). Los personajes Pedro Juan y Claudio Cañizares, protagonistas de las próximas novelas, constituyen el arquetipo de estas *nobles bestias* de las letras cubanas.



En *Animal tropical*, publicada en 2001, Pedro Juan Gutiérrez prosigue el ciclo de Centro Habana⁹⁹. En las obras anteriores —*Trilogía sucia de La Habana* (1998) y *El Rey de La Habana* (1999)—, el autor presenta a Pedro Juan, personaje autoficticio inmerso en el entorno cubano del Período Especial. Los textos, cuya edición suponen un éxito comercial en España, se caracterizan por la crudeza del relato, el lenguaje agresivo y el desenfreno sexual. En buena medida, la literatura de Gutiérrez emula el paradigma del realismo sucio y la crítica suele compararlo con Bukowski (Rosique García, 2020; Basile, 2010 y del Vechio, 2011).

En la novela, Pedro Juan expone el proceso involutivo de su antropogénesis. El personaje describe su realidad anterior, una existencia regida por el modelo de hombre guevariano, la inhibición de los instintos y el deber revolucionario. Las coordenadas de partida en su viaje antropogénico, las circunstancias previas al Período Especial, contrastan con su posterior condición de *animal tropical*:

Unos pocos años atrás, y durante mucho tiempo, mi vida estuvo atada a sistemas, conceptos, prejuicios, ideas preconcebidas, decisiones ajenas. Aquello era demasiado autoritario y vertical. Así no podía madurar. Vivía en una jaula, como un bebé al que protegen y aíslan para que jamás endurezca sus músculos y desarrolle su cerebro. Todo se desmoronó delante de mí. Dentro de mí. Con mucho estruendo. Y estuve al borde del suicidio. O de la locura. Debía cambiar algo en mi interior. De lo contrario podía terminar loco o cadáver. Y yo quería vivir. Simplemente vivir (Gutiérrez, 2016: 17).

Antes de 1990, como asegura el fragmento, la vida de Pedro Juan transcurre por los cauces normados del poder político. Como cualquier cubano, padece el control “autoritario y vertical” del Estado. Aunque en el presente de la narración lo cuestione,

⁹⁹El llamado “ciclo de Centro Habana” constituyen una serie de libros de Pedro Juan Gutiérrez. Las tramas de dichas obras transcurren en el citado municipio de la capital cubana, un espacio literario marcado por el abandono, la miseria y la degeneración moral de las personas. El ciclo se compone por *Trilogía sucia de La Habana* (1998), *El Rey de La Habana* (1999), *Animal tropical* (2001), *El insaciable hombre araña* (2002) y *Carne de perro* (2003).

en el pasado se somete durante “mucho tiempo” a dicha dominación. Es más, antes de que “todo se desmoronara” frente a él, permanece integrado a un dispositivo esencial para el sostenimiento del poder: el aparato de propaganda mediante los medios de prensa¹⁰⁰. El estruendoso colapso de su mundo, sin embargo, implica un suceso provechoso en la antropogénesis de Pedro Juan: despierta en él el instinto de salud, un impulso que —al alejarlo del “borde del suicidio y la locura”— lo empuja “simplemente a vivir”.

La confesión de Pedro Juan, su intención de “simplemente vivir”, posee un profundo sentido desde el punto de vista antropológico. La frase revela un *telos* afín al de la *nuda vida* agambeniana: la asunción de la vida biológica como tarea impolítica suprema; la prevalencia de la *labor* —en detrimento de la acción y el trabajo— en el proceso constitutivo de la condición humana. Tal tendencia, junto al efecto del instinto de salud (y por tanto, la consecuente desinhibición), implica un devenir a lo animal reivindicado desde el título de la obra. En palabras de López-Labourdette, “la máquina biopolítica del hombre nuevo habría dado lugar, a fin de cuentas, a un sujeto animalizado, a una ciudadanía animalizada (2016: 227).

La *animalización* de Pedro Juan —línea involutiva ya vista en los personajes de *Habana año cero*, de Suárez— reafirma la hipótesis sobre la antropogénesis en el Período Especial: *el animal tropical puede considerarse un devenir específico del*

¹⁰⁰Tanto el autor (Pedro Juan Gutiérrez), como el personaje homónimo, trabajan como periodistas en medios del gobierno cubano (los únicos permitidos en la isla). Aunque en el caso del personaje no se especifica cuál, en la biografía del escritor se refiere su vínculo con la revista *Bohemia* hasta 1997. Incluso, en un pasaje de *Animal tropical*, se alude al trabajo reporteril de Pedro Juan. En él se patenta su carácter funcional al sistema: “Cuando [la crónica] se publicó en una revista cultural, una señora importante dijo que era muy poético y muy bonito encontrar crónicas tan refrescantes, con enfoques tan creativos en nuestra prensa y que esto era un ejemplo para los demás periodistas, porque Cuba está llena de hermosos paisajes. Por tanto, dijo, todos los periodistas deben tener iniciativas como ésta y no dedicarse sólo a cubrir reuniones, actos patrióticos y reportajes de la zafra azucarera. Yo me sentí muy halagado con los elogios de aquella señora tan importante” (2016: 60).

hombre nuevo en la ultra-historia de la revolución cubana, un desvío¹⁰¹ iniciado durante la crisis de los años noventa y sostenido en el presente. De acuerdo al testimonio de las novelas del *corpus*, dicho devenir opera de la siguiente manera: las adversas circunstancias económicas fuerzan el proceso involutivo de la condición humana; tal involución, entendida en términos deleuzeanos, supone la generación de multiplicidades (en este caso el *animal tropical*) mediante la sustracción de dimensiones del sistema rizomático (el n-1). Mas las dimensiones sustraídas en la máquina antropogénica del Período Especial atañen a los *proprios* humanos (la razón, el lenguaje, la técnica y la política), por lo que el producto de dicha génesis (el hombre) resulta de la conexión entre las restantes dimensiones de predominio animal (el cuerpo, los instintos, la violencia, el deseo sexual, la fisiología). Para profundizar la tesis, analicemos el ejemplo concreto de Pedro Juan.

La animalización del personaje transcurre a lo largo de las obras del ciclo de Centro Habana. Desde el primer libro, *Trilogía sucia de La Habana*, el narrador detalla el deterioro de su vida. En un relato titulado *Abandonando las buenas costumbres*, asegura: “Yo cada día era más indecente. (...) Me sentía bien en aquel solar apestoso, con aquella gente nada culta, nada inteligente, que no sabía ni cojones de nada y que todo lo resolvía a gritos, con malas palabras, con violencia, y a golpes” (Gutiérrez, 2019: 47-48). La descripción, que cronológicamente se ubica en el año 1994, demuestra la tendencia animalizante de Pedro Juan. El “solar apestoso” denota la pérdida de higiene en el espacio doméstico, un rasgo distintivo de la especie humana; las malas palabras, los gritos y la ignorancia aluden a la atrofia del lenguaje, y por tanto, de la capacidad política: al carecer de la palabra razonada para solucionar conflictos —poner

¹⁰¹Un desvío conceptual, a nivel del *ethos*, pues en la praxis anterior al Período Especial tampoco se materializó el proyecto.

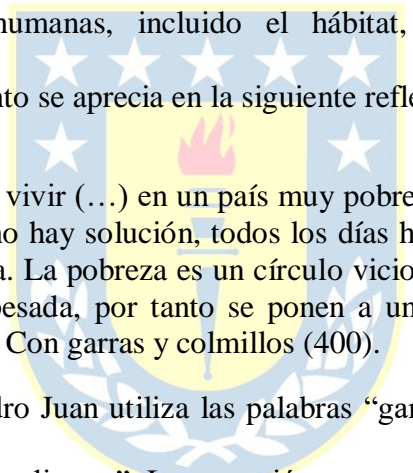
en cuestión lo justo con lo injusto, diría Aristóteles— los sujetos apelan a la violencia y los golpes como norma de relación social.

La deshumanización de Pedro Juan, cuyo origen se remonta al inicio del Período Especial, se acelera en el transcurso de la década. El desgaste de la crisis erosiona sus rasgos remanentes de hombre nuevo. Para 1999, cuando se desarrolla la trama de *Animal tropical*, la metamorfosis resulta completa. Si en 1994 lleva una doble vida, “atinado y sensato en la estación de radio. Desatinado e insensato en el solar” (Gutiérrez, 2019: 50), para finales de siglo se comporta como un salvaje, “el tronco del roble, el látigo, la espada del diablo” (2016: 371); si en *Trilogía* permanece en el margen del sistema social, alterna entre el trabajo estatal y los pequeños negocios, ahora es un artista independiente y sobrevive en la jungla del mercado; si antes debía mantener las apariencias —al menos durante medio día—, y mostrar “buena compostura”, estar “sonriente y agradable, bien vestido, afeitado, con agua de colonia y el reloj con la hora exacta” (2019: 48), en el presente anda con “una camiseta roja sin mangas (...), con mi tatuaje al aire, bajo el sol” (2016: 176).

En la novela, el comportamiento de Pedro Juan transcurre según los cánones del *animal tropical*. De acuerdo al personaje, dicho espécimen se caracteriza por el rechazo a la normatividad del humanismo, al disciplinamiento revolucionario y a la moralidad judeo-cristiana. En su lucha por sobrevivir, el *animal tropical* incorpora las estrategias vitales del resto de la biosfera; capta la sabiduría de la naturaleza para sobreponerse a la dura experiencia del Período Especial. No extraña entonces la continua comparación entre el protagonista y los animales, pues el individuo recurre al bestiario según sus necesidades expresivas. Para referir la virilidad sexual invoca al “toro” (Gutiérrez, 2016: 33, 81, 105, 129, 133), al “caballo” (127, 129, 235), y a la cabra en la figura del “macho cabrío” (129); al narrar sus conquistas se describe como un “simple gato

callejero y noctámbulo, cazando en la oscuridad de La Habana” (227); incluso a un tipo desagradable que trafica arte, “grasiento, gelatinoso, fofo (...), cubierto de cadenas y sortijas de oro” y que deja “un rastro de baba tras de sí” (99), lo bautiza como la Babosa.

En los ejemplos citados, la animalización del hombre ocurre mediante la adición; es decir, mediante la inserción de un rasgo animal en la naturaleza humana: la potencia sexual del toro y el caballo, el sigilo del gato, lo repulsivo de la babosa. En la obra analizada, junto a la adición, Gutiérrez apela a un recurso más elaborado para denotar el proceso involutivo. A nivel semántico, el autor recurre a la transmutación animal de determinadas cualidades humanas, incluido el hábitat, el comportamiento y la corporeidad. El procedimiento se aprecia en la siguiente reflexión:



No te imaginas lo que es vivir (...) en un país muy pobre. Sin trabajo, con muy poco dinero, no hay comida, no hay solución, todos los días hay que buscar unos cuantos dólares del modo que sea. La pobreza es un círculo vicioso. Una trampa. La moral y la ética son una carga pesada, por tanto se ponen a un lado y uno queda con las manos libres. Y a luchar. Con garras y colmillos (400).

Al aludir al hombre, Pedro Juan utiliza las palabras “garras y colmillos”, cuando lo usual sería referirse a “uñas y dientes”. La expresión garras y colmillos entraña un doble sentido. De un lado, atestigua la ferocidad desarrollada en las personas; del otro, alude a la bestialización de la sociedad cubana del Período Especial: las garras y colmillos constituyen adaptaciones frente a la hostilidad del contexto; ante la masiva carencia de recursos, las únicas armas para afrontar la “lucha”. Mediante el sutil rejuego lingüístico, el narrador establece una relación paralela entre el mundo humano y el mundo animal, equipara la urgencia vital de las especies, desconoce la presunta excepcionalidad humana y reivindica el poderío animal para la vida. A lo largo de la novela, los procedimientos de *adición* y *transmutación* impulsan el devenir animal de los sujetos.

Dichos procesos resultan especialmente diáfanos en los personajes de Gloria y Pedro Juan.

La trama de *Animal tropical*, como caracteriza a la obra de Gutiérrez, carece de un conflicto estructurador que hilvane las acciones. La narración transcurre al ritmo de la vida cotidiana, los sucesos acontecen sin causalidad necesaria e impera el estado de cosas sin razón. La obra describe el turbulento romance entre Pedro Juan (ahora un escritor internacional) y Gloria, mujer marginal, prostituta y vecina del edificio de Centro Habana. Gracias al nuevo estatus del protagonista, al creciente reconocimiento literario, lo invitan a impartir un curso en Suecia; ahí disfruta una temporada junto a Agneta, su admiradora, amante y coordinadora de la universidad anfitriona. Finalmente, Pedro Juan sucumbe a la nostalgia, se siente fuera de hábitat y retorna a La Habana.

Tanto en las escenas del Caribe como de Estocolmo, Pedro Juan se comporta como un animal tropical; su conducta permanece marcada por la desinhibición de los instintos, la búsqueda de la libertad y la resistencia a los modelos normalizadores (lo mismo al orden político cubano que a la férrea conducta escandinava): “Mi libertad la construyo escribiendo, pintando, sosteniendo mi visión simple del mundo, acechando en la jungla como un animal, impidiendo intromisiones en mi vida privada” (Gutiérrez, 2016: 18). Pedro Juan defiende como una fiera el terreno de su intimidad. Dicho espacio, en particular durante la actividad sexual, constituye el territorio predilecto del animal tropical.

La animalización de Pedro Juan y Gloria resulta diáfana durante el sexo. Para ello, el narrador apela a tres procedimientos: la *adición* (la ya mencionada equivalencia entre la potencia del hombre con el toro, el caballo y el macho cabrío); la *transmutación* de ciertos rasgos de la sexualidad (el tamaño desproporcionado de los genitales, la

sobreabundancia de eyaculación y orgasmos); y la reivindicación de la animalidad intrínseca a la condición humana (los procesos fisiológicos asociados a la *labor*: el apetito sexual, el cuerpo y los fluidos). En el siguiente fragmento, mediante la imbricación de los tres recursos, Pedro Juan refuerza el carácter salvaje del sexo insular:

Vengo disparado hacia abajo. Caigo en la cama, suelto mis chorros de leche y quedo *groggy*. *Knockout*. Ni oigo el conteo de protección. (...) Necesito más tiempo para volver en mí. Después me siento el macho más animal del mundo. Como un toro después de montar una vaca. A veces me intranquilizaba con esa idea: ¿por qué nos comportamos como animales salvajes cuando templamos? Como si no fuéramos personas civilizadas. Se lo comenté a un buen amigo, un tipo culto, y me contestó: «Claro que tienen que sentirse como animales. (...) Somos animales. Lo que sucede es que ya en la actualidad no es de buen gusto recordar que somos eso, simples animales. Mamíferos, para ser precisos» (Gutiérrez, 2016: 36).

Junto a las menciones zoológicas (el toro, la vaca, el animal), el narrador refiere aspectos biológicos del coito (el orgasmo, el semen) y cuestiona la construcción social del humanismo en torno al sexo. Al invocar que “en la actualidad no es de buen gusto recordar que somos simples animales”, Pedro Juan reprueba indirectamente a la moral judeo-cristiana, la cosmovisión que escinde la animalidad y la divinidad del hombre, reprime el despertar de los instintos, impone normas al disfrute sexual, y brinda sustento conceptual y simbólico a la máquina antropogénica del humanismo.

El proceso de animalización a través del sexo, según el razonamiento de Pedro Juan, opera sobre una comprensión binaria de la condición humana. Aunque aparenta criticarlo, el personaje reproduce en el fondo el esquema analítico del humanismo: al oponer el recato inherente de las “personas civilizadas” al desenfreno carnal de los salvajes, el narrador asume la incompatibilidad entre las triadas humano/inhibición/civilizado y animal/desinhibición/salvaje. El procedimiento resulta diáfano en la experiencia de Maura, una turista argentina amiga del escritor.

Tras la ruptura del matrimonio de trece años, la mujer se instala en La Habana para “tomar un reposo espiritual” (Gutiérrez, 2016: 96). Al poco tiempo, comienza una aventura con el negro del triciclo: “insistió tanto (...) Y es hermoso, che. ¡Qué energía, nunca pude suponerlo! (...) Me tiene extenuada. No puedo más. ¡Qué imaginación! ¡Portentoso el negro, lo sabe todo!” (97). Cuando Maura parece satisfecha, inicia entonces una relación con el diplomático europeo: “el hombre era todo lo opuesto: blanco, culto, con gafas, gordito, suave, delicado, foto, (...) y hasta con saco, corbata y zapatos negros” (97). Aunque parecía un poco afeminado —“totalmente afeminado”, corrige la argentina—, le seduce la idea de mudarse para Europa y comenzar una nueva vida.

Al preguntarle por el triángulo amoroso, Pedro Juan le cuestiona: “Maura, ¿por fin qué? ¿El Buen Salvaje o El Cartesiano?” (Gutiérrez: 2016: 97). Al identificar al negro del triciclo como El Buen Salvaje y al diplomático como El Cartesiano, el texto apela a los arquetipos del sustrato cultural; de dicho modo, replica la histórica oposición entre civilización y barbarie, entre América (en particular el Caribe) y Europa, y entre el dominio de la razón (aludida mediante la referencia a Descartes) y el vigor corporal (incluido el sexo). La respuesta de la mujer refuerza la hipótesis del narrador. Mientras con el amante antillano vive “empalada veinticuatro horas”, con el europeo el “cambio es brutal”, pues del acto sexual “nada de nada” (97).

El proceso de animalización del negro del triciclo, abordado desde el comportamiento sexual, trasciende su caso específico; en última instancia, la experiencia alude de manera general al *animal tropical* cubano. La queja de Maura y la respuesta de Pedro Juan así lo testifican: “Tengo que buscar otro que tenga una talla menor porque este negro es desproporcionado. No es humano” (Gutiérrez, 2016: 123). El escritor, con una frase que extiende el “mal” al resto de la manada, asegura: “Eso te

va a ser muy difícil. No imposible, pero difícil” (123). En tal comentario, la narración acentúa el proceso involutivo del *animal tropical*; cuestiona la condición humana del sujeto mediante la transmutación del órgano sexual: “es desproporcionado, no es humano”, enfatiza Maura.

En la novela, la animalización humana del sexo se representa también en el género femenino. En la estrechez del elevador del edificio, Pedro Juan establece un contacto cercano con Elenita. El narrador define a la muchacha como “una mezcla extraña de mulatos, blancos, chinos, negros y parece que hay alguna pinta de jamaicanos o de haitianos. (...) El producto final pudo quedar muy bien, si no fuera por esa tara cerebral que la acerca al mongolismo” (Gutiérrez, 2016: 21). La presentación de Elenita replica las mismas pautas del negro del triciclo: la racialidad exótica para la perspectiva occidental (el mestizaje hiperbolizado de la mujer y el origen africano del hombre), la privación del sentido racional (mientras el “negro” se opone al “cartesiano”, Elenita parece mongólica), así como la exuberancia física y el deseo sexual: “[Elenita] me agarró por el brazo y me pegó sus grandes y sólidas tetas. Emitía unos ruiditos extraños. Algo así como «Oghn, oghn». Uf, tenía unas tetas duras, abundantes, con espléndidos pezones erectos” (21).

La caracterización de la mujer, expresada mediante rasgos eminentemente sexuales, acentúa su animalización. La preeminencia de las dotes físicas (los abundantes y espléndidos senos) contrasta con la tara cerebral y el mongolismo. La privación del sentido racional, así como el reparto de lo sensible en el texto, sitúa a Elenita en el territorio animal. El personaje no solo carece de inteligencia; además, aparece privada de la voz y la posesión del lenguaje: al decir de Pedro Juan, junto a los extraños ruiditos que emite “como un cerdo” (Gutiérrez, 2016: 21), la muchacha “habla muy poco, más bien gruñe. Supongo que tampoco piensa bien. Quizás tiene obsesiones sexuales” (21).

En *Animal tropical*, como en el resto de la obra de Gutiérrez, el sexo desempeña funciones esenciales. De un lado, aporta a la narración un sentido lúdico (valor apreciado por el mercado editorial, en especial en los productos *made in Cuba*); por el otro, indica aspectos de la personalidad de los sujetos, huellas reveladoras del estado de la condición humana y el mundo circundante. En la novela en cuestión, la proximidad y mixtura entre los territorios humano y animal se patentan a través del sexo. De acuerdo a nuestra lectura, dicho acercamiento se establece mediante dos procedimientos. Primero, en virtud de analogías entre hombres y animales. Cuando Gloria le pregunta a Pedro Juan el motivo de su virilidad, él le responde que come “carne de caballo picante” (Gutiérrez, 2016: 173). La mujer le riposta: “El caballo eres tú. Eres un animal” (173). En otro fragmento, el narrador reitera la equivalencia equina para denotar la intensidad del coito: “Yo empujo duro y choco con el fondo de ella. Me gusta. Chocar una y otra vez. Templamos como dos salvajes. Como un potro y una yegua” (34). Incluso, el texto apela a animales distantes del mundo humano, especies cuyo vínculo con el sexo resulta infrecuente en la literatura y el lenguaje: “Después nos acoplamos flotando [en la playa], como las langostas. Es riquísimo en el agua. Con Gloria a horcajadas en mi cintura, moviéndose un poquito y clavándose bien a fondo” (112).

El segundo procedimiento, por su parte, atañe a las reflexiones que el acto sexual induce en los personajes. Antes vimos la inquietud de Pedro Juan por el salvajismo en el sexo —y la respuesta del “amigo culto”, quien le recuerda que “somos simples animales. Mamíferos, para ser precisos” (36)—. En otra escena, Gloria reitera esta hipótesis y propone —literalmente— una relación de maridaje:

- (...) Mira a los perros cómo lo hacen ahí, en medio de la calle, y es normal.
- Nosotros no somos perros.
- Es igual, somos animales.
- (...)
- Eres como un animalito. Estás tibia, peluita.

—Sí, papi, yo soy un animalito. Me gustan los perros. Ahh, cómprame un perro negro, grande, de esos que son de pelea, bien feo y jocicú, con una lengua grande.
—¿Para qué, loquita? ¿Qué vas a hacer con el perro?
—Pa templar con él delante de ti. Pa’ hacerle una paja (190).

Las palabras de Gloria no solo reconocen la animalidad del hombre (“somos animales”, asegura), sino que propone una igualación de las especies sustentada en el contacto físico. Mediante la zoofilia, el personaje establece alianzas con los grupos minoritarios del reino animal, sella un pacto de convivencia donde excluye la moral judeo-cristiana, y expande el alcance y diversidad de las prácticas sexuales. Dicho aumento tributa a la abundancia sexual del sujeto del Período Especial, una compensación —probablemente ficticia— ante el resto de carencias.

En el contexto específico de la enunciación, la zoofilia puede leerse como una respuesta a la sustracción de dimensiones del mundo humano, como la generación de multiplicidad a partir de las dimensiones disponibles por el individuo (el sistema rizomático del n-1). En el caso de Gloria, una mujer despojada de propiedades materiales y afectivas, apenas dispone de su cuerpo y del dominio sobre los animales inferiores (derecho asumido por los humanos desde el mandato del Génesis¹⁰²); dado sus escasos bienes, no extraña entonces la colisión entre ambas dimensiones (los animales y el cuerpo), lo que abre la posibilidad a variados agenciamientos¹⁰³: la

¹⁰² La soberanía del hombre sobre los animales queda fijada, en la cultura occidental, en el primer libro de la Biblia (para mayor profundidad, revisar las ideas de San Agustín y Santo Tomás en el capítulo anterior). Al respecto, el filósofo Emil Ciorán aporta una bella reflexión. El pensador rumano reinterpreta el relato teológico sobre la superioridad del hombre por mandato divino. Mientras los autores clásicos consideran al animal como un ser pasivo, como un ente de carácter decorativo en la creación de Dios, Ciorán reivindica la voluntad animal y su deseo de permanecer “feliz” a través de la ignorancia: “No queriendo un desenlace que había deseado arduamente [la muerte con conocimiento], terminó [el hombre] por dirigirse, de mala gana, hacia los animales, sus compañeros de antaño: los más viles y los nobles aceptan su sino, todos se complacen en él o se resignan; ningún animal siguió el ejemplo del hombre ni imitó su rebeldía” (Ciorán, 1986: 11).

¹⁰³ Deleuze y Guattari (2004) definen los agenciamientos como el territorio de alianzas entre los grupos menores y molares, entre lo vivo y lo no-vivo. “La primera regla concreta de los agenciamientos es descubrir la territorialidad que engloban, pues siempre hay una” (513). Según los autores, este territorio “está hecho de fragmentos descodificados de todo tipo, extraídos de los medios, pero que a partir de ese momento adquieren un valor de «propiedades»” (513). Además, “el territorio excede a la vez el

mencionada zoofilia (el resultado más extremo, también practicado por Pedro Juan), la guerra entre especies (ya sea la explotación biológica como recurso o el enfrentamiento violento entre ellas, como veremos en *Las bestias*), y la convivencia pacífica con animales afectivos y de compañía.

La zoofilia de Gloria constituye un síntoma de la creciente escasez de dimensiones en su vida; tal parafilia evidencia la involución del personaje, un proceso acentuado por la pobreza inherente a la crisis económica del Período Especial. En el caso de Pedro Juan, sin embargo, la práctica antecede el cataclismo de los noventa. Según el protagonista, recurre al sexo con animales desde la adolescencia. En una confesión a Agneta —la escandalizada amante sueca—, el escritor rememora su experiencia durante la escuela al campo en Morón (región en el centro-este de la isla). Mientras por el día trabaja en la zafra, en la ardua labor de cosechar la caña, por la noche libera sus instintos de *animal tropical*. En una de las escenas más explícitas y chocantes de la novela, el narrador describe:

(...) había una ternera negra cerca del campamento. A mí no se me olvida. Riquísima. Tenía el bollito rosadito, pequeño. Pero éramos muchos. Cuando me tocaba a mí habían pasado de cinco a veinte y aquello era un charco de leche. Cuando le metía el rabo hacía «cloch, cloch, cloch», jajajá. Y después seguían los otros. Supongo que seríamos treinta o cuarenta cada noche. O más, quizás (Gutiérrez, 2016: 362).

La abundancia de detalles acentúa la índole escatológica del suceso. El hecho, que encierra en sí un profundo sentido antropológico, genera reacciones dispares entre el hablante y la oyente. Mientras Pedro Juan se congratula de sus acciones pasadas, Agneta esboza una “cara de asombro o de asco” (Gutiérrez, 2016: 362). Las reacciones dispares replican el sistema de valores antes enunciado. Pedro Juan reproduce el

organismo y el medio, y la relación entre ambos; por eso el agenciamiento va más allá también del simple «comportamiento» (de ahí la importancia de la distinción relativa entre animales de territorio y animales de medio)” (513).

esquema del negro del triciclo y adopta la postura del “buen salvaje”. En tanto, la sueca asume la posición de la “cartesiana” europea, la mujer civilizada a quien le espanta la barbarie del Caribe. Como en el ejemplo anterior, el narrador extiende la anomalía sexual a la manada: si el amante de Maura posee una “talla inhumana” (común al resto de los negros de la ciudad), los compañeros del campamento comparten el comportamiento zoofílico (“seríamos treinta o cuarenta cada noche. O más, quizás”, asegura). Mediante tal expansión, el texto regulariza las normas sexuales desviadas del estándar humano, un recurso que reafirma el carácter anómalo del *animal tropical*.

Aunque la construcción humana en la novela se adscribe a lo canónico (conforma la anomalía como una oposición a lo molar, con lo cual legitima la preponderancia de lo establecido), la representación de los animales difiere de la tradición literaria y conceptual del humanismo. En tal sentido, Gutiérrez emula la tesis rupturista de Ciorán sobre la voluntad animal. En la obra, la idea se traduce en el reconocimiento a la ternera de cierto disfrute sexual: “A la ternera le gustaba. Se quedaba quietecita. No se movía. Era como si se concentrara para no perderse nada de lo que sucedía” (2016: 363). Ante la adversa reacción de Agneta, Pedro Juan responde con un gesto infrecuente en él: la contención. Para no ruborizar más a la amante sueca, decide ocultar otra experiencia zoofílica: “(...) por suerte no conté lo de la perra. Me templaba aquella perra en casa de mi abuela (...). En cuanto me veía ya comenzaba a gemir. Aquellos veranos en el campo eran muy buenos” (365).

En *Animal tropical*, el narrador apela al sexo como un instrumento de animalización. La zoofilia —junto a la adición y la transmutación— constituye el camino más extremo del proceso. En otros momentos de la trama, sin embargo, la conjunción humano-animal adopta maneras menos transgresivas. Aunque algunos vínculos operan dentro del marco civilizatorio, la relación permanece orientada a la involución del hombre. El autor

establece dicho sentido mediante los agenciamientos, es decir, a través de los fragmentos codificados de todo tipo (contenidos y expresiones) que conforman el territorio compartido por hombres y animales (Deleuze y Guattari, 2004: 514). Dada la prolongada e íntima interacción de especies en el escenario doméstico, tal lugar constituye el terreno predilecto para la recolección de las huellas del agenciamiento.

En múltiples ocasiones, la narración de Gutiérrez refiere la coexistencia entre diferentes formas de vida. El texto representa la guerra entre especies (la variante de la cría, donde el humano explota al ganado como alimento y recurso biológico) y la convivencia pacífica con mascotas y seres de compañía. En ambas tendencias, el punto en común resulta la penetración —a veces violenta— del territorio animal en el mundo humano: más que “civilizar” el espacio animal (como sucede en las modernas sociedades occidentales)¹⁰⁴, el texto animaliza el hábitat del hombre. Dicho movimiento involutivo, el igualamiento en dirección a lo menor, evidencia el devenir animal del hombre nuevo y el paulatino despojo de su condición humana. En la obra, escrita bajo el precepto de verosimilitud con la realidad cubana de los noventa, el espacio doméstico adquiere la fisonomía de una madriguera:

(...) Carmen insistía en utilizar la azotea para criar pollos y puercos. (...) buscó tela metálica para las jaulas y compró veinte pollitos. A duras penas pude sacarla de la casa y salirme de los puercos y los pollos cagando en mi azotea (Gutiérrez, 2016: 448).

¹⁰⁴En las sociedades occidentales moderna, el humano “civiliza” el territorio de existencia animal. El hombre *trae* a su mundo al resto de las especies: al ganado lo convierte en materia prima, en la mercancía de una industria de producción en serie; a las fieras las encierra en los zoológicos, un museo de lo biológico gestionado bajo los mismos principios de la prisión (recordemos que Jeremy Bentham, el creador de la estructura panóptica para los presidios, se inspira en el zoológico de Louis le Vau para su modelo); y a las mascotas se les convierte en un objeto decorativo de la vida doméstica, en un acompañante al que se le imponen las reglas del parque de lo humano (la higiene, la inhibición con los demás animales y otros humanos, horarios para las actividades fisiológicas y el sueño, el tipo de alimentación, incluso, afeites como la peluquería y la vestimenta).

La queja de Pedro Juan denota la indeseada invasión del territorio animal al mundo humano. Con el propósito de producir alimentos, el personaje comparte la ya hacinada azotea —donde viven también otros vecinos— con pollos y cerdos. La tela metálica, la jaula, los animales y el excremento constituyen los fragmentos de contenido que atestiguan el agenciamiento. En tanto, la expresión “a duras penas pude sacarla de la casa y salirme de los puercos y pollos”, indica el rechazo del sujeto a la transgresión del mundo animal (una realidad impuesta por las condiciones socio-económicas del Período Especial, en particular la escasez de proteínas).

La cría de ganado en los hogares, práctica ampliamente extendida en la Cuba de los años noventa, supone un conflicto en el funcionamiento de la máquina antropológica. De acuerdo al modelo de Arendt (2009), el hecho socava el equilibrio entre la *vita activa* (en particular la dimensión de la *labor*, atenazada por el hambre) y el mundo humano (en específico el *nomos* del espacio doméstico). Como resultado de la alteración en la máquina, el ambiente circundante al hombre se aleja de la condición humana. Dicho movimiento propicia, en términos metafóricos, la *physilización* de *nomos*; es decir, el corrimiento hacia un estrato natural de las construcciones artificiales hechas por el hombre (incluidas las casas). En clave antropogénica, tal conmutación explica la fisonomía de madriguera que adoptan las viviendas del Período Especial. La descripción del apartamento de Gloria, vecina y amante de Pedro Juan, evidencia la hipótesis:

El edificio es de 1927. Hace cuarenta años o más que no lo reparan, ni siquiera lo pintan. Está demasiado arruinado. Cartones y tablas en el lugar donde irían los vidrios de las ventanas. Las paredes y el techo cubiertos de hollín y telarañas, los muebles, de los años treinta, destrozados. Hay bultos de ropa gastada, los alambres de los colchones pinchan en la espalda. La perra duerme sobre unos trapos en el fondo del armario (488).

El reparto de lo sensible en el fragmento —el recorte de lo visible y lo invisible, de los espacios y los tiempos (Ranciére, 2011: 16)— ocurre mediante el régimen igualatorio de los objetos mudos. A través de los signos cifrados escritos en las cosas, el autor interroga a los testigos de la historia común (32). En este caso, los entes refieren el agenciamiento humano-animal en el terreno doméstico, un evento acaecido desde dos vertientes: de un lado, la superposición del territorio físico (la presencia de la perra en el armario; anteriormente, la ocupación de la azotea por pollos, cerdos y palomas¹⁰⁵); del otro, la degradación de los cuerpos materiales, un suceso que acompaña a la involución del hombre: “al proceso de despersonalización de las personas le corresponde el de desrealización de las cosas”, asegura Roberto Espósito (2016: 13). En el apartamento de Gloria, la desrealización¹⁰⁶ se ejemplifica a través del colchón (un objeto destinado al confort y que ahora “sus alambres pinchan en la espalda”), los muebles de los años treinta (artículos decorativos de presumible elegancia, arruinados en el presente) y la ropa desgastada envuelta en bultos.

En la medida de la involución del hombre, las cosas desrealizadas de su entorno constituyen contenidos del agenciamiento; en tanto, la narración propiamente dicha representa la expresión. Ambas dimensiones (el contenido y la expresión) convergen en los objetos mudos enunciados en la diégesis. Mediante tal procedimiento, el narrador

¹⁰⁵Además de perros, cerdos y pollos, Pedro Juan refiere la cría de palomas en la azotea. La práctica, con una finalidad comercial, resulta frecuente en la Cuba del Período Especial: “Su casa está tranquila. Un primo cría palomas mensajeras en el balcón. Nos saludamos y hablamos. Todos en el barrio crían palomas y se las roban con trampas. Mucha gente vive de eso. Roban palomas de otros criadores y las venden. Sobre todo para la santería. En muchas azoteas hay palomares” (Gutiérrez, 2016: 487).

¹⁰⁶La desrealización de las cosas en Roberto Espósito no debe confundirse con el trastorno cognitivo-perceptivo del mismo nombre. Para el filósofo italiano, dicho término remite a la pérdida de la esencia ontológica del objeto; a una desviación de su sentido originario tras entrar en contacto con la subjetividad humana: “Marx saca a luz un efecto de desrealización (...) poderoso: como escribe en un famoso pasaje sobre el fetichismo de las mercancías, cuando una mesa es usada como tal sigue siendo el objeto de madera que todos conocemos, pero tan pronto como es puesta en el mercado «se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías»” (2016: 81).

refleja el deterioro de la condición humana en la decadencia de los objetos del mundo: a través de la desrealización de las cosas, el texto acentúa la fisonomía de madriguera adoptada por el espacio doméstico, y por tanto, la igualación humano-animal propuesta en la novela.

El recurso de la desrealización de las cosas resulta reiterativo en *Animal tropical*. Pedro Juan alude tanto a los objetos del interior del hogar (el colchón, los muebles, la ropa en casa de Gloria) como al desgaste de los espacios comunes; enfatiza la degradación arquitectónica del edificio y remarca el contraste con el pasado: “Lo construyeron en 1927, con escaleras de mármol blanco, apartamentos amplios y confortables, ascensor de bronce pulido, fachada como las de Boston, puertas y ventanas de caoba. En fin, impecable, lujoso y caro. Ahora está en ruinas” (Gutiérrez, 2016: 21). Acorde al espíritu binario, paradigma de representación de la obra, el narrador opone el esplendor pretérito al ocaso presente. Después del comienzo de la crisis, “el ascensor y la escalera huelen a orina y a mierda. La gente fuma marihuana y tienen largas sesiones de sexo en la oscuridad de la escalera” (21). De acuerdo al relato, el descalabro material del inmueble coincide con la degradación moral de los habitantes. En la trama —transcurrida en el tiempo sincrónico de la ultra-historia—, no se precisa el orden cronológico de las líneas involutivas; más que el vínculo causal entre ellas, la narración establece un mutuo reforzamiento de ambas (con lo cual acelera el proceso involutivo de la condición humana).

La involución paralela del hombre y su entorno se constata también al interior de las viviendas. En la descripción de otro apartamento, Pedro Juan refiere numerosos objetos relacionados por un hecho común: la desrealización de la cosa. “Nos sentamos en la sala. Dos butacones, un sofá y un televisor ruso en blanco y negro. Todo en ruinas,

desguabinao” (Gutiérrez, 2016: 47). El televisor ruso en blanco y negro remite al ideario post-soviético; constituye el vestigio de una época pasada pero aún presente, el rezago político y cultural (encarnado en la tecnología) del socialismo real en la isla. Y más, el objeto mudo murmura un mordaz comentario político: a finales del siglo XX, cuando en el resto del mundo se expande la televisión por cable y a color, el arcaico aparato en blanco y negro simboliza el atraso del país (desfasaje extrapolable al conjunto de la nación). Como afirma en otro momento el narrador, “lo mismo sucede en todo el barrio. Mugre, cochambre, desidia, abandono” (21).

El edificio de Pedro Juan asemeja una inmensa madriguera. En la colonia decadente del *animal tropical*, el personaje establece alianzas (o pugnas) con las más variopintas maneras de vida: desde perros, cerdos, pollos, palomas, cucarachas, ratones y moscas, hasta formas vegetales de moho: tras pasar seis meses en Europa, “el recibimiento en mi casita de Centro Habana fue auténticamente tropical: todo ese tiempo cerrada, acumulando humedad. El repello de las paredes se caía a pedazos y (...) el muro exterior, que se puso verde y mohoso, amenazaba desplomarse” (Gutiérrez, 2016: 436). La descripción ruinoso trasciende las fronteras de la casa de Pedro Juan. Al igual que en *Habana año cero* —la novela de Suárez—, el apartamento puede leerse como una fractal de la ciudad (y en última instancia del país), donde las huellas del agenciamiento humano-animal evidencian la involución del hombre. Al asumir dicha premisa individual, planteamos entonces una hipótesis de alcance colectivo: en la misma medida en que el espacio doméstico adquiere la fisonomía de una madriguera, el espacio público asemeja las dinámicas de una jungla. En su estudio del bestiario tropical, Gurian apunta la continuidad territorial entre la casa y la ciudad:

Pura fachada externa y proliferación de escombros en su interior, la obra burguesa devenida vivienda intrusada es la continuidad del espacio público de la calle: un

panóptico hacia el mar, o hacia la nada, que Gutiérrez rechaza colmar con postales del exotismo y que, a efectos prácticos, es más útil como palomar y plataforma para suicidas (Gurian, 2009: 3).

El espacio común, al igual que el doméstico, aparece dominado por el imperio de las cosas desrealizadas. Si al interior de las viviendas hallamos colchones rotos, muebles en ruinas y televisores arcaicos, afuera peligra el alumbrado público, el alcantarillado, la higiene y la integridad arquitectónica: “me fui metiendo por todas las callejuelas oscuras, con los contenedores de basura rebosantes de pudrición. (...) la calle está rota y cubierta por un charco enorme de agua verde, podrida y con peste a mierda” (Gutiérrez, 2016: 463). El paisaje urbano, según la descripción de Pedro Juan, replica la decadencia del interior de los hogares. La estética del abandono ratifica la continuidad entre uno y otro territorio, con lo cual se somete al individuo a un constante influjo animalizante.

Al habitar permanentemente en territorio animal (la casa-madriguera o la jungla-ciudad), la respuesta inmunitaria del sujeto incluye frecuentemente la mimesis con el ecosistema. Dicha estrategia persigue el camuflaje (pasar inadvertido y evitar ataques) o aparentar una fortaleza disuasoria ante el resto de la fauna¹⁰⁷. En diálogo con Agneta, la civilizada e inhibida amante sueca, el narrador explicita la influencia del hábitat en su comportamiento. El escritor define su conducta como una reacción a la hostilidad del entorno:

—Es la ley del sobreviviente. (...) Este pedazo de tiempo, o de eternidad, que se llama vida, es brutal, salvaje y doloroso. Y hay que sobrevivir. Como sea. Con garras y colmillos. Hay que defenderse y luchar.

—Eres un poco agresivo.

—Lo necesario.

—A veces el lugar donde uno vive...

—Siempre. Es decisivo (Gutiérrez, 2016: 400).

¹⁰⁷El propio Pedro Juan, al referirse a los demás habitantes de la ciudad, suele recurrir al sustantivo fauna: “Sigo caminando lentamente. Mirando la fauna de putas, borrachos, travestis, policías y viejos mendigos” (Gutiérrez, 2016: 471).

La animalización de Pedro Juan como respuesta al contexto social encierra un trasfondo político. Aunque la novela soslaya dicha temática, el narrador señala a lo económico como causa de la involución del personaje; mas como el manejo de la economía constituye un encargo del gobierno¹⁰⁸, entonces, indirectamente, el texto responsabiliza al sistema por el deterioro de la condición humana: la animalización de Pedro Juan (y de su entorno) no resulta un deseo personal ni un destino libremente elegido, sino consecuencia de la errática política económica del poder revolucionario; la desinhibición de los instintos, la preponderancia de la *labor* y las necesidades fisiológicas (incluido el sexo, la búsqueda de alimentos y el alivio corporal), no implica el hedonismo ni una exótica ruta en la andadura antropogénica (como sugiere cierta lectura académica al exterior de la isla), sino la única alternativa viable ante la avalancha indetenible de la crisis, la desestructuración de la vida cotidiana, y la pobreza derivada de la sustracción de dimensiones del mundo humano (efecto colateral del sistema rizomático n-1).

El posicionamiento político de la narrativa de Gutiérrez, y en específico la obra analizada, se construye en torno al reparto de lo sensible. La trama ilumina las zonas ocultas de la historia oficial, enfatiza en la pobreza, en la inoperancia estatal para asegurar la vida, y en la inmoralidad generalizada del cuerpo social. A pesar de las críticas al estado de cosas, la voz narrativa respeta el orden político de Cuba: ni demanda la apertura democrática, ni aboga por el cambio de gobierno, ni denuncia el

¹⁰⁸ A pesar de la inviabilidad evidente de la economía socialista (en específico la gestión centralizada y planificada) Fidel Castro negó rotundamente la necesidad de reformas. Aunque los suministros, las materias primas y los socios comerciales colapsaron desde 1989, el gobierno mantuvo inalterable el sistema productivo y las relaciones económicas. Tras cinco años de desplome indetenible, Castro reacciona por fin en 1994 (después de una epidemia de neuritis óptica y neuropatía periférica por falta de alimentos, de la masiva protesta del 5 de agosto en el Maleconazo, de la crisis migratoria que sembró de cadáveres el Estrecho de La Florida, de la explosión de prostitutas y gigolós de La Habana y Varadero, y de perder el 35 % del PIB de la nación). Para entonces, el daño social, antropológico y moral resulta irreparable.

atropello a los derechos humanos¹⁰⁹; el personaje solo exige vivir a su manera, desentendido del sistema y ajeno a las querellas. En todo caso, su actitud resulta transgresora en la medida en que evade el espíritu disciplinante y correctivo de la revolución. Desde el punto de vista del poder, para un régimen que se jacta de humanista, el aspecto más conflictivo podría derivar de la condición humana en la novela: el texto certifica el fracaso del proyecto antropogénico del socialismo (el hombre nuevo guevariano), e instala en su lugar al sujeto ultra-histórico que representa su antítesis (el animal tropical).

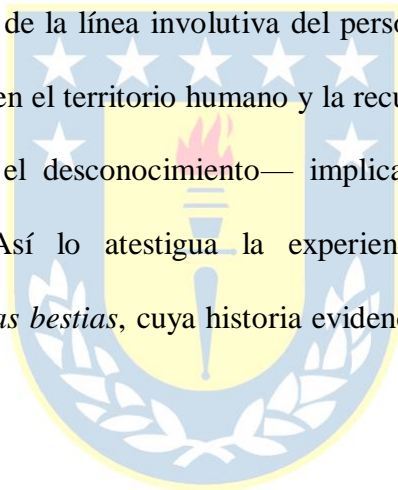
Pese a la huella visible del influjo animalizante, la estrategia inmunitaria del narrador induce un efecto paradójico. Los resultados se comprueban al final de la trama, cuando Pedro Juan se muda a Campo Florido (un pueblo en las afueras de La Habana), y consigue vivir en plenitud: “hay dos vallas de gallos, clandestinas pero sin problemas. Y venden ron barato y tabacos de un peso. ¿Qué más necesito?” (Gutiérrez, 2016: 405). El destino del personaje, quien asume la desinhibición como ruta de salvamento, contrasta con los ejemplos de quienes *se resisten* a los cambios del Período Especial: mientras en las novelas anteriores *Euclides*, *El Traidor* y *Yocandra* culminan fracasados, frustrados o muertos, el protagonista de *Animal tropical* termina fortalecido y boyante de salud.

El desenlace favorable para Pedro Juan puede explicarse, en parte, en virtud del efecto paradójico antes mencionado: la involución animal del sujeto, al asumir cierto sentido, conduce a la humanización de la persona. La clave radica en el

¹⁰⁹En el cuento *Vida en las azoteas*, de *Trilogía sucia de La Habana*, se resume la posición política de Pedro Juan (al menos en las obras del Ciclo de Centro Habana). En el relato, el narrador refiere la historia de Armandito Villalón, un cantante de boleros devenido activista por los derechos humanos. El hombre, quien ha sufrido por años la represión y hostigamiento del gobierno, convida a Pedro Juan a luchar. Con aire condescendiente, el escritor rechaza la propuesta: “Te vas a volver loco, acere. Yo no puedo con lo mío, dime tú si me enredo también con los políticos, que son unos hijoputas y al final hacen lo que le sale de los cojones. Eso es así en todas partes. La política es el arte de engañar bien” (Gutiérrez, 2019: 94). Como riposta Armandito, el conformismo y el pesimismo definen la actitud política del personaje.

autorreconocimiento del proceso involutivo, tal y como advierte el principio óptico de la máquina antropogénica (según Agamben, la serie de espejos donde el hombre, mirándose, ve su propia imagen siempre deformada en rasgos de mono). El escritor adopta la postura salvadora —la asunción de la animalidad como factor intrínseco de la condición humana— según confirma su respuesta a Agneta: “—Pedro Juan, a veces eres un gorila salvaje. —Todos los gorilas somos salvajes. Algunos aparentamos estar domesticados, pero es sólo un truco para poder vivir en la ciudad” (Gutiérrez, 2016: 412).

El autorreconocimiento de los rasgos de mono, el “gorila salvaje” con el cual se identifica, define el destino de la línea involutiva del personaje (el fin de la disolución rizomática, la permanencia en el territorio humano y la recuperación de la dignidad). La actitud contraria —o sea, el desconocimiento— implica un rumbo diferente en la involución del hombre. Así lo atestigua la experiencia de Claudio Cañizares, protagonista de la novela *Las bestias*, cuya historia evidencia el límite insondable de la degradación humana.



En *Las bestias*, segunda novela de Ronaldo Menéndez (La Habana, 1970), el autor propone un viaje a lo más abyecto de la condición humana. El texto, enunciado como parodia del género policial, narra la historia del profesor Claudio Cañizares, del cautivo Bill, y del cerdo criado en la bañera. Entre las narraciones del *corpus*, la presente se desvía del paradigma realista: mientras en las otras la mimesis pretende la simetría, aquí el vínculo con la realidad connota la exageración. Dicha particularidad, sin embargo, no implica disonancia con el resto de sus pares; más bien, en relación a la antropogénesis y la producción de lo humano, la obra intensifica los mismos sentidos antes abordados.

Además de *Las bestias* (2006), la escritura de Rolando Menéndez se compone, entre otros, por los libros *El derecho al pataleo de los ahorcados* (1997, relatos), *La piel de Inesa* (1999, novela), *De modo que esto es la muerte* (2002, relatos) y *Río Quibú* (2008, novela). La literatura de Menéndez, quien pertenece a la generación de los Novísimos¹¹⁰, se inscribe en la tendencia renovadora de las letras cubanas del Período Especial. El autor, en un ensayo del año 2000, enfatiza el carácter testimonial presente en tales textos; su crítica menciona tres rasgos del vínculo realidad-ficción en la narrativa de la época: el juego de ilusión referencial, el discurso alternativo al poder, y la asunción de la perspectiva subalterna en la voz enunciativa (2000: 218). Aunque las palabras de Menéndez aluden a la producción general de los Novísimos, su hipótesis resulta válida para el caso particular analizado: en *Las bestias*, el reparto de lo sensible difiere del discurso del poder revolucionario (al relato de la resistencia heroica, opone el descalabro moral y la barbarie por la supervivencia), el narrador adopta el punto de vista de Claudio y del Gordo traficante (dos figuras marginales, por distintas razones, en la

¹¹⁰La generación de los Novísimos agrupó a los jóvenes escritores cubanos que, a comienzos de la década de 1990, publicaban sus primeros textos. Entre ellos destacan el propio Menéndez, Ena Lucía Portela, Wendy Guerra, Karla Suárez, Ana Lidia Vega Serova, Yoss, entre otros.

sociedad socialista), y, mediante la mención de situaciones y lugares específicos (como la dolarización¹¹¹) establece la ilusión referencial con la Cuba de los años noventa.

En su mayoría, la trama de la novela transcurre en el apartamento de Claudio Cañizares, un lerdo profesor de filosofía. Mediante la causalidad rocambolesca del relato (el encuentro sexual con una prostituta y la posterior persecución para asesinarlo), Claudio secuestra a Bill, miembro de la Sociedad Secreta contra el Sida encargado de ejecutarlo. El protagonista, quien desconoce su infección con el virus, tortura al cautivo para descubrir la causa del complot; sin embargo, el hombre mantiene el silencio y oculta sus razones. Claudio intensifica los castigos; fuerza a Bill a vivir en el baño, junto al cerdo que cría hace meses, y lo somete al mismo régimen higiénico y alimentario del animal. A partir de los sucesos subsiguientes, la casa del profesor deviene en un lugar heterodistópico¹¹², en un territorio marcado por los agenciamientos, los devenires, y la indetenible degeneración de la condición humana.

Como recurso procedimental, *Las bestias* introduce en la historia un elemento de extrañamiento: la convivencia con el cerdo en el espacio doméstico. Mientras en otros textos el animal evidencia un carácter pasivo —el mero atrezo para connotar

¹¹¹El campo de referencia interno de la novela alude constantemente a la Cuba de los noventa. La mención a la guerra de Angola, la crisis socioeconómica imperante y la localización habanera ubican en tiempo y espacio el transcurso de la trama. Sin embargo, la fijación más sutil del contexto socio-histórico lo apreciamos en el siguiente ejemplo, donde de manera simbólica, el autor alude a uno de los efectos icónicos del Período Especial: la dolarización.“(…) enfiló por la calle Obispo, observando aquellas vitrinas que se dividían entre feas o inaccesibles. Dentro de las feas, se desmembraban maniqués que parecían soportar con vergüenza aquellas ropas. No le gustaba mirar su silueta reflejada en el vidrio, pues lo deprimía lo mucho que se parecía, vestido, a los maniqués” (Menéndez, 2006: 8). En el breve fragmento, Menéndez contrapone las dos realidades cubanas de fines del siglo XX: de un lado, la “fea” de maniqués desmembrados, avergonzados de sí mismos y marcados por el abandono, sin futuro (es decir, la Cuba en moneda nacional a la que pertenece el personaje); del otro, la “inaccesible”, aunque vale apostillar la inaccesible “para él”, el espacio reservado a turistas y “macetas” (cubanismo de la época para referir a los nuevos ricos) y aquellos quienes poseyeran dólares americanos. El contraste en la descripción de las vidrieras implica una profunda carga política; manifiesta la desigualdad creciente en el país, y con ella, el fin de la utopía de igualdad socialista.

¹¹² La heterodistopía cumple con las mismas normas ya explicadas de la heterotopía; la única diferencia radica en la sustitución de la utopía por una distopía.

precariedad, como en los edificios de Pedro Juan y Yocandra—, aquí constituye el referente para la constitución del relato, la fuerza ordenadora de los sucesos, y el factor determinante en la resolución del conflicto. La presencia del cerdo en la obra, referido mediante el epíteto “la máquina de devorar todo lo que no sea su propio cuerpo” (Menéndez, 2006: 8), implica una serie de sentidos que atraviesan múltiples campos de significación (desde la tradición literaria universal, el sedimento cultural cubano, la historia de la revolución y la realidad del Período Especial).

La pugna por la supervivencia entre Claudio, Bill y el cerdo establece un diálogo con los distintos eslabones de la cadena de significación. Primero, desplaza la estructura clásica del antropocentrismo (la superioridad del hombre sobre el animal y la prevalencia de los propios humanos): el texto tiende hacia la equiparación de Claudio, filósofo, representante de la razón y la naturaleza celeste; Bill, un gánster violento al margen de la ley, símbolo de lo mundano y lo pedestre; y el cerdo, la bestia salvaje antítesis del hombre, el último escalón de los animales terrestres —junto a las plagas— a causa de sus hábitos higiénicos. Con independencia de la jerarquía presupuesta desde el humanismo, los tres personajes se enfrascan en un combate cuerpo a cuerpo por el espacio, la comida y el agua; dicha lucha reivindica la democratización en la literatura entre las formas de vida molares y menores, igualdad forzada a partir de las necesidades fisiológicas comunes (la *labor*). Segundo, el protagonismo adquirido por el cerdo —y su influencia sobre los humanos—, supone una connotación trascendente a la novela: la irrupción del poderío animal implica una lectura frente al canon civilizatorio y el proyecto revolucionario.

En la cultura occidental, el cerdo constituye una imagen abominable en tanto animal inmundo, embadurnado de lodo y excrementos (Skłodowska, 2016: 270). El rechazo a la especie crece en la medida del afán sanitario de la civilización (271), en el esfuerzo

inmunitario para crear la esfera cultural y alejar al hombre de la naturaleza. En el presente, la producción de carne ocurre en las afueras de la *polis*, al margen de la mirada cotidiana y pública. En el territorio vedado, la máquina industrial convierte al ser vivo en alimento; el funcionamiento automatizado despersonaliza el vínculo humano-animal, reduce a un trámite el milenario proceso de crianza, y disuelve la potencial particularidad del individuo en el efecto rebaño. Dicha rutina responde a la aspiración higienizante de la sociedad actual, así como a la satisfacción de la demanda. Sin embargo, en el contexto de la crisis cubana de finales del siglo XX, colapsa el modelo productivo moderno; el descalabro fuerza el retroceso de la producción industrial a la economía artesanal de la carne, y con ello, invierte las pautas de la relación entre humanos y cerdos. El efecto más extendido, como se ha mencionado anteriormente, radica en la cría de animales en las casas (en particular en el baño, la azotea, y los pasillos). La literatura del Período Especial rinde cuentas de tales sucesos, y en opinión de la investigadora Elizbeta Sklodowska, convierte la experiencia en “la metáfora predilecta de toda una época” (2016: 268).

La ceba de ganado en las viviendas, tal y como describe la novela *Las bestias*, evidencia el deterioro social en la Cuba de los años noventa. El mundo humano, entendido como la esfera artificial donde el *homo sapiens* desarrolla su vida, aparece invadido por el cerdo. La estampa cerduna revela el estado involutivo de la urbe, y en términos políticos, constata el fracaso del afán modernizador del proceso revolucionario:

El “espectáculo” del puerco transportado en la bicicleta [...] es una abyección y una aberración. El animal de la granja está “fuera de lugar” en el contexto urbano, por lo que se convierte en una manifestación más contundente del brutal retroceso civilizatorio de la capital cubana post-Período Especial. [...] La ruralización de La Habana a partir de la crisis de los 1990 ha sido uno de los aspectos más deplorados por escritores, intelectuales y habaneros de a pie (Sklodowska, 2016: 315).

El declive ciudadano se trasluce en la vida cotidiana de Claudio. El deterioro material alcanza cada ínfimo rincón del mundo. Incluso el baño, el espacio higiénico por excelencia, demuestra el retroceso urbanístico en el hogar: “El baño es verde, como las paredes de un hospital. Lo verde de cada azulejo es amarillento, pues todo ha envejecido. El bidé ha sido arrancado y convertido en macetero” (Menéndez, 2006: 48). Como en el edificio de Yocandra, de Pedro Juan, de Julia, del protagonista de *Corazón de perro* (la novela de Bulgákov), las roturas domésticas simbolizan la ineficacia del sistema socialista; el anacronismo de la maceta en el bidé refuerza la significación, un sentido que alcanza el paroxismo con la presencia del cerdo.

El cerdo en la bañera de un filósofo, en La Habana de finales del siglo XX, constituye no solo una prueba del retroceso civilizatorio de la ciudad, sino la evidencia de la incapacidad del Estado para conservar la *nuda vida*. Como sugiere el propio Claudio, “es fácil imaginar por qué el profesor está criando un puerco. Es fácil imaginar por qué todo el mundo está criando un puerco” (Menéndez, 2016: 10). El comentario denota la escasez alimentaria del Período Especial y codifica la respuesta individual a la crisis; dicha estrategia transcurre al margen —incluso en contra— del canon del proyecto revolucionario: “La entrada al pacto social, la hominización revolucionaria, ha fracasado y el animal regresa, mostrando toda su potencialidad, todo su *zoé*. (...) Hace emerger todo aquello que la revolución, en su frustrada avanzada, había querido dejar atrás (López-Labourdette, 2016:212).

El poderío animal, potenciado por el fracaso humanístico de la revolución, signa la pauta de la máquina antropológica en el libro de Menéndez. El ideal de hombre nuevo, degradado a *animal tropical* en el relato de Gutiérrez, adquiere aquí la fisonomía de las bestias. En palabras de Elizbeta Sklodowska, la literatura del Período Especial “reafirma la sospecha de que la línea entre lo humano y lo porcino resulta más fácil de cruzar de lo

que parece” (2016: 273). La afirmación describe con exactitud el devenir de Claudio Cañizares, protagonista de la obra y cuya perspectiva asume la narración.

Antes del inicio del colapso, al igual que Pedro Juan en la novela anterior, Claudio asume el modelo de hombre nuevo como referente antropogénico. El sujeto aparece integrado al proyecto revolucionario. Incluso, por sus méritos docentes, lo premian con un viaje a Sudamérica (Menéndez, 2006: 5). En la conducta diaria, el profesor se apega a los *proprios humanos* (en especial el raciocinio y el lenguaje), y se distingue así de la mundana monotonía de los vecinos. “Mientras desayunaba un trozo de pan y un vaso de agua con azúcar, apenas pudo pensar en aquel álgido momento por el que atravesaba su Tesis Doctoral” (14). A pesar de las penurias económicas —significadas en el trozo de pan y el agua con azúcar—, el individuo apela al conocimiento como estrategia inmunitaria para solventar la crisis. Dicha actitud emula la del Traidor, el personaje de *La nada cotidiana* aferrado a la filosofía. “Luego pensó en la oscuridad de la Caverna de Platón y sonrió por haber podido trascender la antropológica escatología de su barrio” (14).

Claudio comienza el relato en la misma línea involutiva del Traidor, sometido al dictamen del influjo inhibitorio. Pero en vez de evadirse en Derrida durante la cola de la pescadería, el profesor adopta un movimiento diferente: producir sus propios alimentos. La manera activa de afrontar la crisis lo distingue del personaje de la obra de Valdés. Al comenzar a criar el cerdo —y penetrar en el áspero y fascinante mundo del animal—, Claudio experimenta un reajuste que en última instancia define su destino. Para ello, primero, renuncia a territorios celosamente protegido de su condición humana:

[...] es imprescindible aclarar que los cambios en la vida de Claudio con la decisión de criar un puerco fueron muchos y muy dolorosos, pero ninguno hizo metástasis en su alma como aquello de verse en la necesidad, al final de cada almuerzo en el Instituto, de rellenar una bolsa de nailon con las sobras de sus compañeros. Y lo peor

era que como casi todos criaban un cerdo la competencia derivaba en regateo, en pugilato denigrante (Menéndez, 2006: 23).

El sacrificio de la dignidad para satisfacer necesidades biológicas constituye un rasgo distintivo del Período Especial. El fenómeno, profusamente abordado en la literatura cubana, se manifiesta de diversas maneras; una de las más recurrentes resulta la prostitución, pero también aparece a través del robo, la delación, la complicidad con crímenes y la renuncia a los principios morales. En el caso de Claudio, la dignidad —o sea, aquello que merece respeto— emana de su presunta superioridad intelectual, preponderancia porfiadamente negada por los hechos: el pugilato por las sobras de comida le impone de golpe la realidad, es decir, su igualación práctica con el resto de la manada. Aunque el profesor apela al raciocinio, la razón no lo protege del embate de la crisis; ni siquiera le ahorra la humillación de criar, cual el mayor de los salvajes, un cerdo en casa.

A pesar del retroceso civilizatorio, la convivencia con el animal reporta un cierto saber para el filósofo. El personaje descubre los patrones de la conducta del cerdo, y para su sorpresa, emulan las pautas del comportamiento humano. “Era increíble cómo los cerdos se parecían a los hombres. Claudio lo fue notando desde la primera semana en que empezó a criar el suyo” (Menéndez, 2006: 22). La equiparación entre las especies comienza por los hábitos fisiológicos (en especial la alimentación y la higiene). Al principio, “el profesor pensó que por tratarse de una oscura máquina de devorar todo lo que no fuera su propio cuerpo el animal necesitaba tener comida en el recipiente durante todo el día” (23), pero el puerco rechaza dicho régimen, decide no comer y defeca y pisotea el alimento.

En la presunción inicial del profesor subyace la concepción cartesiana del animal. El protagonista asume el esquema estímulo-reacción de manera acrítica. Erróneamente,

Claudio desestima el impulso autónomo del cerdo; lo reduce a un amasijo de carne sin sensibilidad, a una “máquina” cuya única finalidad en el mundo consiste en comer. La premisa impide la relación exitosa entre el pastor y el ganado, y, por tanto, la armonía sistémica del paradigma humanista. Ante el evidente fracaso en la crianza, el personaje recurre al saber popular de sus vecinos:

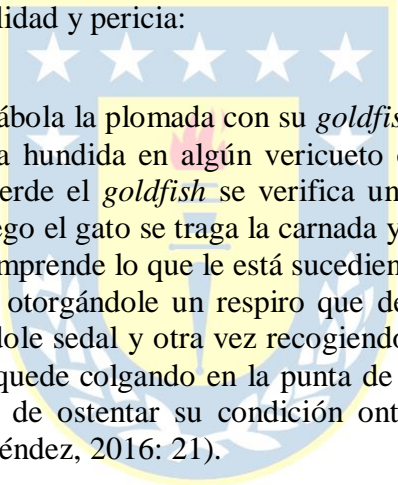
[...] la gente de experiencia le informó que los puercos comen solo dos veces al día, mañana y noche, y el sancocho atrasado hay que retirarlo antes de echarle el siguiente, pues dentro de su puercada el animalito tiene su secreto código higiénico que uno debe aprender a respetar (Menéndez, 2016: 23).

El mandato a respetar al cerdo implica dos conclusiones en el vínculo con los humanos. Primero, reconoce cierta dignidad al animal (hasta ahora una prerrogativa exclusiva del *homo sapiens*); segundo, al mencionar el “código secreto”, asume la existencia de un tipo de lenguaje vedado a las personas. A través de tales posiciones —la asunción de determinadas dignidad y lenguaje—, el texto comienza la igualación entre humanos y animales. En este caso, al menos al inicio de la trama, la aproximación ocurre del sentido menor al molar (es decir, el acercamiento del cerdo al territorio de lo humano). Sin embargo, los agenciamientos contra natura entre el filósofo y el puercito también sienta las bases para el movimiento opuesto: la bestialización de Claudio, el deterioro de su condición humana y el devenir animal.

Antes del detonante definitivo (el secuestro y tortura de Bill), el profesor evidencia los primeros síntomas involutivos; su inserción en la manada del barrio —lugar previamente detestado— ocurre por mediación de la crianza del cerdo. Como asegura la narración, “si antes [los vecinos] no lo saludaban por esos aires de veterano conferencista y aristócrata decadente en un país de proletarios, ahora no dudaban en palmearle de vez en cuando los hombros y preguntarle por *el crío*” (Menéndez, 2006: 23). Gracias a la ceba del animal, el protagonista reconoce las habilidades comunes en

su entorno. Al relacionarse con el resto de la población, Claudio descubre las estrategias de supervivencia implementadas por los vecinos. Algunas parecerían exageradas si no estuvieran contrastadas en la realidad. Por la profunda significación antropogénica, destaca la llamada “pesca de altura”.

El nombre de la práctica, definida desde el paradigma paródico, les resta importancia a las acciones. El tono burlesco enmascara la precariedad de las personas. Sin embargo, si prestamos atención a los hechos, percibimos los poderosos motivos del acto. Como explica un moreno de “la numerosa y díscola prole de Nieves” (Menéndez, 2016: 55), la pesca de altura no es más que la cacería de los gatos del tejado, una actividad demandante de exquisita agilidad y pericia:



“Se lanza en enérgica parábola la plomada con su *goldfish* enganchado al anzuelo, de tal modo que permanezca hundida en algún vericuetto oscuro de un tejado vecino. [...]. Cuando el gato muerde el *goldfish* se verifica un leve corrimiento del sedal, progresivo, hipócrita. Luego el gato se traga la carnada y empieza la lucha, porque el histérico genuflexo no comprende lo que le está sucediendo [...]. La única manera de vencerlo es dando sedal, otorgándole un respiro que deprima sus fuerzas, otra vez recogiendo, otra vez dándole sedal y otra vez recogiendo drásticamente hasta que su cuerpo con ojos de loco quede colgando en la punta de la caña. Una vez estofado y servido, el felino dejaba de ostentar su condición ontológica para convertirse en ‘conejo de alturas’” (Menéndez, 2016: 21).

En el fragmento, el “devenir” conejo del gato no resulta una transmutación poética, una metáfora literaria para referir sucesos ficticios. Muy por el contrario, el autor alude a prácticas históricas cotejadas en la Cuba de los años noventa. Como asegura López-Labourdette, en el espacio citadino convertido en jungla, “la sobrevivencia depende de la capacidad depredadora de sus habitantes. Ni siquiera los animales domésticos, otrora protegidos al interior del universo humano (...), están a salvo” (2016: 227). El consumo de gato como alimento constituye el punto álgido en la degradación del hombre del Período Especial, la “cota máxima de la parábola” descrita por Karla Suárez. La práctica supone el corrimiento del límite de la condición humana, una expansión

derivada de las carencias alimentarias, la adaptación a la crisis y la incapacidad gubernamental para producir comida¹¹³.

Desde el punto de vista antropogénico, la “pesca de altura” implica un notable deterioro de lo humano. Más que el tabú del paradigma culinario, la involución atañe al método de conseguir el alimento: mientras el gato como mascota evidencia al *zoon politikón* —el individuo domesticado por la casa, el *ser civilizado*—, el gato como presa pertenece a la forma pre-histórica de la condición humana, remite a un hombre retrotraído a la caza como actividad de subsistencia. Al referir el sistema de racionamiento cubano, Sklodowska menciona un riesgo pertinente para el caso. La autora anuncia el peligro de “folclorizar” mediante sátiras las absurdas particularidades de la vida insular; en cambio, aboga por asumirlas —ya sea la libreta de abastecimiento o la pesca de altura— como “una respuesta a la escasez crónica de bienes de consumo” (2016: 195). La postura de Sklodowska, en última instancia, permite dirimir la responsabilidad política de los hechos, pues establece una relación causa-efecto entre las aberraciones de la realidad y la gestión gubernamental de la crisis.

A pesar del espíritu satírico, *Las bestias* reporta un rosario de atrocidades humanas. La cría del cerdo en la bañera, la caza de gatos como alimento, el pugilato por las sobras de comida en el Instituto. Aunque tales hechos resultan cotejables con el pasado histórico de Cuba, Menéndez refiere otra práctica que —aunque probable— no aparece comprobada. A tono con el carácter paródico del texto, el autor refiere unas acciones con tintes de leyenda. Con independencia del carácter ficticio, la narración revela el

¹¹³En 1989, Cuba importa el 63 % de los alimentos desde los países socialistas. El derrumbe del bloque del Este supone la pérdida de dichos bienes. Además, la agricultura nacional decrece un 60,4 % acumulado hasta 1993 (Silva León, 2008: 66). Entre otros alimentos, el país disminuyó la producción de leche de 1 millón 131 mil toneladas a solo 585 mil, los pescados y mariscos de 192 mil a 94 mil toneladas, las posturas de huevos se redujeron a un 56 por ciento respecto a los niveles precedentes a la crisis (Ferriol Muruaga, 1998).

influjo bestializante del universo diegético. El relato de los sucesos comienza de la siguiente manera: “Mientras se baña, (...) sin más condición que el minucioso sonido del chorro viajando del jarro al suelo, se percata de la causa de su extrañamiento. Los objetos no pesan más: el barrio se funde en un inusual silencio” (Menéndez, 2016: 35). Claudio describe la misteriosa desaparición del “coro porcino de cada mañana” (35).

El motivo del cambio, la inesperada calma mañanera, deriva de la intervención quirúrgica sobre el cuerpo animal. Sotomayor, el mismo instructor de la pesca de altura, le informa a Claudio la “nueva técnica” de crianza del cerdo. El moreno lo remite a Jose, el veterinario del barrio, quien por el precio de 20 pesos resuelve el problema: “Cuando lo opere de las cuerdas vocales, dice el veterinario, verás cómo no vuelve a gritar” (Menéndez, 2016: 36). A la sorpresa de Claudio, sucede el frenético forcejeo entre “aquel hombre casi enano y vestido de gris” (36) y la máquina de devorar todo lo que no sea su propio cuerpo. Cuando la anestesia somete a la bestia, los humanos comienzan la operación del *mutis*:

[Jose] extrae de la maletita un par de pinzas enormes y un escalpelo de mango largo que hace pensar al profesor en esos venablos de punta de piedra fabricados por los indios guanahatabeyes [...]. Ayúdame a sujetarle la mandíbula, dice el Jose. Y mientras Claudio acomete la temblorosa tarea de agarrar la superficie áspera y pegajosa de babasangre, el veterinario introduce la pinza y el venablo, trastea durante un par de minutos, y va extrayendo pedacitos de carne rosada (Menéndez, 2016: 37).

Al operar al cerdo, el hombre replica sobre el animal la lógica de funcionamiento de la máquina antropogénica. A través del poder-saber (los conocimientos del veterinario) los personajes transforman las características del puerco en beneficio propio. El nuevo rasgo, el silencio del espécimen, persigue su adaptación al mundo de lo humano —un despropósito en cualquier otro contexto, pero preciso en la peculiar debacle del Período

Especial¹¹⁴. La intervención quirúrgica transmuta el ente *physis* (el cuerpo natural del cerdo) en un objeto *nomos* (parcialmente artificial), una intención subyacente desde la enunciación del epíteto “la máquina de devorar todo lo que no sea su propio cuerpo”.

La transformación del animal, indirectamente, implica una modificación de la condición del hombre; el cambio deriva del ajuste en el mundo humano producido por el mutismo del cerdo. Mediante dicho vínculo, el texto reivindica la relación especular entre las personas y los animales, propuesta derridiana clave para el devenir antropogénico. En última instancia, la operación sobre el puerco supone la operación sobre el propio hombre. La hipótesis no debe asumirse en el sentido individual (es decir, como una intervención literal a Claudio o Jose), sino como un recurso de cría adoptado por el *homo sapiens*; una técnica de crianza extendida al ser humano y susceptible de ser reproducida al interior de la especie. En otras palabras, aquello denominado por Sloterdijk como antropotécnica.

Las antropotécnicas, según lo explicado en el capítulo teórico, constituyen estrategias de domesticación del hombre; permanecen orientadas al sostenimiento de la esfera cultural —la burbuja artificial donde habita la humanidad— y conjura las amenazas internas y externas al mundo humano. La operación de las cuerdas vocales al cerdo, por ejemplo, mitiga la “invasión” animal del espacio doméstico. En la terminología de Sloterdijk, la acción puede considerarse como *Weltverbesserung* (técnica colectiva para

¹¹⁴Si la convivencia con el cerdo en el espacio doméstico luce como un artificio narrativo, la intervención quirúrgica del animal parecería la hipérbole del invento; sin embargo, la huella testimonial evidencia la veracidad de dicha práctica durante el Período Especial. En artículo del 24 de agosto de 2021, la periodista independiente Yoani Sánchez refiere el siguiente fragmento: “Estos últimos tiempos me recuerdan a aquella época en que unos vecinos de nuestro edificio criaron un puerco en su baño y para que no molestara demasiado le operaron las cuerdas vocales, al final el animal emitía un sonido ronco y aspirado mucho más inquietante que su gruñido original. Ahora, en un balcón cercano mantienen encerrados en una jaula a varios guanajos [pavos] que cloquean todo el tiempo, una práctica que intenta garantizar algo de proteína para las familias temerosas de que lleguen peores tiempos”.

el mejoramiento del mundo) aunque en la novela, como veremos, evoluciona hacia una *Sich-Operieren-Lassen* (“dejarse operar por otros”).

El acontecimiento en casa de Claudio revela los dispositivos biopolíticos en la configuración de la realidad diegética. La presunta igualación, el acercamiento del animal al mundo humano, constituye solo un espejismo de los propósitos del hombre: beneficiarse del recurso biológico del cerdo (la carne) al menor costo posible. La aproximación entre las especies transcurre bajo las pautas del pivote molar (el *homo sapiens*) y trasluce los mecanismos políticos intrínsecos a la convivencia de grupos heterogéneos. En *Las bestias*, el antropocentrismo se manifiesta mediante el desprecio del profesor hacia el cerdo, actitud acrecentada tras la operación quirúrgica: “mientras orina sobre el puerco, observa con deleite cómo el animal abre la boca, se estira en el típico gesto de reclamar sancocho, pero apenas logra expulsar desde la oquedad de su gástrico falsos resoplidos y apagados eructos” (Menéndez, 2006: 38).

La amputación de las cuerdas vocales supone la degradación política del animal. Incluso, dentro del reparto habitual de lo sensible en los textos literarios, el cerdo de *Las bestias* desciende un escalón: aparece privado hasta del derecho al lamento, al quejido ininteligible reservado a los seres sin voz. Como predice la teoría foucaultiana, dicho abuso del poder humano genera una resistencia de igual intensidad en el sentido opuesto. A partir de determinadas sucesos, *la máquina de devorar todo lo que no sea su propio cuerpo* derroca el orden impuesto por Claudio; en su lugar, “vemos emerger, al interior de la casa del profesor, un régimen porcino que parecería proyectarse, por analogía o por contagio, hasta tocar todos los confines de la ciudad” (López-Labourdette, 2016:228).

El poderío del cerdo, su potencial para remecer el orden antropocéntrico, se desata tras la captura de Bill. La estrecha convivencia con el gánster propicia determinados agenciamientos, en uno y otro sentido, contrarias al imperio del profesor. El empoderamiento del animal deriva del sometimiento diario provocado sobre Bill; la relación entre ambos —la bestia y el prisionero— se establece como parte del retorcido plan de Claudio para obtener la confesión. “Diariamente pasaré solo un balde de sancocho que tendrás que compartir con el puerco, pues si se te ocurre comértelo tú solo (...), bueno, eres un chico listo y sabes cómo terminará la cosa si el puerco se pone muy hambriento” (Menéndez, 2016: 47).

La lucha por la comida remarca la superioridad del cerdo sobre el hombre. En igualdad de condiciones con el animal —el encierro en un baño sin armas, auxilios o apoyo—, la excepcionalidad humana demuestra su carácter ficticio y autoafectivo. En términos biológicos, según el cálculo científico de Bonhommeau *et al* (2013), el hombre posee un nivel trófico de 2.2, valor que lo sitúa a la altura de los cerdos y las anchoas en la cadena alimenticia¹¹⁵. El relato evidencia la modesta capacidad depredadora del *homo sapiens*, tal y como refleja el siguiente fragmento: “se abre la ventanilla y un brazo blanco y fofo les alcanza el primer cubo de sancocho. Bill lo cede todo al animal. Por el momento se siente a salvo” (Menéndez, 2016: 48).

La correlación de fuerzas entre Bill y el animal revela el auge del régimen porcino. Las paredes del baño, fronteras del territorio heterodistópico de segundo grado (los sucesos al interior del baño constituyen una distopía al interior de la distopía mayor del apartamento), presencian la inversión del antropocentrismo y auguran la caída del

¹¹⁵ El nivel trófico constituye un índice para determinar la posición de las especies en la cadena alimenticia. De acuerdo a la investigación citada, el hombre posee un valor de 2.2, muy alejado de los principales depredadores como las orcas y los osos polares (5.5).

gobierno de Claudio. El empoderamiento del cerdo resulta proporcional al declive del Bill; el profesor utiliza el creciente poderío de la bestia como arma de tortura:

Quiero que el degenerado experimente durante largas horas el horror de no ser para el otro siquiera un contrincante, sino simplemente comida. Toda la brutalidad de la loma negra de ojillos encendidos se manifiesta en el hecho elemental de que carece de moral. No es un enemigo en un duelo, no es un toro frente a un torero de capa caída, sino una bola de instinto con el solo objetivo de masticar alguna parte del cautivo (Menéndez, 2016: 51).

La pérdida de la dignidad de Bill, la asunción de la incompetencia vital frente al cerdo, acelera el deterioro de su condición humana. El declive del personaje adopta dos manifestaciones en el relato de Claudio. De un lado, afecta la dimensión de la *labor* (reflejada en el deterioro del cuerpo); del otro, neutraliza la *acción* —la condición humana de pluralidad— mediante el despojo de la voz y el nombre propio.

El desgaste del cuerpo de Bill se acelera tras la exposición prolongada a *la máquina de devorar todo lo que no sea su propio cuerpo*. De acuerdo al recuento narrativo, “desde los primeros días comenzó a padecer unas diarreas crónicas que delimitaban su área de maniobras” (Menéndez, 2016: 55). El prisionero solo se moviliza para perseguir el balde de sancocho, en busca de “algún trozo de algo innombrable y regresa huyendo a su zona resbaladiza” (55). La limitación territorial de gánster —recluido en una esquina oscura del baño—, y los problemas digestivos, reducen su competitividad para conseguir comida. El debilitamiento humano se refleja en la transformación del organismo, descrita por Claudio con cinismo: “Si alguien pudiera ver tus brazos. Son trapos negros. Son cuernos de venado. Son palitroques de sucia harina húmeda” (52).

A medida que transcurre el cautiverio, la condición de Bill se agudiza. El profesor refiere las “pústulas que van avanzando desde aquellos brazos lacerados por los colmillos del puerco” (Menéndez, 2016: 60), hasta cambios menos graves, pero igual de lacerantes para el orgullo del hombre. El narrador menciona cómo la caída del pelo

—cuyo trenzado en *dreadlocks* revela un claro sentido reivindicativo— abate la moral del personaje: “sencillamente, lloró en silencio el día en que descubrió que una gran zona de su cuero cabelludo se había reblandecido y los pelos iban cayendo al menor roce” (60).

La pérdida de identidad de Bill, constatada en las múltiples mutaciones físicas, atañe a la dimensión humana de la *labor*. Sin embargo, el poder totalitario de Claudio incide también sobre la condición humana de pluralidad (la *acción*) a través de distintos mecanismos. El primero, la reclusión y el aislamiento forzoso (la sustracción del individuo de su hábitat y manada), y la consecuente renovación del vínculo con sus “iguales” (en el distópico universo diegético de la novela, en tanto organismos vivos, el puerco y el profesor). El segundo instrumento correctivo, con mayores implicaciones políticas y ontológicas, resulta el lenguaje.

El protagonista dispone del lenguaje como dispositivo de desactivación de la condición humana de Bill. En primer lugar, mediante el despojo del nombre propio (acción cuyo alcance jurídico y político revisamos en el caso de Patria, de la novela *La nada cotidiana*). Claudio renombra al cautivo con sorna; el vocativo elegido disuelve la unicidad del sujeto y denota el menosprecio racial: “ni siquiera se trata del individual estatuto de *un* negro. Aquello, la vivencia oblicua, (...), el bulto suplicante del ángulo, es Lo Negro” (Menéndez, 2016: 53). A través del pronombre demostrativo *aquello* y del artículo neutro *lo*, el profesor cosifica a la persona aludida. Dicha acción aporta sustento moral, según la óptica del filósofo, para el siguiente nivel degenerativo al que somete a Bill: la reducción definitiva del lenguaje y el control de la palabra.

Bajo el dominio de Claudio, en el territorio heterodistópico del apartamento, la igualación simbólica entre el *homo sapiens* y el cerdo constituye un objetivo. El

paroxismo del delirio —como si convivir en el baño con el animal y compartir la comida no fuera suficiente— ocurre tras la intervención quirúrgica del personaje: al igual que al puerco, el profesor decide acallar a Bill mediante la amputación de las cuerdas vocales. Para tal propósito acude a Jose, el veterinario del barrio experto en la materia. Al escuchar el pedido, el médico esboza una “cara de desacuerdo ético” (Menéndez, 2016: 56), pero Claudio lo persuade con el siguiente argumento: “no te preocupes por su aspecto, en el fondo los puercos y los hombres son como dos gotas de una misma cochinada” (56). Aunque duda, más por las implicaciones penales que por la consciencia, Jose accede con una condición; propone un trato que se inscribe en su estrategia inmunitaria para el afrontamiento de la crisis: la portentosa bestia de Claudio, en realidad, es una puerca; el veterinario plantea inseminarla y quedarse con las crías a cambio del servicio. El profesor acepta; advierte que solo “hiciera lo justo para disminuirle [a Bill] la capacidad de chillar, pero dejando el recurso mínimo y suficiente para que no perdiera el habla: todavía tengo con él una conversación pendiente” (57).

La intervención quirúrgica, como se mencionó anteriormente, deviene en una antropotécnica para la corrección de la (degenerada) condición humana. En la novela, el concepto de Sloterdijk *Sich-Operieren-Lassen* —“dejarse operar por otros”— ocurre de manera literal en el personaje cautivo. Tras el procedimiento, el narrador revela un detalle de larga resonancia en el relato, una premonición de sucesos futuros y el desenlace de la trama: “El puerco (...) se acercaba e iba tragando aquellos pedacitos de carne rosada [las cuerdas vocales de Bill] que el Jose iba colocando sobre el piso” (Menéndez, 2016: 57). El consumo de carne humana evidencia el empoderamiento del cerdo y su desafío al régimen antropocéntrico; sin embargo, la operación supone un impacto de mayor inmediatez sobre la antropogénesis: el despojo del lenguaje y la limitación de la palabra del prisionero. Claudio describe el impacto en la siguiente

escena: “Un día, cuando Lo Negro quiso gritar por encima de la música salsa (...), notó más que nunca que su voz no era su voz. Había sido sustituida por un globo desinflándose de manera más o menos audible” (60).

En el fragmento, el primer aspecto a considerar resulta la cosificación de Bill. El profesor insiste en nombrarlo mediante el vocativo “Lo Negro”, apodo que implica la despersonalización del hombre, la negación de su individualidad y el posicionamiento del sujeto en el plano de lo abstracto (entre los usos del artículo neutro “lo”, hallamos la referencia conceptual del adjetivo acompañante). Como segundo elemento, en cuanto a la involución antropogénica, encontramos la atrofia en la voz del personaje. La afectación remite al sentido político tantas veces explicado: la concepción aristotélica de la exclusividad humana sobre la palabra y, por tanto, la capacidad para poner en común lo justo y lo injusto y adscribirse al arbitrio de la ley.

La particularidad del caso de Bill, más allá del silenciamiento y la consecuente expulsión del territorio de lo humano, radica en la privación del derecho al quejido: el objetivo de la operación, según el pedido de Claudio, consiste en limitar el grito del cautivo. En última instancia, el procedimiento persigue un fin político útil al poder del profesor. La amputación de las cuerdas vocales iguala el rango político entre Bill y el cerdo. Incluso, de acuerdo al criterio aristotélico, ambos seres permanecen infravalorados respecto al nivel animal (al reducirles la “capacidad de chillar”, ni siquiera ejercitan a plenitud la posibilidad del lamento).

A pesar de la mutua disminución política, el prisionero y el puerco esbozan divergentes rutas desde el punto de vista metafísico. Según el prisma de la ontología de Heidegger, la bestia conserva el *Weltarm* (la pobreza de mundo) mientras Bill comienza a abandonar la condición de *Weltbilden* (configurador de mundo). La reclusión

territorial constituye el primer impulso a la “pobreza de mundo” en el personaje, tendencia acrecentada por la desconexión con el espacio exterior, la pérdida de los referentes externos y la absorción por la experiencia heterodistópica. La privación del lenguaje consolida el abandono del *Lichtung* para Bill; dicha carencia supone la ruptura del vínculo con el Ser y, por tanto, la pérdida del *status* de *Dasein* y la pertenencia al territorio de lo humano. En el siguiente fragmento, mediante la descripción del deterioro físico, la narración resume la involución ontológica del hombre:

Cuando abro el baño, aquello que asomó arrastrándose no era Bill: era un amasijo, un ciervo al que alguien le había amputado las patas. Logró alejarse de la puerta del baño hasta la pared de enfrente, sin levantar los ojos de su propia piel blanda (Menéndez, 2016: 60).

En la secuencia, la representación del humano remite al proceso de cosificación; el narrador utiliza el pronombre demostrativo “aquello” para referirse al prisionero. Desde el punto de vista ontológico, además del político, Bill se dirige hacia la condición de *cosa*. Al aproximarse a dicho estado, coquetea con la inmersión en el *Weltlos* y la pérdida del mundo (es decir, el abandono de la vida, la muerte).

El desarrollo de la involución de Bill transcurre según la escala del paradigma humanista: de hombre empoderado (perteneciente a una secta secreta, poseedor de armas y gánster) desciende al nivel del animal de cría (humillado, controlado y domesticado por el espécimen típico del humanismo: el filósofo); luego se deteriora hasta un aspecto semejante a la *cosa* (“aquello”, el “amasijo”) y termina —literalmente— convertido en *nada*: la voracidad del cerdo se desata, rebasa el límite impuesto por Claudio y acaba por devorar al cautivo. “[M]is ojos me dejaron ver (...) cómo el puerco había empezado a masticar por un costado el fino abdomen de Bill. Los pies (...) aún se agitaron un buen rato y yo contemplaba aquello hipnotizado, incapaz de interrumpir el banquete” (Menéndez, 2016: 65).

A pesar de la apariencia, la caída de Bill no supone el ascenso de Claudio. En vez de una relación inversa, los personajes establecen una proporción directa en cuanto al devenir antropogénico. La diferencia radica en la velocidad involutiva: mientras el prisionero transita aceleradamente a la degradación (cuya evidencia aflora en el aspecto físico), el declive del profesor ocurre al interior del personaje.

Durante el proceso de interrogación y tortura de Bill, la condición humana de Claudio experimenta cambios profundos. La transformación, manifestada con pequeñas sutilezas, erosiona la máquina de producción de lo humano y redirige el itinerario antropogénico del filósofo. Al comienzo del relato, la violencia cataliza un impulso de vida en el protagonista. La desinhibición despierta el instinto de salud y el afrontamiento activo de la crisis. El ser blando y torpe se fortalece ante el entorno adverso. Tras asesinar a Jack —el compinche de Bill— en una emboscada, el narrador afirma: “El profesor se siente en forma. Ha matado a un hombre y no tiene ningún problema con eso. Muy por el contrario, haber cobrado una vida le otorga una nerviosa seguridad en los puños”(Menéndez, 2016: 35). En este momento de la trama, la satisfacción de Claudio se debe al aumento de sus capacidades; más que morbo, el goce proviene de defenderse exitosamente ante ataque del gánster. Sin embargo, el influjo sanitario de la violencia —sustentado en el instinto de autoconservación—, se convierte de a poco en una fuerza destructiva para el personaje.

Trastornado por la fiebre de poder, Cañizares excede los límites de la legitimidad (los de la legalidad, evidentemente, los transgrede al momento del secuestro). El cautiverio, inicialmente planteado como un recurso pragmático —averiguar el motivo del complot—, deviene en una actividad de ocio y perversión. Antes del desenlace fatídico, el protagonista describe el placer de la tortura:

Poco a poco, el negro va aprendiendo a leer ciertos ritmos en la mole cochina, como es el hecho de que en las primeras horas queda dormido. [...] Aprende incluso a sentir su respiración (...), signo que desemboca casi siempre en el despertar hambriento de la loma negra. Entonces el degenerado se para, hace chocar las palmas de sus manos, emprende una serie de maniobras que vistas desde fuera semejan alguna danza ritual africana, y el puerco no se decide nunca a hincarle el diente, acaso no por la danza, sino porque su hambre aún no llega al umbral superior de su función depredadora.

Ya nunca me aburro (Menéndez, 2016: 52).

La íntima confesión de Claudio, la afirmación “ya nunca me aburro”, constituye la máxima evidencia del extravío en el rumbo antropogénico. De acuerdo a la teoría de Agamben, la antropogénesis ocurre a través de la *apertura* de lo no-abierto del mundo animal, y el lugar de dicha operación radica en la tonalidad existencial del *aburrimiento* (2006: 115). Al no “aburrirse nunca”, Claudio impide la suspensión con los estímulos de su *Umwelt* (el placer de la tortura sobre Bill), y por tanto, la desactivación de la máquina de guerra¹¹⁶ que rige su conducta. Como un antiguo habitante de Roma, el profesor permanece absorto ante el espectáculo de horror; los sucesos del baño, devenido una especie de “coliseo”, aturden la racionalidad del hombre y lo disipan del objetivo (averiguar la causa del complot): “Un día me sorprendo haciéndome esta pregunta: ¿por qué he dejado de preguntarle al degenerado el motivo por el cual quiere matarme?”, reflexiona el narrador (Menéndez, 2016: 52).

La involución de Claudio Cañizares sintetiza las dos variantes de la máquina antropológica presentadas en el capítulo teórico. La historia del protagonista articula el enfoque del paradigma humanista —aquel descrito por Sloterdijk como encargado de rescatar *al homo sapiens* de la barbarie mediante la oposición alma/cuerpo (1999: 4)— con la propuesta metafísica de Heidegger-Agamben (la *apertura* como paso del

¹¹⁶ La máquina de guerra, según el concepto de Deleuze y Guattari (2004), constituye “un flujo de guerra absoluto, que circula entre un polo ofensivo y un polo defensivo, y que sólo se expresa en cuantos (fuerzas materiales y físicas que son algo así como las disponibilidades nominales de la guerra). Del flujo puro, diríase que es abstracto y, sin embargo, real; ideal y, sin embargo, eficaz; absoluto y, sin embargo, diferenciado” (222).

ambiente animal al mundo humano): en la medida en que el profesor reniega de los *proprios* del mito prometeico, la desinhibición de los instintos conduce al aturdimiento del personaje; la subsiguiente inmersión en la realidad distópica del apartamento genera una línea de fuga que, en última instancia, termina con la muerte.

El efecto del influjo desinhibitorio en Claudio Cañizares, contrario a la experiencia de Pedro Juan, obstaculiza el afrontamiento a la crisis del Período Especial. Mientras el personaje de Gutiérrez conserva la *nuda vida* y la integración social, el de Menéndez se aísla y perece. La diferencia inicial radica en la tonalidad del influjo antropogénico dominante en cada texto, guiño sugerido en el título de las obras: el protagonista de *Animal tropical* se “animaliza”, el de *Las bestias* emprende el camino de la “bestialización”. Desde la perspectiva antropocéntrica, ambas corrientes fluyen en la misma dirección (la despersonalización del sujeto y el abandono del territorio de lo humano). La distinción proviene de la intensidad (la aceleración del proceso) y las desviaciones impresas por el entorno: mientras la moderación de Pedro Juan atenúa la violencia de la fuga, la desinhibición absoluta de Claudio anula la condición humana de pluralidad (definida por Hannah Arendt bajo el concepto de *acción*).

La diferencia política entre las novelas trasciende la acepción de pluralidad y convivencia. Los textos asumen posturas distintas frente a la realidad cubana. La narración de Pedro Juan construye el posicionamiento mediante el intencionado reparto de lo sensible —en particular, a través de los objetos mudos, reveladores de los bajos fondos de la sociedad y la decadencia material y humana del proyecto revolucionario— y la evasión pragmática frente al poder: es decir, aunque describe con minuciosidad el paupérrimo estado del país, elude calculadamente la reflexión sobre las causas y responsables de la situación. En tanto, aunque parapetado en el discurso satírico, la historia de Menéndez pone en juego la codificación del régimen totalitario y los

mecanismos represivos que los sustentan. En cierto modo, los sucesos de la trama dialogan con el campo de referencia externo del relato; con sutileza, el autor remite a las antropotécnicas de corrección y disciplinamiento implementadas por la revolución:

Lo que podemos leer aquí —analiza López-Labourdette (2016)— es una ética de lo viviente, donde emergen como ejes organizadores de la sociabilidad los modos de abandonar o dejar morir, los modos de matar. Sobre el trasfondo de esa animalidad como figura sacrificable reaparecen entonces instituciones e instancias de control, higienización y corrección —desde la UMAP (Unidades Militares de Ayuda a la Producción) hasta los campos de entrenamiento militar— a través de las cuales se daban encuentro diferentes políticas estatales de ingeniería social que en su momento pretendieron, con una violencia que sólo recientemente empieza a ser reconocida, asegurar la formación del hombre nuevo como superación definitiva de lo animal. Es por eso que podemos hablar de lo animal como dispositivo de visibilización de aquello que se ha querido silenciar y reprimir, toda vez que su presencia, maloliente, agresiva e incómoda, moviliza reordenamientos de identidades, cuerpos y relaciones entre cuerpos (33-34).

En el universo diegético de *Las bestias*, los reordenamientos de cuerpos e identidades se manifiestan —en relación al poder— mediante la caída del régimen antropocéntrico. La decadencia de Claudio coincide con el despliegue incontrolable de la *máquina de devorar todo lo que no sea su propio cuerpo*. Los sucesos posteriores a la muerte de Bill culminan el proceso degenerativo del protagonista, confirman la instauración del régimen porcino y reconfiguran los territorios y agenciamientos entre las formas de vida subsistentes.

Tras el tropelaje de la rebelión del cerdo, el plano de consistencia de la novela invierte las polaridades molares y menores. Después de la breve escaramuza con la bestia, Claudio escapa hacia una habitación. En el nuevo escenario, el narrador replica el *status* jerárquico anterior, pero invierte la posición de los actores: mientras el puerco domina el espacio doméstico, el hombre permanece sometido en la clausura. El giro dramático define los últimos pasos del proceso involutivo del personaje. El influjo desinhibitorio irrefrenado, ahora revertido contra el profesor, evidencia el fracaso de su estrategia inmunitaria:

Al principio, tengo la certeza de poder sobrevivir mordiendo repollos de col [...]. Pero al cabo de tres días comienza a fijarse un vacío en la boca del estómago que se parece a un dolor de cemento armado [...]. He tratado de acaparar agua dentro de los zapatos, pero a las pocas horas se filtra. Los días de seca, me sostengo lamiendo el suelo encharcado [...]. He llegado a pensar que una arbitraria fuerza nos iguala a mí y al animal (Menéndez, 2016: 66).

La reflexión de Claudio explicita la tesis central de la novela sobre la antropogénesis: una fuerza arbitraria iguala al humano y al animal. Sin indagar en el origen, la narración describe los efectos de dicha fuerza sobre el hombre. El texto adopta la aprehensión socrática —expuesta en el capítulo teórico— de no despreciar lo invisible, sino reconocer su poder mediante las manifestaciones. En la trama, la *fuerza arbitraria* se manifiesta mediante el proceso involutivo de las personas, la sustracción de dimensiones intrínsecas de la condición humana en el mundo occidental (como la higiene del espacio doméstico, el escrúpulo como norma de lo comestible y el sentido moral) y en la configuración del universo diegético de la obra.

La inmersión del protagonista en el influjo desinhibitorio, el *arrojarse* a la nueva realidad del Período Especial, constituye la respuesta del personaje frente a la fuerza arbitraria del sometimiento. La resistencia, sin embargo, resulta infructífera. La incontinencia del instinto de salud, evidenciada en la pérdida de lo que Hannah Arendt denomina *acción*, conlleva el fracaso de la estrategia. La agonía solitaria de Claudio Cañizares, carcomido por las secuelas del SIDA, reivindica a la condición humana de pluralidad como pieza fundamental de la máquina antropológica.

Incluso en el umbral de la muerte —acaso ahí como nunca— el *zoon politikón* reclama el abrigo del *otro*.

El hombre, la hembra y el último naufragio

“(…) esos objetos eran más que objetos: eran trozos de espíritu que se vendían para que la carne pudiera seguir viviendo”.

Daína Chaviano, *El hombre, la hembra, el hambre*

La respuesta inmunitaria al Período Especial, según las novelas del *corpus*, oscila entre las conductas inhibidas y desinhibidas del ser humano. En la praxis, dichas actitudes se transforman en un *resistirse* o *arrojarse* al torbellino de la realidad. Sin embargo, algunos personajes esbozan la andadura antropogénica de manera errante; sus itinerarios descuadran con los polos mencionados y simplemente *se dejan llevar* por la marea.

La distinción entre las estrategias de afrontamiento a la crisis (el *resistirse*, *arrojarse* o *dejarse llevar*) radica en la orientación de la fuerza vital de los sujetos. Mientras los primeros se oponen al curso del influjo antropogénico (Euclides y el Traidor, en *Habana año cero* y *La nada cotidiana*, respectivamente), los segundos se impulsan a favor de la corriente (como Pedro Juan y Claudio Cañizares, en *Animal tropical* y *Las bestias*). Los terceros, por su parte, se abstienen de elegir destino; para tales individuos, las circunstancias trazan el *fatum* y definen su destino.

Los personajes que *se dejan llevar* contrastan con los paradigmas del *buen pastor* y las *nobles bestias*. Tales sujetos carecen del arraigo hacia un territorio sagrado (como la “casa del Ser” de los humanistas) y del impulso violento del carácter predador. El mundo de dichas personas asemeja un fluido de organización caótica, un espacio donde transcurre la existencia y que Odette Casamayor-Cisneros (2013) define como ingravidez:

La ingravidez solo aparece cuando se siente indiferencia [...] ante la Historia. Cuando este sujeto incapacitado para organizar escatológicamente su existencia no puede producir [...] algo más que cúmulos de fragmentos, su creación cultural se convierte en una práctica azarosa de lo heterogéneo, lo fragmentario y lo aleatorio (24).

Aunque la ingravidez posee un carácter personal (solo el individuo resulta incapaz de organizar escatológicamente su existencia), las condiciones sociales propician o atenúan el fenómeno. El contexto cubano del Período Especial, donde la incertidumbre predomina en el *ethos*, fomenta dicho estado. “Una isla a la deriva es la imagen que mejor describe a Cuba a partir de 1989”, asegura Casamayor (2010: 645). El rumbo incierto, el movimiento colectivo a la deriva, se reproduce como una fractal al interior de la sociedad; sus huellas se perciben tanto en el real pasado como en el registro subjetivo de la época (incluida la literatura). Claudia/La mora, protagonista de la novela *El hombre, la hembra, el hambre* (Daína Chaviano, 1998), tipifica esta conducta en el *corpus* seleccionado.

Los personajes que *se dejan llevar*, aquellos arrastrados por la ingravidez, se caracterizan por flotar “solitarios y displicentes por entre una miríada de estructuras, ideologías, posturas políticas y morales” (Casamayor-Cisneros, 2013: 29); jamás encuentran un real acomodo en el cuerpo social, ni sus identidades se configuran bajo un patrón predefinido (29), tal y como sucede con el protagónico de la novela de Chaviano.

El libro relata la historia de Claudia, una historiadora del arte sumergida en el colapso social de la década de los noventa. La trama, que transcurre en los momentos más críticos del Período Especial, plantea el conflicto central mediante el planteamiento de un dilema ético: el ejercicio de la prostitución como estrategia para solventar la crisis; como vía de subsistencia, ante las adversas circunstancias sociales, para la mujer y su hijo.

Implícitamente, la estructura de la novela revela la contradicción interna del personaje. Como recurso procedimental, la autora escinde a la heroína en dos entidades inicialmente independientes: Claudia, la joven aplicada, licenciada en Historia del Arte y especialista en el Museo Nacional de Bellas Artes; y La Mora, una enigmática prostituta de la noche habanera. El lector, al margen del artificio narrativo, sigue la evolución paralela de las dos mujeres. El clímax de la trama, el momento cuando aflora la historia cifrada en el detalle oculto, ocurre al descubrir la identidad común de ambos personajes.

En *El hombre, la hembra, el hambre*, galardonada en 1998 con el Premio Azorín de Novela, Chaviano describe minuciosamente los efectos del Período Especial sobre la vida cotidiana. A través del narrador en tercera persona, extradiegético y equiscente, la escritora construye un universo regido por las carencias materiales, el deterioro moral y la incertidumbre; un territorio donde la protagonista, desorientada, flota en un mundo sin respuestas:

Quizás sea muy difícil llegar al fondo de este enredo. Incluso para nosotros. No hay Dios ni cristiano que entienda qué carajos pasa aquí. A lo mejor estamos tan aislados que nos hemos convertido en otra especie. Somos bichos raros. Los cubanos somos los marcianos de la Tierra, y sólo un extraterrestre puede entender lo que le pasa a otro (Chaviano, 1998: 21).

La reflexión de Claudia, al menos tangencialmente, aborda el impacto del Período Especial sobre la antropogénesis. Como primer señalamiento, el personaje apunta el carácter caótico e incomprensible del proceso (lo describe como “enredo”) y considera al aislamiento como causa probable. En el contexto de enunciación, la frase “tan aislados” encierra múltiples significados; refiere tanto a la condición insular del país —“la maldita circunstancia del agua por todas partes”, según sentenciara Virgilio

Piñera— como a la estricta política migratoria¹¹⁷ impuesta por la revolución (en la práctica, un instrumento de control político sobre el cuerpo social). En segundo lugar, el razonamiento de la protagonista desliza la primera pista del influjo deshumanizante que atraviesa a la novela: nos hemos convertido en otra especie, somos bichos raros, marcianos, asegura.

En *El hombre, la hembra, el hambre*, como en las demás obras del *corpus*, la expansión del influjo animalizante ocurre mediante la involución rizomática de los personajes. El proceso, caracterizado por la sustracción de dimensiones del estrato diegético (o de la vida cotidiana, según el caso), conlleva al deterioro paulatino del paradigma civilizatorio, el colapso del proyecto humanista de la revolución, y el fracaso del modelo utópico del hombre nuevo.

Al igual que las novelas anteriores, el texto de Chaviano aborda las pugnas entre las distintas dimensiones de la condición humana. Nuevamente, la prevalencia de la *labor* —la preservación de la vida misma— invierte la jerarquía tradicional en la escisión binaria del *homo sapiens*: en la praxis, la imposición de la pirámide de Maslow desmiente el relato ficticio del humanismo. Los apremios del cuerpo superan la inhibición de lo divino, pues las dimensiones “sustraídas” en el proceso involutivo (el n-1) pertenecen a la supuesta naturaleza celeste del hombre. En el siguiente fragmento,

¹¹⁷Desde el comienzo de la revolución en 1959, el Estado cubano impuso numerosas barreras para el libre flujo migratorio. Una de las primeras medidas resulta la ley del 5 de diciembre de 1961, que disponía “la nacionalización mediante confiscación (...) de los bienes, derechos y acciones de los que se ausenten con carácter definitivo del país” (Sánchez, 16 de octubre de 2012). Luego, la isla permanece en una especie de limbo legal, a discreción de las decisiones arbitrarias de las autoridades castristas, hasta la aprobación de la Constitución socialista de 1976. Entre las leyes asociadas a la Carta Magna, hallamos la Ley Migratoria de 1976. Además de otras disposiciones, la legislación propugna el “permiso de salida” (conocido también como “carta blanca”), figura legal mediante la que el ciudadano cubano debe solicitar la aprobación del gobierno para salir del territorio nacional. El mecanismo se mantuvo vigente hasta el 14 de febrero del 2013, cuando fue derogado mediante el Decreto-Ley 302 del año 2012. En el ínterin de dicho período, se sucedieron los incidentes migratorios, instrumentalizados políticamente por ambas orillas del Estrecho de La Florida: el éxodo de Camarioca en 1965, de El Mariel en 1980, y la crisis de los balseros en 1994.

referido a sucesos reales del Período Especial, la narradora ejemplifica las implicaciones cotidianas del conflicto entre el “alma” y el “cuerpo”:

Nada importaba más que sobrevivir. Parecía el regreso de la colonia. Por eso el gobierno se encabronó tanto cuando la gente empezó a hablar de «la casa de Hernán Cortés», porque allí cambiaban el oro por baratijas como hacían los españoles con los indios... El nombre se lo puso la propia gente que llevaba sus tesoros allí. ¿Qué otra opción les quedaba sino burlarse de su propia miseria? Era el único modo de aliviar el trauma. Desprenderse de aquellos objetos significaba renunciar al legado de la sangre, porque esos objetos eran más que objetos: eran trozos de espíritu que se vendían para que la carne pudiera seguir viviendo: ayer fue una prenda de la bisabuela; hoy, un cuadro; mañana, un culto o lo que quede de un pasado que debió de ser espléndido, a juzgar por lo que ha sobrevivido... Mi abuela casi se muere de tristeza cuando tuvo que renunciar a una cucharita de plata, el primer regalo que le hizo a mi madre cuando la supo embarazada: la primera cuchara que usé (Chaviano, 1998: 24-25).

El testimonio de Claudia, enunciado desde una cuidada estética discursiva, propone fragmentos codificados que atraviesan territorios políticos, históricos, ontológicos y antropogénicos. Al analizar cada eslabón de la cadena de significantes, descubrimos alusiones a la regresión histórica del país (la época “colonial”), a la involución civilizatoria (iguala a los cubanos con los “indios”, es decir, los aborígenes autóctonos de la época precolombina), el rechazo al poder revolucionario (equipara al gobierno de Fidel Castro con Hernán Cortés, símbolo de la opresión para la sensibilidad americana), y enfatiza el conflicto de la oposición alma/cuerpo impuesta por la crisis económica del Período Especial. En el fragmento, una frase estremecedora señala la magnitud del dilema: “(...) esos objetos eran más que objetos: eran trozos de espíritu que se vendían para que la carne pudiera seguir viviendo”.

La confesión revela la autofagia del sujeto enfrascado en la supervivencia; acorde al paradigma binario del humanismo, Claudia describe el sacrificio de una dimensión esencial del hombre (el espíritu) a favor de la otra (la carne). El desgarramiento de la

escisión puede comprenderse como un mecanismo de defensa, como la autotomía¹¹⁸ (capacidad de algunas especies para desprenderse de una parte del cuerpo) ante el peligro inminente. En lagartijas y salamandras, la autotomía involucra a la cola, extremidad usualmente regenerada; en el relato de Claudia, la pérdida atañe a una condición central del ser humano (el espíritu) cuya regeneración conduce la trama de la obra.

En términos biológicos, la regeneración significa recuperar la estructura y función del órgano dañado (Poss, 2010). Como el espíritu constituye una parte intangible del hombre, dicho proceso adquiere un carácter metafórico en la novela: supone la restauración de un eje de la máquina antropológica, del pivote asociado a la generación de los *proprios humanos*. La restitución depende, en gran medida, de la capacidad de los personajes para solventar el motivo del declive: la necesidad del sacrificio para que “la carne pudiera seguir viviendo”. El primer impulso del movimiento autoinmune apunta entonces a la obtención de alimentos, requisito indispensable para conservar la *nuda vida* y comenzar la regeneración del espíritu. En tal sentido, la trama establece el vínculo entre la protagonista y Gilberto, un economista devenido “carnicero” y amante de Claudia.

Al igual que en *Las bestias* y el resto de novelas del *corpus*, la comida constituye una preocupación central en el libro de Chaviano. En el contexto del Período Especial, la posesión y consumo de carne suponen un estatus de poder y solvencia para el individuo. Así lo asegura Gilberto, quien describe la causa de su contrato en la carnicería del barrio:

¹¹⁸ El vocablo autotomía proviene del griego *αὐτο* (a sí mismo) y *τομία* (cortar). Es decir, cortarse o amputarse a sí mismo.

Te digo que estaba a punto de cortarme las venas el día que me encontré con Toño en Los Dos Hermanos. Entré al bar para olvidarme del mundo. Allí fue que el socio me iluminó. Le hacía falta un ayudante, alguien que se ocupara del trabajo más pesado: cortar la carne, ponerla en los ganchos... Así tendría más tiempo para sus mujeres. El tipo andaba con tres distintas; dos de ellas, casadas. Se las da de supermacho, del que las liga fácil; pero yo sé que se acuestan con él porque les aumenta la cuota de carne... (Chaviano, 1998: 38).

En la narrativa cubana de los noventa, abunda la relación entre la carne y el sexo; mientras la una resulta una mercancía vital, escasa y deseada, el otro constituye el único recurso abundante a disposición del humano. Como asegura Sklodowska (2016), el carnicero de la obra “disfruta de un micropoder extraordinario debido a su acceso al suministro de carne” (266); gracias al privilegio —sustentado en la corrupción—, disfruta los favores sexuales de las mujeres de la comunidad (como veremos, la entrada de Claudia a la prostitución ocurre mediante dicho mecanismo). Dado el asimétrico acceso al producto, dominado mayoritariamente por hombres, la carne se erige como símbolo del poder masculino; en tal sentido, Sklodowska señala la continuidad en el imaginario popular entre los conceptos de “cárnico”, “carnal” y “carnívoro” (266).

A través de los ojos de Gilberto, el lector reconoce las condiciones de *trabajo* en la realidad cubana de los noventa. El personaje, cuya estrategia ante la crisis responde al *dejarse arrastrar* (su mejoría proviene de la propuesta fortuita de Toño), describe el cronotopo de la carnicería. La dinámica del establecimiento expone los modos de producción en la economía socialista, encargada de revertir la crisis y generar prosperidad. En cierto modo, la experiencia particular plantea una figura de carácter fractal, un esbozo donde se proyecta el funcionamiento de las empresas cubanas bajo control del Estado. Gilberto relata el desafío diario del sector comercial:

Todo debía estar listo para cuando llegara el camión de la carne y comenzara a amontonarse la multitud desesperada por recibir la minúscula porción que le correspondía; pero primero era necesario asegurarse de que los frigoríficos estuvieran limpios, si es que puede llamársele limpieza a lanzar cubos de agua por

doquier, ayudándose de una manguera, mientras se intentan borrar los restos de sangre coagulada con una escoba casi pelona (Chaviano, 1998: 39).

El lenguaje del fragmento revela la crítica situación del país. Los sintagmas “multitud desesperada” y “minúscula porción [de carne]” aluden al hambre —uno de los ejes estructuradores de la novela— y a la tensa situación social en la Cuba de los noventa. El modo deficiente de limpieza, “lanzar cubos de agua” contra la sangre coagulada, evidencia la incapacidad del trabajo estatal para cumplir el elemental requisito de la higiene. El pináculo de degradación lo representa un objeto mudo del paisaje, la “escoba casi pelona”: aunque el ente ha perdido el motivo de su razón de ser (el cepillo), permanece a disposición del humano; de igual manera, el “hombre nuevo” que la empuña ha extraviado su destino (el futuro comunista), y aun así resulta funcional al socialismo: reparte la “minúscula porción” de carne que apacigua a “la multitud desesperada”.

El paralelismo entre la escoba pelona y Gilberto enfatiza el deterioro de la condición humana en sus dos dimensiones, el mundo humano y la *vita activa*. Tanto el individuo como la cosa padecen el proceso involutivo del Período Especial; sin embargo, soportan el embate y preservan la funcionalidad (la cosa al servicio del hombre, el hombre al servicio del Estado). Como parte de la estrategia de afrontamiento, los entes manifiestan resiliencia¹¹⁹ ante la crisis; el fenómeno se aprecia en las alternativas halladas para conseguir las metas. En el caso de Gilberto, el esfuerzo por sostener la ilusión de limpieza:

¹¹⁹La resiliencia constituye la propiedad física de algunos materiales de recuperar la forma original después de un impacto traumático. Otras ciencias, como la psicología y la ecología, se han apropiado del concepto para referir fenómenos acaecidos en sus campos de estudio. Para los psicólogos, la resiliencia resulta la “capacidad de las personas de sobreponerse a períodos de dolor emocional y situaciones adversas”; mientras, en la ecología refiere a “capacidad de las comunidades y ecosistemas de absorber perturbaciones sin alterar significativamente sus características de estructura y funcionalidad, pudiendo regresar a su estado original una vez que la perturbación ha cesado” (Wikipedia, 2021).

Es difícil mantener la higiene en un sitio donde el detergente brilla por su ausencia. Sin embargo, Gilberto se las ingeniaba para improvisar soluciones en su batalla semanal contra la pestilencia. Como siempre, puso a hervir una enorme cubeta con agua sobre un improvisado horno de ladrillos frente a la carnicería, después lanzó manguerazos a las paredes y al interior de las neveras, y dejó para el final el agua que bullía en el recipiente ahumado. Las paredes exudaron vapor al ser bañadas con puñados del hirviente líquido que él recogía de los cubos con un jarro destartado y después arrojaba a las neveras, al suelo y sobre el mostrador (Chaviano, 1998: 39).

La actividad de Gilberto, el modo de limpiar la carnicería, refiere el declive del sistema socialista en la vida cotidiana. La afirmación se codifica mediante el reparto de lo visible en la escena, específicamente, a través de los objetos mudos. En la esfera cultural del personaje —según Sloterdijk, el territorio artificial donde el hombre se protege de la naturaleza—, resalta la “pestilencia” del lugar reservado a los alimentos, el “improvisado horno de ladrillos” y un “jarro destartado”. El paisaje contrasta con la promesa modernizadora del proyecto revolucionario: mientras la Modernidad se caracteriza por la higienización del espacio humano y el avance de la técnica, la representación de la realidad cubana evidencia la íntima hediondez de la ciudad, la ineficiencia del sistema productivo y el atraso tecnológico del país. Más aun: los elementos marginados del relato, así como los no nombrados, aluden al estado de carencia generalizada: no aparecen ni el “detergente que brilla por su ausencia”, ni el cloro, los guantes, el cubo y los demás productos de limpieza indispensables en una carnicería (o en cualquier lugar comercial).

El panorama descrito por Gilberto difiere radicalmente de la utopía revolucionaria del discurso oficial. La retórica de Fidel¹²⁰, enmarcada en la resistencia épica de la revolución, margina las micro-realidades del cubano de a pie. El discurso del poder,

¹²⁰En la Cuba revolucionaria, el hilo del relato oficial puede reconstruirse a través de las intervenciones personales de Fidel Castro. Con frecuencia, el Comandante escribía de puño y letra los editoriales del diario Granma —órgano oficial del Partido Comunista—, los cuales sentaban la postura del Estado sobre cualquier asunto de interés.

enunciado con frecuencia en términos geopolíticos¹²¹, excluye las preocupaciones cotidianas del ciudadano común: la corrupción del entramado social, las carencias materiales (en especial las de primera necesidad, como alimentos y medicinas) y la falta de expectativas para el futuro. Los análisis del Comandante, mucho menos, incorporan la autocrítica; jamás reconoce su gestión deficiente de la crisis (como el retraso en las medidas de apertura económica, que comienzan en el segundo semestre de 1993), ni la incapacidad de la economía socialista para alimentar adecuadamente al pueblo, garantizar los insumos de los procesos productivos (desde el combustible para la generación de electricidad, las materias primas para la producción industrial, hasta los insumos de limpieza necesarios en la carnicería del barrio).

El desfase entre el discurso oficial y la realidad también incluye el plano antropogénico. Mientras la dirección del país sostiene el mito del hombre nuevo¹²², el sujeto real abandona los preceptos del molde guevariano. Inmersas en la lucha por la vida, las personas desechan las estrategias fallidas de salvamento o de redención de lo salvo —para la década de 1990, la viabilidad del ideal guerrillero constituye un anacronismo—. Los individuos, en cambio, apelan al *conocimiento de experiencia*; adoptan las estrategias exitosas y sucumben al pragmatismo impuesto por las duras condiciones sociales. En palabras de Odette Casamayor (2013), “durante la era

¹²¹Como recurso para la conservación del poder, Fidel desvía la atención de los problemas internos mediante la alusión a conflictos mundiales. Con frecuencia, enuncia sus discursos en términos geopolíticos, enmarcados en su particular lucha contra el imperialismo norteamericano. Como estrategia política, el líder explota los sentimientos nacionalistas del pueblo cubano; exagera el chovinismo al presentar a Cuba como un muro de contención frente a los Estados Unidos, como el faro libertario de América Latina y como paradigma de desarrollo para el Tercer Mundo. En diferentes momentos apela a la Guerra de Vietnam, el liderazgo cubano frente del Movimiento de Países No Alineados, a las campañas militares en África, a la condonación de la deuda externa de América Latina, y finalmente, durante los años noventa, a la tarea histórica de “conservar” al socialismo (que equivaldría a decir a su propio gobierno).

¹²²Desde 1967 hasta el presente, incluida la década de los noventa, los niños cubanos repiten cada día, en el matutino de la escuela, el lema de la Organización de Pioneros José Martí (una sucursal de la Unión de Jóvenes Comunistas, a su vez, cantera del Partido Comunista de Cuba): “Pioneros por el comunismo, ¡seremos como el Che!”.

postsoviética, la moral tradicional cubana y la moral socialista ceden terreno ante los imperativos de la actualidad, signada por el individualismo y la necesidad de echar mano a todo tipo de recursos para conseguir el sustento” (48). Claudia/La Mora, protagonista del texto de Chaviano, resulta el ejemplo arquetípico de dicho proceder.

Antes del Período Especial, la heroína integra el cuerpo social de la revolución. Desde el puesto de investigadora en el Museo de Bellas Artes, la mujer tributa a las aspiraciones culturales del país. Aunque no comparte el ideario socialista, el personaje acata la conducta impuesta por el poder. El desvío comienza por las azarosas circunstancias externas —típico del influjo antropogénico del *dejarse arrastrar*—: la debacle del muro de Berlín, el inicio de la recesión económica, la injusta expulsión del centro de trabajo, el inicio del romance con Rubén (el artesano de la Plaza de la Catedral), el embarazo y el inesperado encarcelamiento del amante. En pocos meses, la situación de Claudia cambia drásticamente; se encuentra en una isla hundida, sola, desempleada, con un hijo, y sin visos de mejoría.

Pobre cazadora de alimentos —describe la narradora— [...] que estuvo a punto de ser devorada por su propio hijo cuando éste se revolvía en su vientre porque apenas podía hacerle llegar un poco de alimento. Pobre hijo que también ha heredado el hambre que su madre le legó; la misma que ella, a su vez, recibiera de la suya. Herencia que se acumula de generación en generación. Ahora soy más pobre que antes. Sólo tengo para vivir mi hambre y la de mi hijo (Chaviano, 1998: 45).

La “cazadora de alimentos”, como se define el personaje, afronta un propósito mayúsculo en la Cuba de los años noventa: saciar el hambre hereditaria de su hijo y el suyo propio. La incapacidad para cumplir el objetivo, impuesta por las condiciones socio-económicas enunciadas, allana el camino de Claudia para el abandono de la moral socialista; solo precisa un pequeño empujón. En su caso, el impulso proviene de Sissi, la “mariposa que bate las alas” y provoca el huracán.

Como ejes temáticos de *El hombre, la hembra, el hambre*, la narración establece dos conceptos esenciales: el hambre (abordado desde comienzo de la obra) y el sexo. El punto de cruce de ambas dimensiones constituye la prostitución, de ahí la relevancia de Sissi para la evolución de la trama. La mujer, amiga y colega de la protagonista, emula al mítico Virgilio: introduce a Claudia en la “selva negra” del comercio carnal; la guía y acompaña en la bohemia habanera, entre la perdición de clientes y moteles.

El descenso de La Mora hacia el infierno comienza mediante un evento fortuito: Sissi la invita a un cabaret. “Si acepté acompañarla fue sólo para ver de cerca lo que podía ser esa vida, pero no quiero volver a intentarlo. No sé cómo puede acostarse con un tipo al que desprecia, porque eso me ha dicho” (Chaviano, 1998: 45). En la ocasión relatada, la mujer se apega al plan inicial; mantiene la distancia con Gilberto, el carnicero, quien será su cita de ocasión. El encuentro, sin embargo, insinúa el destino inminente de Claudia. Los hechos, narrados desde la perspectiva del hombre, revelan un detalle de larga resonancia en el relato: “En un momento dado, (...) observó de reojo que su pareja deslizaba dos o tres emparedados en su bolso. Aquello terminó por deprimirlo. ¿Para qué diablos había venido esa mujer a un *cabaret*, si ni siquiera quería bailar?” (43).

La escena sienta la pauta para hechos posteriores. Deslizar “dos o tres emparedados en su bolso”, en cierto modo, anticipa la entrada de Claudia a la prostitución. De alguna manera, quizás a nivel subconsciente, el personaje asimila el nuevo modo para cumplir su objetivo (cazar los alimentos del hijo). Aunque en la cita con Gilberto elude dicho método, el deterioro de las condiciones sociales durante el Período Especial —en particular el agravamiento de la crisis alimentaria— pondrá sus convicciones a prueba.

A lo largo de la trama, la sombra del hambre sobrevuela la vida de los personajes. Como una fuerza omnipresente, condiciona las relaciones de los individuos y sus

acciones diarias. El tema, que atraviesa transversalmente la novela, aflora con frecuencia al interior de los diálogos: “Tengo un hambre...”, confiesa Claudia a su amiga Nubia, mientras organiza los víveres de la cartilla normada (Chaviano, 1998: 55). En la misma secuencia, la protagonista enuncia el listado de alimentos: “Arroz, sólo me dieron la mitad de la cuota del mes pasado, porque la de éste todavía no ha venido. Aquí está el tuyo. También traje café, aceite y huevos” (56). Cuando Nubia reclama la exigua cantidad de huevos y aceite, Claudia riposta que “tiene que alcanzar para todo el mes” (56).

Las carencias en la Cuba de los noventa, común al real pasado y al universo diegético de la novela, impone la planificación familiar en el consumo de alimentos. Dicha estrategia inmunitaria, forzada por el fracaso productivo del socialismo, explica los asiduos inventarios de Claudia; para el racionamiento efectivo, la mujer contabiliza al detalle los escasos insumos:

Ahora tenía bastante mercancía; toda la que se había acumulado en casi un mes: cinco libras de azúcar, media libra de sal, siete huevos, seis libras de arroz, diez onzas de chícharos, diez onzas de frijoles negros, un jabón y una libra de aceite. En la carnicería la esperaba su cuota de carne correspondiente a las dos últimas novenas: tres cuartos de libra de picadillo extendido y media libra de fricandel. Además, le quedaba una libra del pollo de población, correspondiente a la novena anterior (Chaviano, 1998: 152).

El recuento revela el minucioso control impuesto a la comida. El listado refiere, en primer lugar, el suministro de la libreta de abastecimiento (“la novena”, en referencia a los días de los ciclos de venta). La libreta, como señala Sklodowska, constituye un dispositivo encubierto del poder del Estado —único proveedor autorizado—, que determina el ritmo de la vida cotidiana mediante su “caprichoso calendario” de llegadas (2016: 190). El resumen de los productos, además, connota la insuficiencia cualitativa y cuantitativa de la dieta cubana: para las cuatro semanas del mes, dispone de seis libras de cereal y kilo y medio de legumbres; de “carne”, apenas cuenta con una libra de pollo,

el picadillo (aunque no lo explicita, presumiblemente mezclado con soja), y un invento de la industria nacional denominado “fricandel”¹²³. Por último, el tono del fragmento encierra también un valor enunciativo; la ironía, planteada a través del sintagma “bastante mercancía” (cuando luego describe lo contrario), trasluce dos sentidos potenciales: de un lado, manifiesta inconformidad y expresa una protesta implícita contra el estado de cosas; del otro, supone una crítica aun más severa a la calidad de vida bajo el régimen castrista: en caso de asumir la expresión de manera literal, considerar como “bastante” la minúscula reserva de alimentos dimensiona el aspecto habitual de las alacenas cubanas (y por tanto, reafirma la magnitud de la crisis alimentaria del Período Especial).

Durante un tiempo, la estrategia de racionamiento mantiene a flote a Claudia y a su hijo. Sin embargo, el avance hacia los años más duros de la debacle (1993 y 1994), demuestra la insuficiencia del método. La amenaza permanente del hambre, la influencia de Sissi, y el influjo antropogénico de la protagonista (el *dejarse arrastrar*) la inducen paulatinamente hacia el nuevo camino. Como en la escena del cabaret con Gilberto —el detalle de los emparedados—, la narración insinúa por segunda vez el destino inevitable del personaje: “La Mora se acercó a la cama donde su hijo se afanaba por mordisquear una funda y le puso el biberón en la boca. Viéndolo mamar del chupete, se consideró afortunada” (Chaviano, 1998: 127). El alivio proviene de un hecho específico, la corta edad del infante: queda lejos la “barrera” de los siete años, el momento cuando los niños en Cuba pierden derecho a la leche racionada. En esas anda Paula, una vecina cuyos gemelos traspasaron la semana pasada el límite maldito: “(...) anda como loca. Ayer me confesó que estaba pensando en acostarse con el

¹²³Entre las creaciones de la gastronomía cubana del Período Especial resalta el fricandel, una especie de embutido elaborado con los desechos cárnicos. Junto al fricandel encontramos las recetas del “bistec de cáscara de toronja”, el “bistec de frazada [bayeta de piso]”, el “picadillo de cáscara de plátano” y la “pasta de oca”, todas referenciadas en la novela de Chaviano.

administrador de una diplo¹²⁴, a ver si el tipo le regalaba dos o tres litros semanales” (127).

La referencia a la situación de Paula relaciona por segunda vez los dos ejes temáticos de la novela: el hambre y el sexo. Incluso, en esta ocasión, el texto resulta explícito: vincula de manera directa la motivación principal de la protagonista (conseguir alimentos para el hijo) y el comercio carnal. El agravamiento de la crisis del Período Especial, que en la trama evoluciona paralela a los personajes, aproxima más aun ambos pilares: el colapso de la estrategia de racionamiento, inevitable ante la contracción económica del país, detona la entrada de Claudia a la prostitución.

Si al comienzo de los noventa la mujer contaba al menos con las reliquias familiares —aquellos *trozos de espíritu que se vendían para que la carne pudiera seguir viviendo*—, ahora apenas dispone de su cuerpo, sus artes amatorias, y el instinto de salud intrínseco a la condición humana. Las circunstancias arrastran a Claudia hacia el torrente desinhibitorio del influjo antropogénico. La heroína del relato abandona las mansas praderas del *buen pastor*, esa cercanía a la casa del Ser donde el paradigma humanista confina la existencia, y penetra en el incierto territorio de las *nobles bestias*. El personaje describe el devenir de la siguiente manera: “He deambulado a la caza de alimento, como una fiera: mujer-loba que sale de noche en busca de víctimas mientras intenta redescubrir su espíritu, o al menos sus recovecos” (Chaviano, 1998: 408).

La antropogénesis de la protagonista, según la descripción del fragmento, prosigue un itinerario trazado por la tensión entre los polos dicotómicos de la concepción

¹²⁴La palabra “diplo” constituye la contracción de “diplotienda”, vocablo del argot popular cubano. Las *diplotiendas* eran establecimientos comerciales reservados exclusivamente para el personal diplomático acreditado en Cuba, así como a los escasos extranjeros que visitaban la isla antes del *boom* turístico de los noventa. Contrario al paisaje de desolación de los comercios estatales —donde compraba el ciudadano común—, estas tiendas permanecían abastecidas con los mejores productos nacionales y de importación.

humanista del hombre: de un lado, la prevalencia de la naturaleza animal, el impulso desinhibitorio sobre el cuerpo (en específico para la actividad sexual), y el instinto predador del lobo; del otro, la resistencia cultural de la ética judeo-cristiana, el apego a la noción de “espíritu” —incluida la carga teológica del término, en particular, el sentido del pecado y el origen divino de lo humano.

Aunque en la balanza antropogénica predomina el influjo animalizante, los valores del humanismo permanecen a nivel subcutáneo. Las contradicciones entre ambas dimensiones (los mandatos del cuerpo y los imperativos del alma) producen en Claudia un costo emocional; al redescubrir los “recovecos de su espíritu”, experimenta la disonancia cognitiva¹²⁵. Aunque acepta la necesidad de prostituirse, única manera de alimentar al hijo, el personaje rechaza su nueva condición social: “Dios, qué mal [me] sentía. Cada vez peor”, confiesa (Chaviano, 1998: 310). El lamento deriva de la paulatina disolución de la identidad; su proceso involutivo, signado por la sustracción de las dimensiones asociadas a los *proprios humanos* (en su caso, el trabajo profesional, la sensibilidad artística y la riqueza espiritual), implican la cosificación de la persona. En la diégesis, la mujer funciona como un objeto de satisfacción sexual para los turistas, como un ser limitado por las necesidades biológicas y la pobreza. “No podía dejar de pensar que había quedado reducida al papel de mujercita que inspiraba una simpatía condescendiente. Ya no era Claudia, la licenciada en historia del arte, sino la Mora, una puta que se acostaba por jabones y libros” (310).

¹²⁵ En psicología, la disonancia cognitiva refiere a la tensión interna que genera en las personas poseer simultáneamente dos cogniciones (pensamientos, emociones, ideas) incompatibles. Así mismo, la disonancia puede generarse mediante un comportamiento opuesto al sistema de creencia, lo cual produce malestar en el individuo. Como norma, las personas tienden a reducir dicha disonancia (y con ello el malestar) mediante una de estas dos maneras: o generan una nueva cognición compatible con el resto de pensamientos, o modifican la conducta acorde a lo que dicta su sistema de creencias (Ovejero, 1993).

Aunque la heroína padece la degradación de la condición humana —al menos desde la óptica del humanismo, paradigma moral de la novela—, la narración reserva un resquicio para su salvación y redención de lo salvo: La Mora no se acuesta solo por jabones (representación de las necesidades básicas, de lo pedestre), sino también por libros, símbolo de la cultura y lo elevado del ser humano. El trasfondo del detalle recae sobre un artificio del pensamiento humanista, el presupuesto de rescatar al hombre de la barbarie —la domesticación— a través de la lectura (Sloterdijk, 1999: 4). A pesar del espejismo, del amago de reivindicación, Claudia permanece cuesta abajo en su proceso involutivo. Los altruistas valores del humanismo sucumben al imperio de la realidad:

Tuvieron suerte. Dos ricachones gallegos las recogieron frente al monumento a las víctimas del *Maine*. Cualquiera de ellos podría haber sido su abuelo, pero Claudia pensó en los dólares y sus escrúpulos se esfumaron. Se esmeró tanto que al final de la noche ya tenía una jaba llena de perfumes, latas de carne, leche condensada, cereales, ropa interior, jabones, desodorante, champú y hasta una linterna con sus baterías de repuesto: un lujo adicional. El viejo pensaba quedarse una semana, así es que ella se portó como toda una *geisha* —hasta improvisó masajes— con tal de asegurarse aquella fabulosa remesa diaria (Chaviano, 1998: 291).

La narración persigue las huellas de la andadura antropogénica de Claudia. Los hechos demuestran la prevalencia de la dimensión animal de la condición humana en detrimento del espíritu: para satisfacer las necesidades fisiológicas (representada mediante los distintos objetos de la escena, como los dólares, las latas de leche y carne, los cereales, los artículos de aseo y la ropa interior), la mujer precisa abandonar los “escrúpulos”. Los escrúpulos, que constituyen un reflejo autoinmune, se encargan de la respuesta inhibitoria frente al asco; en este caso, hacia los “ricachones gallegos que podrían haber sido sus abuelos”. A través de dicho mecanismo, el personaje reduce la disonancia cognitiva y modifica la conducta previa; si antes —cuando la cita con Gilberto— no entiende cómo Sissi se acostaba con “un tipo al que desprecia”, ahora se empeña en comportarse “como toda una *geisha*” y hasta improvisar masajes.

A pesar del proceso involutivo —la sustracción de dimensiones referentes al humanismo—, la protagonista recurre a un rasgo esencial del ser humano: la capacidad autodeíctica; según la hipótesis de Derrida (2008), dicho gesto caracteriza al hombre sobre las otras especies, pues le permite señalarse a sí mismo y distinguirse del resto del entorno. Tal especificidad, de acuerdo al pensamiento agambeniano, sustenta un eje del funcionamiento de la máquina antropogénica: el autorreconocimiento óptico como mecanismo de producción de lo humano. Si el hombre, mirándose, ve su propia imagen siempre deformada en rasgos de mono —según Agamben (2006)—, y Pedro Juan, como vimos, reconoce en su reflejo a un “gorila salvaje”, entonces La Mora, el personaje de la novela de Chaviano, descubre en sí misma la ferocidad de un lobo.

La ascunción de Claudia de la animalidad inherente a su condición humana —el devenir loba manifestado en la “cacería de alimentos”, en las salidas nocturnas “en busca de víctimas”—, introduce un nuevo tema al análisis de la antropogénesis. El reconocimiento como modo de producción de lo humano, según argumentamos en el capítulo teórico, implica a la política como pieza del mecanismo antropogénico. En tal proceso, la política desempeña funciones simultáneas: por un lado, previamente, establece el patrón de referencia, el paradigma humano socialmente deseable; del otro, en sincronía con la antropogénesis y en colaboración con las instituciones del Estado, evalúa, controla y corrige el cumplimiento de dicho patrón.

Para Claudia, como para el resto de los personajes del *corpus*, el modelo a imitar constituye el hombre nuevo. Cuando la mujer se mira en el espejo y aprecia su imagen deformada en rasgos de loba, la observa deformada respecto al ideal utópico del hombre guevariano (incluidos los valores judeo-cristianos subyacentes en él). Pero la política no solo fija y corrige el rumbo antropogénico del individuo. Como asegura Hannah Arendt,

la política, entendida como *acción*¹²⁶, constituye la condición humana de pluralidad, y en tal sentido, el gesto autodeíctico de Claudia apunta también a la manada.

La introspección de la protagonista, el análisis de su proceso involutivo, trasciende la experiencia personal y propone una historia colectiva. La novela, que desafía al discurso oficial, aboga por la democratización del reparto de lo sensible: mientras el relato del poder margina a las prostitutas cubanas, la narración de Chaviano las sitúa en el centro de la diégesis. Incluso, mediante un enunciado con notables implicaciones políticas, el texto hiperboliza el alcance territorial de la prostitución: “En el pasado, las putas estaban concentradas en unas pocas manzanas de aquel barrio [Colón]. Hoy, [...] la isla entera se había convertido en un burdel donde sus pupilas eran ingenieras y doctoras. Un logro que merecía ser reconocido” (1998: 400).

En tan breve fragmento, la narradora codifica tres ejes de significación donde se trasluce el posicionamiento político de la obra. Primero, establece un contraste entre el pasado pre-revolucionario y el presente socialista, una cuestión sensible para el gobierno cubano; en especial, porque dicha comparación lo deja malparado frente a su némesis histórica (la etapa capitalista). La afirmación enfatiza además el incumplimiento de una promesa del proyecto social, la erradicación de la prostitución, práctica definida en el lenguaje estatal bajo el despectivo término de “lacra”.

En segundo lugar, la frase “la isla entera se había convertido en un burdel” constituye un torpedo a la línea de flotación del mito revolucionario. De golpe, el argumento desmonta dos pilares del capital simbólico del poder. De un lado, el carácter nacionalista del proceso, evidenciado en la recuperación del orgullo nacional frente a los Estados Unidos: según la historia oficial, antes de 1959, Cuba constituía un burdel,

¹²⁶Una de las dimensiones de la *vita activa*, junto al *trabajo* y la *labor*. Para profundizar, remitirse al capítulo teórico.

un garito al servicio de los casinos y turistas yanquis, pero *en eso llegó Fidel y se acabó la diversión/llegó el comandante/y mandó a parar*¹²⁷, como reivindica un conocido estribillo de la cultura popular. En contraste con dicho predicado, al describir la magnitud de la prostitución, Chaviano enrostra el fracaso de uno de los pilares presumidos por la revolución durante treinta años: la restitución del orgullo nacional. El enunciado escuece también sobre otro puntal del capital simbólico del poder socialista: la identidad machista subyacente a la retórica de Fidel Castro, como vimos, un sentimiento ampliamente compartido por las bases sociales¹²⁸. En tal sentido, el ejercicio de la prostitución constituye un disgusto para el modelo patriarcal de la sociedad revolucionaria; a través de dicha práctica, la población femenina escapa al control del Estado sobre el cuerpo, una de las prioridades de la biopolítica y las antropotécnicas implementadas por el gobierno. Para más inri, la predominancia de clientes extranjeros (en especial europeos y norteamericanos) echa sal a la herida abierta del nacionalismo.

El tercer eje de significación codificado en el fragmento atañe directamente a la antropogénesis. A través de la dimensión política de la máquina antropogénica, Chaviano alude al proceso de producción de lo humano durante el Período Especial. La concisa expresión “sus pupilas [en referencia a las prostitutas del país] eran ingenieras y doctoras. Un logro que merecía ser reconocido”, permanece atravesada por numerosas

¹²⁷Fragmento de la canción *Y en eso llegó Fidel*, del trovador Carlos Puebla. El tema, mundialmente conocido, constituye un himno de las reivindicaciones populares del comienzo de la revolución. Puebla también es reconocido por su composición *Hasta siempre*, dedicada al guerrillero Ernesto Che Guevara.

¹²⁸Entre las frases icónicas de la revolución, repetida durante generaciones por el aparato de propaganda estatal, destaca un fragmento del discurso pronunciado el 15 de octubre de 1976 (en conmemoración a las 73 víctimas del sabotaje de un avión de Cubana de Aviación en Barbados): “Cuando un pueblo enérgico y viril llora, la injusticia tiembla”. El enunciado cimienta la virilidad, entendida en su concepción machista, como un valor indispensable en los revolucionarios. Otras consignas patrióticas, recitadas desde la infancia, reivindican la necesidad de lo viril para la lucha revolucionaria. Aunque puede variar el orden, los coros repetían estos mensajes: “Solo los cristales se rajan,/ los hombres mueren de pie./ Si avanzo,/ sígueme;/ si me detengo,/ empujame;/ si retrocedo, mátame./ Que lo sepan los nacidos/ y los que están por nacer/ nacimos para vencer/ y no para ser vencidos”.

líneas de significado. La punta de lanza de la oración, el sujeto “pupilas”, propone una multiplicidad de sentidos relevantes en el contexto comunicativo: según el diccionario, la palabra refiere a una “prostituta”, o también a un “huérfano menor de edad, respecto de su tutor” (Real Academia Española, s/f). En la situación enunciativa, el término alude entonces a la juventud de las mujeres, y sugiere la orfandad en el sentido de pérdida (ya sea moral, de referencias, de aspiraciones), así como a la situación desvalida de las muchachas. Como dato adicional, el origen etimológico del vocablo proviene del latín *pupilla* (niñita), de ahí la equivalencia en algunos países hispanohablantes entre pupila (en la acepción de “abertura situada en el centro del iris, por la que entra la luz en el ojo”) con la frase “la niña de los ojos”; la expresión, además, connota en el lenguaje coloquial el cariño y predilección hacia la persona, animal u objeto calificado de dicho modo. Por último, al menos conceptualmente, la pupila se asocia con el mecanismo óptico del hombre, y por tanto, desempeña una función esencial en el reconocimiento de lo humano en la máquina antropogénica.

La pluralidad de sentidos del sustantivo “pupilas”, en relación a las prostitutas cubanas del universo diegético de la obra, configuran a un grupo social caracterizado por la juventud, la orfandad, la intensidad afectiva, y la relevancia como huella de la antropogénesis del proceso revolucionario: la generación de La Mora, Sissi, y la mayoría de jineteras del Período Especial, nació libre de los pecados del capitalismo; teóricamente, resultaba la encargada de construir (y disfrutar) la nueva sociedad socialista. Incluso, como lapida el fragmento, se habían graduado de “ingenieras y doctoras”.

El último detalle sepulta el ataúd del hombre nuevo, que es decir el proyecto antropogénico de la revolución. La afirmación derriba la premisa esencial de la tradición humanista (sustrato conceptual de la utopía guevariana): ni siquiera la

educación, la “lectura correcta”, rescata al ser humano de la barbarie. Los estudios, por muy avanzados que sean, resultan insuficientes para la protección de lo salvo y la redención de lo santo. La crudeza del relato de Claudia lo atestigua:

En eso nos hemos convertido las cubanas: en las geishas del hemisferio occidental. ¿De qué nos sirvieron los tratados sobre arte, las discusiones sobre las escuelas filosóficas en tiempos de Pericles, las lecturas sobre los orígenes hegelianos del marxismo, las disquisiciones sobre el neoclásico, los paseos por La Habana Vieja para estudiar los edificios ante los cuales pasamos tantas veces sin darnos cuenta de que eran los más bellos ejemplares del barroco caribeño? ¿Para terminar en la cama con un tipo a cambio de comida? (Chaviano, 1998: 51-52).

El paisaje antropogénico del fragmento resulta apabullante. De acuerdo al diagnóstico de Claudia, la condición humana de la mujer queda reducida a la *labor*, a las funciones fisiológicas inherentes del animal *homo sapiens*: la comida, en primer lugar; para ellas y sus crías. La insuficiencia para vivir de las dimensiones asociadas a los *proprios humanos* (como la *acción* y el *trabajo*) evidencia la preeminencia de *zoé* sobre *bios* en el contexto de la crisis cubana de los noventa; en última instancia, dicha realidad revela la involución a la *nuda vida* de la existencia humana durante el Período Especial.

La pulsión autodeítica de Claudia, la inclinación a reflexionar sobre sí misma y el resto de la manada, produce un efecto paradójico sobre la antropogénesis. Al enriquecer su conocimiento del mundo, el personaje acentúa lo que Heidegger —y luego Agamben— denomina *apertura* (el rasgo distintivo del humano sobre los animales). Dicho conocimiento, sin embargo, fluye en el sentido opuesto de la máquina antropológica: según la experiencia de Claudia, la preponderancia de la animalidad (en su caso a través del cuerpo, en específico el sexo) constituye la estrategia de salvamento viable ante el retroceso civilizatorio de la sociedad cubana. Tal contradicción genera una carga psicológica en la mujer, un malestar que impulsa la resolución de la trama y el final de la novela.

La protagonista de la obra “flota” entre dos fuerzas opuestas del influjo antropogénico: la animalización de la condición humana y la tradición de los valores humanistas. Dicha posición le produce disonancia cognitiva, angustia que Claudia pretende reducir infructuosamente: ni consigue transformar su sistema de creencias y valores (cogniciones), ni encuentra alternativa a su conducta (la prostitución como actividad económica para su sostén biológico y el de su hijo). Al atascarse en el conflicto, ante la imposibilidad de “regenerar los trozos de espíritu que se vendían para que la carne pudiera seguir viviendo”, el destino de Claudia traza la trayectoria de una línea de fuga. La solución, característica en los personajes de su tipología antropogénica (el *dejarse arrastrar*), emana de un hecho fortuito proveniente del contexto: la crisis de los balseros de agosto de 1994.

Por su lado pasan familias enteras que remolcan animales, carromatos inverosímiles, botellas de agua... La fuga es general, *allegro vivace*, bachiana. Y de nuevo la sombra de Hamlet: «¿Qué hago? ¿Me voy pa'l carajo o me quedo?» Sabe que algo semejante no ha ocurrido en años, desde hace más de una década, cuando la embajada del Perú. ¿Volverá a repetirse algún día? «Es ahora o nunca», piensa como en el guión de una mala película. *Alea jacta est*. Corre media cuadra y vuela escaleras arriba en busca de David [su hijo]. El corazón le late tan aprisa que siente un tropelaje de tambores en su pecho, en los intestinos, en la silla turca de su cabeza. Salir, salir. Escaparse. Dejar atrás la prisión. Olvidar la angustia. Poder gritar o callar o decidir. No tiene idea de qué puede esperarle más allá de ese horizonte que nunca ha traspasado, pero no es momento de pensar en eso. Ahora lo importante es irse. (Chaviano, 1998: 426).

La escena —cuyo dramatismo corresponde con los hechos reales— supone la rotura de la máquina antropogénica en el universo diegético. El punto de quiebre radica en la incapacidad del mecanismo para asegurar siquiera la *nuda vida* de los personajes, pues el texto sugiere el fallecimiento de Claudia y su hijo: “[...] ella no es un personaje de telenovela y por tanto no es seguro que al final aparezca algún hado inesperado — un *Deus ex machina*— que altere su destino” (Chaviano, 1998: 341).

El final del texto, quizás sin proponérselo, dialoga con el imaginario político del discurso oficial. Irónicamente, el desenlace de la obra reafirma el mantra de la revolución: “Patria o Muerte”, “Socialismo o Muerte”. Las frases, acuñadas incluso en las monedas y billetes de curso legal, *no es un lema, son las opciones que te dan*¹²⁹.



¹²⁹Verso de la canción *Viva Cuba Libre*, del dúo de rap *Los Aldeanos*.

Conclusiones



Mi abuelo trabajó medio siglo en el Parque Zoológico de La Habana. Cuando llegaba a casa, en realidad, continuaba en el trabajo. Incluso el sábado, si se sentaba en las gradas del estadio Latinoamericano, a ver un juego de béisbol, aún continuaba en el trabajo. Para mi abuelo, como para cada cubano de la isla, el límite del zoológico era el mar.

El poder totalitario ha moldeado el mundo de mi abuelo; su existencia transcurre entre las dictaduras de Fulgencio Batista (1952-1959) y el castrismo (1959 al presente). En la primera, los cadáveres y torturados abonaban cada día las aceras de la ciudad; la segunda, como norma, desaparece a la persona mediante la prisión y el exilio¹³⁰. En términos foucaultianos, la una ejerce la corrección política a través del suplicio; la otra apela al castigo (Foucault, 2003). Ambas comparten idéntico propósito: anular al individuo para conservar el poder. El cambio de método, sin embargo, produce en mi abuelo la impresión de libertad. Si encima promete justicia social, desarrollo y dignidad, entonces vivía en el mejor de los mundos posibles.

Para cumplir su palabra, la revolución instauró la nueva sociedad. Como primer requisito, extirpó los “vicios y rezagos capitalistas”: la propiedad privada, la estética burguesa, la vida bohemia y disipada; en su lugar, injertó los valores en ciernes del hombre guevariano: la rectitud miliciana, la consciencia proletaria, la consagración al deber —un deber, dicho y sea de paso, siempre colectivo y definido por el poder—. Al detectar la intención reeducativa, mi abuelo debió avisparse. Como señala John Berger, “casi todas las técnicas modernas de condicionamiento social fueron experimentadas primero con animales” (2000: 18). Pero como mi abuelo vivía en el mejor de los

¹³⁰Aunque el gobierno cubano tradicionalmente ha evitado la fuerza letal, y la estrategia represiva fundamental constituye el encarcelamiento y exilio, también ha acudido ampliamente al homicidio. Según el proyecto Archivo Cuba, entre 1957 y el presente, el régimen de los Castro ha causado la muerte o desaparición de 7776 personas; de ellas, 5513 mediante fusilamientos y ejecuciones directas (Archivo Cuba, s/f).

mundos posibles, inmerso en la construcción de la utopía, no vio caer el muro del zoológico.

Mientras la revolución afianzaba el totalitarismo (clausuraba diarios y revistas, disolvía los partidos políticos, expropiaba negocios, fusilaba a mansalva en La Cabaña), el Estado avanzaba en la administración de la vida. “Los animales, separados unos de otros, sin interacción entre las especies, dependen completamente de sus guardianes”, advierte Berger (1978: 3). Los impulsos del gobierno, de a poco, comenzaron a marcar el ritmo de la gente. Mi abuela parió sola una mañana de diciembre de 1960. Mi abuelo llegó tarde porque estaba construyendo el país que nunca ha visto.

Mi abuelo es un hombre de paz. Conoció a mi abuela huyendo de la guerra. Una mañana de 1957, mientras trabajaba como dependiente, la vida torció su destino. Al comercio entró el diablo vestido de dril blanco, Esteban Ventura Novo, jefe de la Quinta Estación de Policía. El coronel lo confundió con un revolucionario. A él que eludía los conflictos, que ni siquiera escuchaba en el sótano la emisora clandestina Radio Rebelde. Mi abuelo jamás cargó una pistola ni vendió un bono del movimiento 26 de Julio, pero de no ser por la mediación de un pariente, Ventura Novo lo hubiese matado. Entonces huyó al campo y conoció a mi abuela. Hasta hoy. En resumen, mi abuelo es un hombre de paz. En su vida habría empuñado un arma ni intervenido en política. Pero la revolución le puso un fusil en las manos. Después lo convirtió en secretario del Partido Comunista en el zoológico. En consecuencia, advierte Berger, muchas de las conductas animales se transforman; “la movilización de su energía es reemplazada por la espera pasiva de una serie de intervenciones exteriores y arbitrarias” provenientes del guardián (1978: 3). En el gran zoológico de Cuba, como hubo de descubrir mi abuelo, los

guardianes impusieron el trabajo voluntario, las guardias cederistas¹³¹, la escuela al campo, las marchas del pueblo combatiente, las misiones internacionalistas, los actos de repudio, las brigadas de respuesta rápida, el servicio militar obligatorio, las milicias, las movilizaciones a la zafra, la emulación socialista. Él obedecía; de no hacerlo, como tantos, hubiera terminado en una jaula (en una jaula más pequeña digo, sin sol y con rejas).

La vida de mi abuelo, en cierto modo, esboza la figura fractal de la vida en el país. Él ocupa posiciones en ambos lados de la máquina zoopolítica: desempeña el rol de guardián durante la jornada de trabajo; después, retoma su habitual postura subalterna. Al retornar a casa, mi abuelo penetra en el zoológico humano de la revolución. Lo ignora. Él construye el mejor de los mundos posibles. Más allá de la utopía habita la barbarie. “Su mirada se ha cansado de tanto observar/ esos barrotes ante sí, en desfile incesante, / que nada más podría entrar ya en ella./ Le parece que sólo hay miles de barrotes/ y detrás de ellos ningún mundo existe” (Rilke, s/f: WEB).

La *nuda vida* transcurre al interior de la isla-jaula. En términos antropológicos, si retomamos el marco conceptual de Uexküll y Agamben, la *Umwelt*¹³² del hombre nuevo permanece minada por el biopoder revolucionario: el bombardeo constante de propaganda y adoctrinamiento (a través de los medios de comunicación controlados por el Estado, los kilométricos discursos de Fidel Castro, la educación, la cultura y el arte) constituyen las “marcas” y “portadores de significado” que inducen la “reacción predeterminada” del espécimen¹³³ (el apoyo irrestricto a la revolución); dicho

¹³¹Cederista, referente a los Comité de Defensa de la Revolución o CDR, una institución barrial de vigilancia y control ciudadano fundada por Fidel Castro en octubre de 1959.

¹³² La *Umwelt*, según Uexküll, constituye el mundo circulante del animal; aquel que efectivamente él percibe.

¹³³ Los términos de Uexküll para la marca, portador de significado y reacción predeterminada son *Merkmaltriiger*, *Bedeutungstriiger* y *Wirkorgan*, respectivamente.

aturdimiento impide la *apertura* del *zoon politikón*, la revelación del mundo en *cuanto tal*¹³⁴, y la plena realización de lo humano.

Bajo el poder del totalitarismo cubano, el control del Estado sobre la animalidad del pueblo emula el funcionamiento del zoológico. A los animales del parque de atracciones “nada los rodea, salvo su propio aletargamiento o hiperactividad. No tienen sobre qué actuar, excepto, brevemente, los alimentos y, de forma ocasional, la pareja (...) para su acoplamiento” (Berger, 2000: 29). El sistema socialista, por su parte, preserva la supervivencia humana mediante la cobertura de las necesidades básicas (atención sanitaria, la canasta normada de alimentos, la seguridad ciudadana); a cambio, despoja los derechos políticos y económicos de los individuos, restringe la libertad y reduce la existencia al estatus de la *nuda vida*. “Los animales y el vulgo han pasado a ser sinónimos”, afirma Berger (23).

El escritor cubano Eliseo Alberto, en el libro testimonial *Informe contra mí mismo*, reivindica la tesis del socialismo como parque zoológico. El autor cita las palabras del poeta Aniv D'érev¹³⁵ a Carlos Aldana—jefe del Departamento Ideológico del Comité Central; en su momento, el tercer hombre del régimen después de los hermanos Castro—. Los hechos ocurren en 1991, durante un encuentro con intelectuales previo al IV Congreso del Partido Comunista de Cuba:

“Cómo no lo supe antes, compañero Aldana: el capitalismo es la jungla; allí rige la ley del más fuerte. En efecto, el animal grande se come al animal pequeño. Es el imperio de la desolación. La intemperie. La inseguridad. La selva. [...] Sin embargo, el socialismo es el zoológico. [...] Fijese. Al león no le falta la pierna de carnero en el foso africano. Un equipo de veterinarios cuida por la salud de los ciervos, y la mortalidad de los críos se ha logrado reducir a la mínima expresión. El elefante tiene colmillos sanos, gracias a la dedicación de un dentista eficiente. La vida, al parecer,

¹³⁴ El “en cuanto tal” (*als Struktur* para Heidegger) constituye la facultad del hombre para reconocer lo otro como “ente”, como cosa que es, y conseguir de dicho modo distinguirse del mundo y autorreconocerse. Para la ontología heideggeriana resulta el rasgo distintivo del ser humano.

¹³⁵Pseudónimo de un amigo referido por las iniciales MMM.

está asegurada. Pero si usted deja abierta la puerta de la jaula los animales escapan en desbandada, en vertiginoso *salpafuera*. Puede cortarles el paso con el siguiente argumento: Cebrita, ahí delante va el león, y quién le impedirá que se almuerce a tu cachorro. La cebra, muy hembra, seguirá su camino [...]. Los animales no soportan vivir entre cuatro paredes. La libertad es el único sueño del tigre. [...] El león que escapó de la jaula no es un león cabal, pues nunca ha bebido agua del arroyo ni se ha visto en la obligación de destazar un carnero vivo. El paternalismo hizo de él un gato grande, torpe y desinformado; tendrá que recuperar el instinto animal si quiere sobrevivir en la pradera. Tal vez no le alcance la vida. Quizás sus críos logren adaptarse, cuarenta inviernos más tarde. Yo no sé quien partió en dos este mundo, o se vive en la selva o se vive en el zoológico; lo que sí puedo asegurarle es que nosotros, los animales, no fuimos” (Alberto, 2016: 264-265).

En el fragmento, la descripción del socialismo como un zoológico posee motivos fundados. El análisis revela el marco conceptual de la administración de la vida por el Estado, así como la estrategia biopolítica para el control social. El poeta expone los argumentos de la revolución para reclamar el apoyo político: la garantía alimentaria, simbolizada por la pierna de carnero en el foso del león; la seguridad ciudadana, representada mediante la protección al cachorro de la cebra; y el sistema sanitario, referido en los colmillos sanos del elefante, la mortalidad mínima de los críos (alusiva a la baja tasa de mortalidad infantil en Cuba, estandarte de la propaganda oficial) y el logro de los veterinarios con la salud de los ciervos —la selección de este animal no parece fortuita; fonológicamente resulta idéntica a “siervos”, vocablo con una profunda implicación política que reafirma el sentido del enunciado. Es decir, para conservar la hegemonía sobre el país, el gobierno apela a su éxito como garante de las necesidades fisiológicas de la especie humana; pero a cambio, mantiene a los animales aislados unos de otros, “torpes y desinformados”, sin libertad “entre cuatro paredes”.

En otras palabras, a nivel antropológico, la estrategia de la revolución explota la fisura milenaria entre *bios* y *zoé* en el ser humano; para entronizarse, aprovecha y acentúa la desarticulación entre la vida vegetativa y la vida organizada del *homo sapiens*. El contraste entre la protección de la supervivencia biológica (palpable incluso en la filosofía represiva del régimen) y la anulación civil de la persona, fomenta la

escisión binaria del hombre con el propósito de conservar el poder. El esfuerzo prioritario del Estado para preservar al *zoon* (recurso biológico de la nación) persigue el objetivo subrepticio de aniquilar al *zoon politikón*, y con él, la oposición política al sistema: el proyecto antropogénico de la revolución —el reverso oculto del hombre nuevo—, más que generar un ser educado en las virtudes de los *proprios humanos*, aspira a reproducir el cuerpo dócil del *homo faber*, a conservar la salud del *animal laborans* que cobija al hombre.

La hipótesis biopolítica del libro testimonial de Eliseo Alberto —el paralelismo entre la vida bajo el socialismo y la vida en el zoológico—, así como el *conocimiento de experiencia* sintetizado en las narraciones del *corpus*, permiten trazar la huella del devenir antropogénico y la condición humana durante el Período Especial. En virtud de los nuevos argumentos, podemos replantearnos con mayor claridad la interrogante de Bernardo Subercaseaux que sirve como exergo de la tesis: “¿El fracaso de la utopía socialista involucra también el fracaso de la naturaleza humana?” (2014: 193). La respuesta al objetivo fundamental de la investigación, *explicar el funcionamiento de la antropogénesis durante el Período Especial según novelas cubanas de la época*, permite aproximarnos a la develación del enigma.

Como primer argumento, describamos la máquina antropológica vigente durante el Período Especial. El diseño del artificio se remonta a los primeros años de la revolución, cuando el régimen triunfante comprende la necesidad de la transformación humana para permanecer indefinidamente en el poder. El mecanismo sintetiza tres paradigmas conceptuales: la tradición humanista (en específico la tendencia inhibitoria y domesticadora), la ideología del totalitarismo soviético y la particularidad nacional del pensamiento castrista. La norma general del funcionamiento, acorde a lo expresado

previamente, consiste en la escisión binaria del ser humano, en la oposición entre *bios* y *zoé* con la finalidad del rédito político.

El dispositivo replica la versión moderna de la máquina antropológica del humanismo, aquella que según Agamben “excluye de sí como no (todavía) humano un ya humano” (2006: 75), que genera un territorio de indefinición mediante la animalización del hombre (76). La particularidad de la variante cubana radica en el criterio asumido para el reconocimiento de lo humano: el posicionamiento político del individuo, su identificación o no con el proceso revolucionario. No extraña entonces la calificación de “gusanos” a quienes se oponen al régimen, un tipo de vida repulsivo, taxonómicamente alejado de los mamíferos, y en cuyos inicios refiere a cualquier animal que se arrastra (alusión implícita a la incapacidad de caminar sobre dos piernas, rasgo distintivo de los homínidos). El concepto, además, se expresa mediante la palabra de origen griego helminto (*helmins, helminthos*)¹³⁶, vocablo que en el presente remite a los gusanos que son “especialmente parásitos del hombre” (Real Academia Española, s/f). Al etiquetar a los disidentes bajo dicho término, la máquina antropogénica del socialismo produce un efecto doble sobre la condición humana del individuo: primero, lo expulsa del territorio de lo humano, y con ello, de acuerdo a la fórmula aristotélica, lo priva del lenguaje (el derecho a la palabra) y los reclamos políticos; segundo, al considerarlo oficialmente parásito, legitima la represión como una “medicina contra la enfermedad”, como una prevención defensiva y autoinmune para el bien del cuerpo social. En ambos casos, las repercusiones apuntan al mismo sentido: la anulación de la persona.

La máquina antropológica de la revolución funciona de manera estable entre la década del sesenta y la caída de la Unión Soviética. Salvo incidentes como los sucesos

¹³⁶ Para la revisión de la etimología, consultar la base de datos del sitio <http://etimologias.dechile.net/>.

de la embajada del Perú y el éxodo del Mariel en 1980¹³⁷, el gobierno sostiene un proceso de generación humana afín a sus propósitos. Tal hegemonía se traduce en la producción espiritual de la nación, específicamente en la literatura cubana de la época. La política cultural del Estado —institucionalizada en el sistema editorial, educativo, de premios y concursos—, las motivaciones personales y el sentir mayoritario de los autores, trazan un discurso literario alineado con el régimen y su modelo antropogénico. Así lo atestigua, con la intensidad particular de cada caso, la obra de escritores como Alejo Carpentier, Nicolás Guillén, Roberto Fernández Retamar, Antón Arrufat, Onelio Jorge Cardoso, Jesús Orta Ruiz, Félix Pita Rodríguez, Carilda Oliver Labra, Manuel Cofiño, Lisandro Otero, Eduardo Heras León, José Soler Puig, Cintio Vitier, Fina García Marruz, Eliseo Diego, Jesús Díaz, etc.

Mientras la máquina antropológica gira en el sentido de la historia previsto por el marxismo, la mayoría de la literatura nacional prosigue la estela revolucionaria¹³⁸. Pero

¹³⁷ Los sucesos de la embajada del Perú y consecuentemente el éxodo del Mariel sacuden a la sociedad cubana durante 1980; puede considerarse el primer resquebrajamiento nacional en torno al castrismo. Los hechos comienzan el 1ro de abril de 1980, cuando un grupo de personas penetra violentamente en la sede del país andino (desvían un ómnibus del transporte local y lo estrellan en la verja del edificio; en los incidentes muere el policía cubano Pedro Ortiz Cabrera). Al negarse a devolver a los solicitantes de asilo, el gobierno cubano retira la protección militar el 4 de abril y comienza una campaña de desprestigio. Para presionar al embajador peruano, señor Ernesto Pinto-Bazurco Ritter, Fidel Castro anuncia que no impedirá la entrada del pueblo a la sede diplomática, lo que desemboca en un inesperado torrente humano en busca de asilo. En los próximos días, se calcula que más de 10800 personas ocupan el lugar de apenas 2 mil metros cuadrados (cinco personas por metro cuadrado). En el ínterin, se sucede una crisis política y humanitaria, pues Castro no prevé la cantidad de cubanos deseosos de abandonar su “paraíso socialista” en pleno esplendor. Además del hostigamiento público (mediante marchas y actos de repudio masivos) y el desprestigio implementados desde los medios de comunicación, el gobierno incurre en actos de violencia. Así lo relata el propio embajador Pinto-Bazurco: “No es frecuente —fue ésta una experiencia única— que un diplomático tenga que enviar un télex en busca de instrucciones urgentes con los dedos manchados de sangre humana, porque, paralelamente al deber de oficio, me vi obligado a curar las heridas de bala que los agentes de un Estado ocasionaron a ciudadanos de su propio país que buscaban refugio en una embajada extranjera” (6 de marzo de 2016). El sisma se saldó con un acuerdo para el exilio ordenado de los involucrados, y desembocó en el éxodo del Mariel unas semanas después. La historia oficial, sin embargo, describe los sucesos como una “limpieza” de la sociedad socialista, pues califica a los implicados como “escorias”, “lumpen” y “antisociales”, es decir, como el desecho prescindible de la máquina antropogénica de la revolución.

¹³⁸ Aunque la mayoría de los intelectuales cubanos asumen el proyecto revolucionario (posicionamiento ideológico filtrado a la producción literaria), un grupo de autores se desmarca del proceso y asumen

cuando colapsa el muro de Berlín, y queda en entredicho la capacidad del Estado para cubrir las necesidades vitales, en las letras cubanas aflora lo que Jorge Fornet denomina “desencanto” (2003). El desencanto, implícitamente, alude al encantamiento previo de los escritores con la revolución, un vínculo entre los artistas y el poder que —en cierto modo— emula al del encantador y la serpiente: mientras el hombre toca en la flauta la melodía utópica del socialismo, el animal baila al ritmo de la música, inhibe el instintito de ataque, y con ello, “reblandece el auténtico instinto de salud” (Nietzsche, 2019: 5). En tal sentido, el desencanto que lamenta Fornet puede comprenderse también como el despertar del animal literario, como la desinhibición de la literatura cubana durante el período postsoviético.

En la década de los noventa, como desde 1959, la máquina antropológica de la revolución rige en Cuba la producción de lo humano (la antropogénesis). El desencanto en la narrativa del Período Especial evidencia la avería del mecanismo. Mediante la construcción y los conflictos de los personajes, los textos abordan el funcionamiento defectuoso del artefacto. Las novelas seleccionadas para el *corpus* exponen los efectos de dicha rotura sobre la condición humana, así como los movimientos autoinmunes para solventar la crisis; las narraciones describen no solo los métodos para conservar la vida (entendida como la supervivencia fisiológica común al resto de las especies), sino también las estrategias para la adaptación de la *vita activa*, es decir, el particular modo humano de vivir que conforma la existencia. Al respecto, como parte del *conocimiento de experiencia* sintetizado en las obras, la investigación asume la propuesta de *Habana año cero* sobre la propagación fractal de lo humano en el Período Especial, la idea de que “en cada uno de nosotros estaba el malestar de la sociedad y cada uno lo iba

diferentes posturas, desde las más críticas hasta la resignación. Entre ellos destacan, en el exilio, Guillermo Cabrera Infante, Severo Sarduy, Lidya Cabrera, Reinaldo Arenas, Jorge Mañach, Humberto Padilla; en el “insilio”, los casos paradigmáticos de José Lezama Lima, Virgilio Piñera, Dulce María Loynaz y Rafael Alcides.

reproduciendo” (Suárez, 2016: 233). Tal perspectiva permite la adopción del razonamiento inductivo para, a través del análisis de los casos particulares (el estudio de los personajes), esbozar el retrato colectivo de la condición humana en el universo diegético del *corpus*.

Según el testimonio de los libros, la producción de lo humano en el Período Especial se caracteriza por el devenir paralelo entre el contexto y los individuos: a medida en que se resquebraja la esfera cultural (ese territorio artificial donde el *homo sapiens* se protege de la naturaleza, según Sloterdijk), la condición humana abandona el canon del paradigma civilizatorio. El proceso prosigue la pauta de la involución rizomática (Deleuze y Guattari, 2004: 12), un fenómeno donde la multiplicidad se genera a partir de la sustracción de dimensiones del estrato (el método del n-1). En el caso de la antropogénesis, las dimensiones sustraídas —o cuando menos atrofiadas— atañen a los denominados *proprios humanos* del mito prometeico, conceptos asociados en la tradición occidental a los rasgos distintivos del hombre: la técnica, la razón, el lenguaje y la política. En las obras, el deterioro de dichas variables resulta una constante: los matemáticos Julia y Euclides, de *Habana año cero*, pierden sus puestos académicos en la universidad; Yocandra, jefa de redacción en una revista literaria, se la pasa “pensando en las musarañas” por la falta de trabajo en *La nada cotidiana*; Pedro Juan, protagonista de *Animal tropical*, abandona su empleo como reportero y pone a un lado la moral y la ética, “una carga pesada” que le impide “luchar con garras y colmillos” (Gutiérrez, 2016: 400); Claudio Cañizares, experimentado profesor de filosofía, deviene en asesino, torturador y conviviente con un cerdo en la delirante trama de *Las bestias*; por último, en *El hombre, la hembra, el hambre*, Claudia —la sensible muchacha licenciada en Historia del Arte— apela a la prostitución como recurso final para alimentar a su hijo.

En cada novela del *corpus*, el factor antropogénico común consiste en la sustracción de dimensiones alusivas a los *proprios humanos*. Al operar en un contexto incompatible con su origen, el dispositivo desvía el objetivo principal de la máquina antropogénica: según Agamben, el devenir humano del animal *homo sapiens* (2006: 145). Por el contrario, al reducir el contrapeso del humanismo, el artificio potencia la dimensión animal del hombre, una condición que Nietzsche interpreta como “el despertar de los instintos” (2019: 5). Mientras la generalidad de las obras evidencia dicho rasgo, la distinción de cada una radica en el particular afrontamiento del cambio. En *Habana año cero* y *La nada cotidiana*, de Karla Suárez y Zoé Valdés respectivamente, la actitud predominante de los personajes constituye el *resistirse* al influjo animalizante: Euclides, Julia, Yocandra, El Traidor y El Nihilista se aferran a los viejos códigos de la sociedad socialista; como estrategia inmunitaria ante la crisis, los individuos asumen el molde del buen pastor del paradigma humanista, es decir, la inhibición de los instintos como regla de convivencia social. Sus destinos, sin embargo, culminan con desenlaces funestos: Yocandra muere ahogada al intentar abandonar la isla; Euclides, El Traidor y El Nihilista terminan “muertos en vida”, convertidos en la sombra de lo que antes fueron. Solo Julia, quien modifica su conducta, evita la adversidad.

En las siguientes novelas del análisis, *Animal tropical* (Pedro Juan Gutiérrez) y *Las bestias* (Ronaldo Menéndez), la estrategia de salvamento presenta un cariz distinto. En las tramas, los protagonistas *se arrojan* al torbellino del Período Especial, al deterioro generalizado del contexto y las personas. Pedro Juan y Claudio Cañizares aceptan la irreversibilidad del proceso involutivo; consideran la aceleración de su experiencia como el modo más eficaz para solventar la crisis. Al sumergirse en el influjo animalizante (producción involuntaria de la máquina antropogénica de la revolución), los personajes apelan a la desinhibición de los instintos como recurso para satisfacer las

necesidades biológicas; en cada caso, las implicaciones para el devenir antropogénico supone consecuencias diversas. Al identificarse como un “gorila salvaje aparentemente domesticado” (Gutiérrez, 2016: 412), Pedro Juan detecta “el reflejo de su propia imagen deformada en rasgos de mono”, y con ello, asume el principio óptico de la antropogénesis descrito por Jesi y retomado por Agamben (2006: 59). En cambio, el reconocimiento de la animalidad de Claudio resulta apócrifo; el profesor adopta el camuflaje animal como táctica, como método de supervivencia ante la hostilidad del ambiente. En el fondo, el individuo permanece aferrado al paradigma humanista (simbolizado en la tesis doctoral de filosofía y la presunción intelectual de sus monólogos) como forma de protección de lo sacro. La inadvertencia del devenir animal en Claudio, conlleva la desinhibición irrefrenada de los instintos, y con ello, la desterritorialización total del personaje. En resumen, de acuerdo al planteamiento de las novelas, mientras la desinhibición autorregulada de Pedro Juan genera la humanización (entendida en el sentido nietzscheano, como instinto de salud), el descontrol de Claudio Cañizares conduce a la bestialización del sujeto, al colapso y posterior abandono de la condición humana.

El último texto analizado en la investigación, *El hombre, la hembra, el hambre* (Daña Chaviano), aborda la condición humana desde una perspectiva *sui generis*. Mientras en el resto del *corpus* la antropogénesis opera sobre un dispositivo binario (resistirse o arrojarse al influjo animalizante, la predominancia de la inhibición o la desinhibición de los instintos), el devenir antropogénico en esta narración esboza un itinerario errante. Claudia, la protagonista, comienza la trama como una sensible joven habanera, licenciada en Historia del Arte y con una extraña conexión espiritual con la isla. Sin embargo, para superar la crisis del Período Especial, la mujer no adopta una estrategia inmunitaria prefijada; simplemente flota en la ingravidez existencial y *se deja*

llevar por las circunstancias. El agenciamiento entre el personaje y el contexto plantea la involución paralela de ambos; la disolución de la realidad cubana conlleva así la disolución de la personalidad de Claudia, vacío ocupado por La Mora, prostituta y *alter ego* de la heroína. Al igual que en el caso de Yocandra, la muchacha fallece al intentar abandonar Cuba en una balsa.

La explicación del funcionamiento de la antropogénesis durante el Período Especial en el universo diegético, además del análisis expuesto, encuentra una nueva perspectiva al responder el objetivo secundario¹³⁹: *describir las formas de convivencia entre la vida humana y las otras formas de vida en las novelas del corpus*. El enfoque desplaza la mirada antropocéntrica predominante en la crítica literaria, pues focaliza las alianzas heterogéneas entre el humano y lo no-humano en la lucha por la supervivencia.

En las obras, la convivencia humano-animal adopta dos maneras fundamentales. Primero, el vínculo tradicional entre el hombre y las mascotas, manifestado en el perro de Chichí (hijo de Euclides, en *Habana año cero*) y en los perros de Gloria (la amante de Pedro Juan en *Animal Tropical*). En tales ejemplos, los animales presentan un carácter ornamental, una pieza escenográfica en la construcción de la diégesis. La segunda forma de representación de la convivencia humano-animal, por su parte, posee implicaciones mayores para el proceso antropogénico. En dichos casos, el *animote* desempeña una función activa en cuanto *physis*, una de las dimensiones que componen al mundo humano¹⁴⁰, y por tanto, —de acuerdo a la teoría de Arendt—configura la condición humana junto a la *vita activa*.

¹³⁹El otro objetivo secundario, *sintetizar los fundamentos teóricos de la antropogénesis en la tradición occidental, así como describir su evolución histórica*, se responde en las conclusiones parciales del capítulo *Una historia de ficción llamada hombre*.

¹⁴⁰ La otra dimensión del mundo humano, *nomos*, alude a los objetos creados por el hombre.

En el corpus analizado, el segundo tipo de representación de la convivencia entre lo humano y lo no-humano aparece en las novelas *Habana año cero*, *Animal tropical*, y sobre todo, en *Las bestias*. En los textos mencionados, la presencia animal modifica sustancialmente el ambiente del hombre. A causa del colapso del Período Especial —en específico la crisis alimentaria—, el mundo humano y el mundo animal se intersectan violentamente en el espacio doméstico. Las grietas de la esfera cultural, el territorio higienizado donde habita el *homo sapiens*, expone al hombre a mayor contacto con otras formas de vida. En las diégesis de las tres novelas, el vínculo se manifiesta en formas fúngicas como el moho (en particular en las paredes y techos de las viviendas), los insectos como cucarachas y hormigas (símbolos de la suciedad y la decadencia humana), y con mayor relevancia para nuestros propósitos, mediante la ganadería de cerdos y pollos para el autoconsumo. Así ocurre en el apartamento de Julia en Alamar, en la azotea de Pedro Juan, y en la casa del profesor Claudio Cañizares. En *Las bestias*, incluso, se plantea una relación aún más salvaje con la naturaleza: la cacería de gatos como alimento —para más ironía, el felino es un depredador— y la lucha a muerte con el cerdo, devenido una especie de “jabalí”.

Las conclusiones de los objetivos de investigación —la síntesis de los fundamentos teóricos sobre la antropogénesis en la cultura occidental, el funcionamiento de la máquina antropogénica en el Período Especial cubano, y la convivencia entre lo humano y lo no-humano en las novelas— facilita la respuesta a la capciosa pregunta de Subercaseaux: “¿El fracaso de la utopía socialista involucra también el fracaso de la naturaleza humana?”. La interrogante, recurrente en numerosos pensadores durante la etapa postsoviética, esconde una argucia conceptual. El planteamiento descansa sobre el marco teórico del humanismo antropocéntrico, doctrina que concibe al hombre escindido en dos mitades opuestas y asimétricas: el alma/cuerpo, lo divino/terrenal,

bios/zoé, donde siempre prevalece la primera. Es decir, cuando Subercaseaux refiere el fiasco de la “naturaleza humana”, en realidad, se cuestiona al fracaso de la dimensión celeste del *homo sapiens*, de aquello que el paradigma humanista encumbra como valores esenciales de la especie (los llamados *proprios humanos*: el lenguaje, la razón, la técnica y la política). La reflexión del crítico chileno, en el fondo, alude a la viabilidad del humanismo —en su variante socialista— como paradigma civilizatorio para el hombre. En ese sentido, la respuesta derivada de los textos resulta contundente: no.

A la luz del análisis contextual presentado en la tesis, así como la síntesis de la huella antropogénica identificada en las obras, la pregunta de Subercaseaux podría plantearse de manera inversa: también cabría interrogarse si la naturaleza humana —entendida en su acepción compleja, como resultado de la desconexión entre la *humanitas* y la *animalitas* (Agamben, 2006: 35)— involucra el fracaso de la utopía socialista. La historia del socialismo cubano, codificada en el *conocimiento de experiencia* de los textos (y triangulada con la bibliografía pasiva y la observación participante), responden un rotundo sí. La utopía derivada en totalitarismo —característica común a otros procesos, como el soviético y el chino— despoja al hombre de la dimensión política, y con ello, reprime al lenguaje y limita el pleno ejercicio de la razón. En la *praxis*, la implementación del sistema conduce a la gestión de la sociedad como un inmenso zoológico al aire libre, tal y como asegura el libro testimonial de Eliseo Alberto. A la larga, dicho modelo potencia la desconexión entre la humanidad del hombre (aspiración explícitamente declarada en el discurso) y la animalidad del individuo (como implícitamente actúa el biopoder totalitario del Estado). Así lo atestigua la representación del socialismo cubano en el universo diegético del *corpus*, unas novelas donde el “misterio práctico y político de la separación del hombre” (35) continúa irresuelto.

Bibliografía:

1. Acebo Meireles, Waldo. (2017, 22 de julio). Las escuelas en el campo: una continuación. *Cubaencuentro*. Recuperado de <https://www.cubaencuentro.com/cuba/articulos/las-escuelas-en-el-campo-una-continuacion-330090>.
2. Adorno, Theodor. (1962). *Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad*. Barcelona: Ediciones Ariel.
3. Agamben, Giorgio. (2006). *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
4. Alberto, Eliseo. (2016). *Informe contra mí mismo*. Madrid: Alfaguara.
5. Aquino, Santo Tomás de. (2001). *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
6. Araya Vega, Eval. (1997). “Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino”. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XXXV (86), pp. 253-261.
7. Archivo Cuba. (s/f). *Base de datos*. Recuperado de <https://cubaarchive.org/es/base-de-datos/>, el 18 de agosto de 2021.
8. Arendt, Hannah. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
9. Aristóteles. (1934). *Política*. Madrid: Ediciones Nuestra Raza.
10. Aristóteles. (1992). *Investigación sobre los animales*. Madrid: Editorial Gredos.
11. Aristóteles. (2010). *Obra biológica*. Madrid: Ediciones Luarna.
12. Aristóteles. (2019). *Metafísica*. Librodot.com. Versión digital.
13. Asamblea Nacional del Poder Popular. (s/f). Código penal. Recuperado el 30 de julio de 2020. Disponible en <http://www.parlamentocubano.gob.cu/index.php/documento/codigo-penal/>.
14. Asamblea Nacional. (1789). *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*. Versión digital. Disponible en: https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf. Consultada el 30 de marzo de 2020.
15. Banco Mundial. (10 de septiembre de 2021). *Crecimiento del PIB (% anual) – Cuba*. <https://datos.bancomundial.org/indicador/NY.GDP.MKTP.KD.ZG?locations=C>U.
16. Baptista, P; Fernández, C. y Hernández R. (2005). *Metodología de la Investigación*. La Habana: Pablo de la Torriente.
17. Basile, Teresa. (2010). “La escritura sucia de Pedro Juan Gutiérrez”. *Katatay*, 2010, vol. 6, nro. 8, p. 115-119.
18. Bell, José; Caram, Tania y Kruijt, Dirk. (2017). *Cuba: Período Especial*. La Habana: Editorial UH.
19. Benítez Ocampo, Y. (2012) “El hombre aristotélico: Una construcción retrospectiva” [en línea]. *6º Coloquio Internacional, 19 al 22 de junio de 2012*,

La Plata, Argentina. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad. Homenaje a Ana María González de Tobia. En Memoria Académica. Disponible en:

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4069/ev.4069.pdf

20. Benjamin, Walter. (2010). *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.
21. Benjamin, Walter. (2018). *Obras completas*. Versión digital.
22. Benjamin, Walter. (s/f). *Sobre algunos temas en Baudelaire*. Santiago: Escuela de Filosofía Universidad de Arcis.
23. Berger, John. (1978). “El zoo”. *Critique*. 375-376. Versión digital.
24. Berger, John. (2000). *¿Por qué miramos a los animales?*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, SA.
25. Bonhommeau, S., Dubroca, L., Le Pape, O., Barde, J., Kaplan, D. M., Chassot, E., & Nieblas, A.-E.. (2013). “Eating up the world's food web and the human trophic level”. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110 (51), 20617–20620. <https://doi.org/10.1073/pnas.1305827110>.
26. Bourdieu, Pierre. (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós Ibérica.
27. Buber, Martin. (1967). *¿Qué es el hombre?* México DF: Fondo de Cultura Económica.
28. Buckwalter-Arias, James. (2003). “Sobrevivir el periodo especial: La suerte del Hombre Nuevo y un cuento de Senel Paz”. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXIX, Núm. 204, 701-714.
29. Busch, Fred. (2005). “Contar historias”. *Revista internacional de psicoanálisis*, (19), 2005. Disponible en: <http://www.aperturas.org/articulo.php?articulo=0000320>. Consultado el 7 de octubre de 2020.
30. Calvo Martínez, Tomás. (1986). *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid: Editorial Cincel.
31. Carbonell Basset, Delfín. (2001). *Diccionario del Argot. El sohez*. Barcelona: Larousse Editorial, S.A.
32. Casamayor, Odette. (2010). “Soñando, cayendo y flotando: itinerarios ontológicos a través de la narrativa cubana post-soviética”. *Revista Iberoamericana*. Vol. LXXVI, (232-233), 643-670.
33. Casamayor-Cisneros, Odette. (2013). *Utopía, distopía e ingravidez. Reconfiguraciones cosmológicas en la narrativa cubana postsoviética*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
34. Castro-Gómez, Santiago. (2012). “Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk”. *Revista de estudios sociales*. (43). 63-73.
35. Chaviano, Daína. (1998). *El hombre, la hembra y el hambre*. Versión digital. Disponible en <https://www.megaepub.org/book/dana-chaviano-el-hombre-la-hembra.html>. Recuperado el 10 de septiembre de 2018.
36. Ciorán, Emil L. (1986). *La caída del tiempo*. Barcelona: Editorial Planeta.
37. D’Alonzo, Jacopo. (2013). “El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben”. *Revista Pléyade*. (12), 98-118.

38. Deleuze, Gilles. (1996). "La literatura y la vida". *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama 11-18.
39. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (2004 a). *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
40. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (2004). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
41. Denvir, Bernard. (1994). *Paul Gauguin, la búsqueda del paraíso*. Barcelona: Odín Editores.
42. D'Épinay, C. (1983). "La vie quotidienne: Essai de construction d'un concept sociologique et anthropologique". *Cahiers Internationaux De Sociologie*, 74, 13-38. Recuperado el 4 de marzo de 2021, desde <http://www.jstor.org/stable/40690266>.
43. Derrida, Jacques. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.
44. Díaz Padilla, Fausto. (1980). "El concepto de hombre en Nicolás Maquiavelo". *El basilico*. (10), mayo-octubre, pp. 51-60.
45. Duque, Félix. (2001). "La descendencia de Heidegger: del pastor del ser al hombre auto-operable". *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 22, pp. 17-40.
46. Eco, Umberto. (2013). *¿Cómo se hace una tesis?* Barcelona: Editorial Gedisa.
47. El Mundo. (2001). *Lista completa de las 100 mejores novelas en castellano del siglo XX*. Recuperado de <https://www.elmundo.es/elmundolibro/2001/01/13/anticuario/979503106.html> el 3 de marzo de 2021.
48. Encyclopædia Britannica, inc. (2019). "Mortality". *Encyclopædia Britannica* (versión electrónica). Disponible en: <https://www.britannica.com/science/mortality-demography>. Consultado el 14 de enero de 2020.
49. Espósito, Roberto. (2016). *Las personas y las cosas*. Madrid: Katz Editores.
50. Everlenny, Omar. (2007). *Economía y bienestar en Cuba: una agenda a completar*. Universidad de La Habana: Centro de Estudios de la Economía Cubana. Consultado el 20 de febrero de 2018. Disponible en: https://www.focal.ca/pdf/cuba_Everlenny%20Perez%20Villanueva_economia%20Bienestar%20Cuba_September%204%202007_Montreal.pdf.
51. Febres-Cordero Pittier, Laura. (20016). "¿Animal político y animal disperso? La identidad del hombre aristotélico". *Azafea*, 18, pp. 215-226.
52. Ferriol Muruaga, Ángela. (1998). *El empleo en Cuba (1989-1996)*. En Cuba: crisis, ajuste y situación social (1990-1996). La Habana: Ciencias Sociales. (Versión digital).
53. Figueroa, Max; Prieto, Abel; Gutiérrez, Raúl. (1974). *La Escuela Secundaria Básica en el Campo: una innovación educativa en Cuba*. Paris: Editorial de la Unesco.

54. Fleisner, Paula. (2010). "Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV (2010), 337-352.
55. Fornet, Jorge. (2003). "La narrativa cubana entre la utopía y el desencanto". *Hispanamérica*. Año 32, No. 95, 3-20.
56. Foucault, Michel. (2003). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
57. Foucault, Michel. (2010). *El cuerpo utópico. Heterotopías*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
58. García Díaz, María Luisa. (2013). *Utopía de la nueva compasión*. Sevilla: Punto Rojo Libros.
59. García Rivera, René Camilo. (2019). *Naufragios de fin de siglo. Relatos, crónicas y entrevistas sobre el Período Especial en Cuba*. Sevilla: Guantánamera.
60. García, Pilar. (2018). "Literatura, historia: crisis de las disciplinas y contextos para la ficción". *Revista de Literatura*, enero-junio, vol. LXXX, 159, 35-65.
61. Garrido Periñán, Juan José. (2015). "Lichtung: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de *Holzwege*". *Agora*, 34, 2, 161-177.
62. Gutiérrez, Pedro Juan. (2016). *Animal Tropical*. Recuperado de <https://www.megaepub.org/book/pedro-juan-gutierrez-animal-tropical.html>. El 20 de enero de 2017.
63. Gutiérrez, Pedro Juan. (2019). *Trilogía sucia de La Habana*. Barcelona: Anagrama.
64. Heidegger, Martin. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
65. Heidegger, Martin. (2017). *Ser y tiempo*. heideggeriana.com.ar. Versión digital.
66. Heller, Agnes. (1987). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península.
67. Herrera, R. R. (2008). "El contradiscurso erótico en *La nada cotidiana* de Zoé Valdés y *El hombre, la hembra y el hambre* de Daína Chaviano". *Caribe: Revista De Cultura y Literatura*, 11(1), 7-26, 168-169. Recuperado desde <https://search-proquest-com.ezpbibliotecas.udec.cl/scholarly-journals/el-contradiscurso-erótico-en-la-nada-cotidiana-de/docview/1524247389/se-2?accountid=15690>.
68. Hipona, Agustín. (2007). *Confesiones*. librosenred.com. Disponible en: http://www.iesdi.org/universidadvirtual/Biblioteca_Virtual/Confesiones%20de%20San%20Agustin.pdf. Consultado el 5 de febrero de 2020.
69. *Información a la población*. (29 de agosto de 1990). Granma: 1.
70. Johanson, Donald; Edey, Maitland (1981). *Lucy, the Beginnings of Humankind*. St Albans: Granada.
71. Johansson K, Patrick. (1997). "La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve". *Estudios de cultura Náhuatl*, 27, pp. 69-88.
72. Kant, Immanuel. (1968). *Logik*. Berlín: Walter de Gruyter.

73. Kappelman, J., Ketcham, R., Pearce, S. *et al.* (2016). “Perimortem fractures in Lucy suggest mortality from fall out of tall tree”. *Nature* 537, 503–507 doi: 10.1038/nature19332.
74. Kimbel, W.H. and Deleuzene, L.K. (2009), “Lucy redux: A review of research on *Australopithecus afarensis*”. *American journal of physical anthropology*, 140: 2-48. doi:[10.1002/ajpa.21183](https://doi.org/10.1002/ajpa.21183).
75. Kovačević Petrović, Bojana. (2016). “Los reflejos de la literatura en la obra de Zoé Valdés, Transiciones: de la dictadura a la democracia”. *Actas del Congreso Internacional organizado por el Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Szeged*. Szeged: Inter-American Research Center, pp. 317-329.
76. La Historia de Cuba. (27 de noviembre de 2016). *Palabras al pueblo durante el Período Especial* (Imágenes de archivo). Youtube. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=FTfbd9pEEJo>. Consultado el 21 de octubre de 2020.
77. Leahy, William. (1950). *I Was There: The Personal Story of the Chief of Staff to Presidents Roosevelt and Truman Based on His Notes and Diaries Made at the Time*. Nueva York: Whittlesey House.
78. Libreta de abastecimiento. (s/f). En Ecured. Recuperado el 30 de julio de 2020. Disponible en [https://www.ecured.cu/Libreta de abastecimiento](https://www.ecured.cu/Libreta_de_abastecimiento).
79. López-Labourdette, Adriana. (2016). “La patria puerca. Discursos y contradiscursos de la especie en la Cuba postsocialista”. *Boletín Hispánico Helvético Historia, teoría(s), prácticas culturales*. Número 27, (primavera 2016), 211-236.
80. Löwith, Karl. (1992). *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid: Visor.
81. Machover, Jacobo. (2000). “Ingredientes para una salsa cubana”. *Revista de libros*, 2 (46), octubre. Disponible en: https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible.php?art=846&t=articulos. Consultado el 25 de septiembre de 2020.
82. Maingueneau, Dominique (2017). *Paratopía y literatura. Conferencia del profesor Dominique Maingueneau en la Facultad de Filosofía y Letras el 03 de agosto de 2016*”. Universidad de Buenos Aires, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=62dytzdAtaM>. Consultado el 5 de octubre de 2018.
83. Maquiavelo, Nicolás. (2017). *El príncipe*. Free Editorial. Disponible en: <https://freeditorial.com/es/books/el-principe/related-books>. Consultado el 20/02/2020.
84. Marcos de Pinotti, Graciela Elena. (1996). “La crítica de Platón al relativismo protagórico”. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 31-32, p. 429-438.
85. Martín Romero, José Luis, et al. (2000). *Reajuste y trabajo en los '90*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS).
86. Martín, Consuelo y Perera, Maricela. (1996). “La vida cotidiana en Cuba. Una mirada psicosocial”. *Temas*, julio-septiembre 1996, 7, pp 92-98.

87. Martín, Consuelo y Perera, Maricela. (1999). "Crisis, reajuste y cotidianidad en los noventa en Cuba". *Kairos. Revista de temas sociales*, 3 (3). Versión digital. Disponible en: <http://www.revistakairos.org/crisis-reajuste-y-cotidianidad-en-los-noventa-en-cuba/>. Consultado el 18 de agosto de 2020.
88. Martín, Consuelo y Perera, Maricela. (2001). "Representaciones sociales de la vida cotidiana en Cuba". *Revista cubana de psicología*, 18 (1), pp. 34-45.
89. Martínez Barrera, Jorge. (2011). "Alma, cuerpo y mente: Santo Tomás y algunos contemporáneos". *Sapientia*. LXVII, pp. 229-230.
90. Méndez, Ronaldo. (2000). "El gallo de Diógenes. Reflexiones en torno a lo testimonial en los novísimos narradores cubanos". *Cubaencuentro*, 18, 215-222.
91. Menéndez, Ronaldo. (2006). *Las bestias*. Versión digital.
92. Miraux, Jean-Philippe. (2005). *La autobiografía: las escrituras del yo*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
93. Moraleja, Alfonso. (2001). "Nietzsche y «la gran política»". *Cuaderno Gris*, III, (5), 9-24.
94. Mudrovcic, María Inés. (2005). *Historia, narración y memoria: Los debates actuales en filosofía de la historia*. Madrid: Ediciones Akal.
95. Nietzsche, Friedrich. (2019). *Ecce Homo*. Librodot.com. (Versión digital).
96. Nolte, Ernst. (1967). *El fascismo en su época*. Madrid: Península.
97. Olivia, T. N. (2013). "Las experiencias límite del tiempo en *Querido primer novio* de Zoé Valdés". *Verba Hispanica*, 21(1), 227-237. doi:<http://dx.doi.org.ezpbibliotecas.udec.cl/10.4312/vh.21.1.227-237>.
98. Orr, Brianne. (2007). "La masculinidad en crisis: un estudio sobre el deterioro del sujeto masculino en *La nada cotidiana* (1995) de Zoé Valdés". *Caribe: Revista de Cultura y Literatura*, verano 2007, 10, 1, pp. 65-84.
99. Osorio, G. J. M. (2019). "La revuelta de lo íntimo en *Café nostalgia* de Zoé Valdés". *Cuadernos De Literatura*, 23(46), 303-326. doi:<http://dx.doi.org.ezpbibliotecas.udec.cl/10.11144/Javeriana.cl23-46.ricz>
100. Ovejero, A. (1993). "La teoría de la disonancia cognoscitiva". *Psicothema*, 5(1), 201-206. [fecha de Consulta 10 de Agosto de 2021]. ISSN: 0214-9915. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72705116>.
101. Perera, Maricela. (2002). *Vida cotidiana y subjetividad en la Ciudad de La Habana*. Versión digital. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/07P074.pdf>. Consultado el 28 de septiembre de 2020.
102. Pinto-Bazurco Ritter, Ernesto. (6 de marzo de 2016). "En las barbas de Fidel". *Caretas*. Disponible en: <https://web.archive.org/web/20160307034256/http://www.caretas.com.pe/V4-a4Cu7Lp2/Main.asp?T=3082&S=&id=12&idE=613&idSTo=126&idA=13824#.Vtz4y477S01>.
103. Platón. (1993). *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Editorial Gredos.

104. Platón. (2018). *La República*. Librodot.com. Versión digital.
105. Platón. (2019). *Protágoras*. Ebooket.com. Versión digital.
106. Portela, Ena Lucía. (2017). *Con hambre y sin dinero*. La Habana: Ediciones Unión.
107. Poss K. D. (2010). “Advances in understanding tissue regenerative capacity and mechanisms in animals”. *Nature reviews. Genetics*, 11 (10), 710–722.
<https://doi.org/10.1038/nrg2879>.
108. Radhakrishnan, S y Raju, P. T. (1977). *El concepto de hombre. Estudio de filosofía comparada*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
109. Rancière, Jacques. (2011). *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
110. Real Academia Española. (s.f.). -despojar. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 10 de julio de 2020, de <https://dle.rae.es/despojar#DO2oYrf>
111. Real Academia Española. (s.f.). -fractal. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 9 de febrero de 2021, de <https://dle.rae.es/fractal>.
112. Real Academia Española. (s.f.). -génesis. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 22 de mayo de 2020, de <https://dle.rae.es/-g%C3%A9nesis#J4Rk3Oh>.
113. Real Academia Española. (s.f.). -guardida. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 26 de enero de 2021, de <https://dle.rae.es/guardida?m=form>.
114. Real Academia Española. (s.f.). -helminto. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 26 de agosto de 2021, de <https://dle.rae.es/helminto>.
115. Real Academia Española. (s.f.). -pupila. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 13 de agosto de 2021, de <https://dle.rae.es/pupilo>.
116. Real Academia Española. (s.f.). -trauma. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 25 de septiembre de 2020, de <https://dle.rae.es/trauma>.
117. Resiliencia. (2021, 7 de febrero). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: julio 29, 2021 desde <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Resiliencia&oldid=133022414>.
118. Rilke, Rainer Maria. (s/f). “La pantera”. Recuperado de <https://ciudadseva.com/texto/la-pantera-rilke/> el 20 de agosto de 2021.
119. Rojas, Rafael. (2009). *El estante vacío*. Barcelona: Anagrama.
120. Rosique García, Juan José. (2020). “El dirty realism: la mujer y el sexo en las obras de Pedro Juan Gutiérrez y Charles Bukowski”. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXXVII, Num. 272, julio-septiembre 2020.
121. Rousseau, Jean-Jaques. (2003). *El contrato social o principios del derecho político*. Buenos Aires: Editorial La Página S.A.
122. Rubio Cuevas, Iván. (2001). “La doble insularidad de los novísimos narradores cubanos”. *La isla posible: III Congreso de la Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos*. (547-554).

123. Subercaseaux, Bernardo. (2014). "Perros, estalinismo y utopía". *El mundo de los perros y la literatura (condición humana y condición animal)*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
124. Saeteros Pérez, Tamara. (2013). "Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma de San Agustín de Hipona". *Revista Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, 13 (25), 189-210.
125. Sánchez Becerril, Ivonne. (2012). "Consideraciones teórico-críticas para el estudio de la narrativa cubana del Periodo Especial". *Literatura: teoría, historia, crítica*. Vol. 14, 2. (83-112).
126. Sánchez, Yoani. (16 de octubre de 2012). "Cuba dejará de exigir el permiso para salir del país". *El País*.
https://elpais.com/internacional/2012/10/16/actualidad/1350370182_474400.html
127. Sartre, Jean Paul. (1973). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur
128. Scheler, Max. (2018). *La idea del hombre y la historia*. Ediciones El Aleph. Versión digital.
129. Silva León, Arnaldo. (2008). *Breve historia de la Revolución Cubana 1959-2000*. La Habana: Félix Varela.
130. Sklodowska, Elizbeta. (2016). *Invento, luego resisto: El Período Especial en Cuba como experiencia y metáfora (1990-2015)*. Santiago: Cuarto Propio.
131. Sloterdijk, Peter. (1999). *Reglas para el Parque Humano. Una respuesta a la "Carta sobre el Humanismo"*. Madrid: Universidad Europea CEES.
132. Sloterdijk, Peter. (2001). "El hombre auto-operable: sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual". *Sileno variaciones sobre arte y pensamiento*, 11, 80-91.
133. Suárez, Karla. (2016). *Habana Año Cero*. La Habana: Ediciones Unión.
134. Timmer, Nanne. (2004). *Y los sueños sueños son: sujeto y representación en tres novelas cubanas de los noventa*. Tesis de maestría, Universidad de Leiden. Leiden: Unversiteit Leiden.
135. Todorov, Tzvetan. (1974). "Tipología de la novela policial". *Revista Fausto*, Año III, Nro. 4, Buenos Aires.
136. Torres, Jorge Luis. (2016). "Panoptismo, perversión y animalidad en la narrativa de Pedro Juan Gutiérrez". *Umbral*. Recuperado de <http://136.145.223.12/panoptismo-perversion-animalidad-narrativa-pedro-juan-gutierrez>, el 31 de marzo de 2021.
137. Trabajo voluntario. (s/f). En *Ecured*. Recuperado el 11 de marzo de 2021 en https://www.ecured.cu/Trabajo_voluntario.
138. Uxó, Carlos. (2010). "Los novísimos cubanos: primera generación de escritores nacidos en la Revolución". *Letras Hispanas: Revista de literatura y de cultura*. (Vol 7.), 1, 186-198.
139. Valdés, Zoé. (1998). *La nada cotidiana*. Buenos Aires: Emecé.

140. Valero, Carmen. (2017). "Heidegger: cartas de furia nazi". 17 de abril del 2020, de *El Mundo*. Sitio web:
<https://www.elmundo.es/cultura/2017/01/04/586a982e46163f91758b45d1.html>
141. Vásquez Rocca, Adolfo. (2009). "Sloterdijk, Agamben y Nietzsche: biopolítica, posthumanismo y biopoder". *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 23 (3).
142. del Vecchio, Alejandro. (2011). "Memorias de un joven indecente: *El nido de la serpiente*, de Pedro Juan Gutiérrez". *IV Congreso Internacional CELEHIS de Literatura* (UNMDP, 2011).
143. Villoro, Luis. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
144. Withfield, Esther (2008). *Cuban Currency. The Dollar and "Special Period" Fiction*. Minniapolis: University of Minnesota Press.
145. Zinoiev, Alexandr. (1986). *Homo sovieticus*. New York: Grove Atlantic.



Anexo: Transcripción de la entrevista a la escritora cubana Karla Suárez

Fecha: 24 de junio de 2020

Lugar: Lisboa, Portugal

—Entre la publicación de la novela *Habana año cero* y la trama que aborda la narración transcurre un largo período de tiempo. ¿Por qué contar en 2012 sucesos referidos a 1993?

Yo creo que para narrar cosas hace falta distancia. Cuando uno está viviendo las cosas está demasiado ocupado en vivirlas como para poder escribirla y sobre todo esta novela que fue en el año 93, un año muy difícil, yo no tenía deseos de escribir sobre lo que estaba pasando. En el año 93 yo escribía cuentos, era muy jovencita, pero solo algunos tenían que ver con la situación, pero la mayoría no, porque la situación era lo que me tocaba desde que abría los ojos hasta que me acostaba. Entonces la literatura te sirve también para estar en otros sitios. Había muchas cosas que no entendía. En esos años daba la sensación que pasó todo muy rápido. Yo empecé la universidad en el 87 y era en un mundo, y la terminé en el 92 y era otro mundo. Yo empecé con unos planes futuros, unas ideas de cosas que iba a hacer cuando me graduara con mi salario de ingeniero; pero cuando terminé en el 92, solo pude comprarme una caja de cigarro con todo mi salario. Yo ganaba 198 pesos y la caja costaba 150. Todo fue tan rápido y siempre los cambios son mucho más rápidos que la capacidad de uno para asimilarlos. En ese tiempo no me interesaba para nada escribir sobre la vida. Pienso que cuando escribo directamente lo que estoy viviendo le falta elaboración, no es literatura, es descarga emocional. O sea, tengo un montón de cuentos que tienen directamente que ver con lo que estaba pasando en esos años, pero son cuentos que nunca voy a publicar porque no son buenos, no me gustan, eso no es literatura, es necesidad que yo tenía de soltarlo. A lo mejor ahí hay historias que puedo coger y reelaborar y hacer otra cosa, pero para hacer literatura hace falta el proceso de digestión de todo lo que pasó. Yo también tenía un proyecto de hacer cuatro novelas, que ya las hice sobre mi vida en Cuba, sobre cosas importantes que pasaron y que marcaron el país donde yo vivía. La primera se llama *Silencio* y es sobre la familia y las amistades en Cuba. La segunda se llama *La viajera* y el tema central es la emigración. La tercera es *Habana año cero* que es sobre el Período Especial, y la cuarta es *El hijo del héroe* que trata la guerra en Angola. Son cuatro cosas que estuvieron en mi crecimiento en Cuba. Luego me fui en el año 98. Hace más de 20 años que no vivo en Cuba, y ya Cuba para mí es otra cosa, no es el lugar donde yo estoy. Todas esas historias yo quería contarlas. Esta novela salió publicada en el 2012 y empecé a escribirla cuatro o cinco años antes. El Período Especial fue más largo, no se sabe cuando terminó si es que terminó algún día. Me interesaba el año 93, porque fue el año en que se partió el país, porque empezó la doble economía y el país cambió totalmente.

—Durante los años noventa abundan los relatos que describen la época “en caliente”. Sin embargo, textos escritos *a posteriori*, como *Habana año cero*, son infrecuentes. ¿La literatura cubana contemporánea ha olvidado al Período Especial?

Varios autores viven ahí y están escribiendo todavía sobre cosas que pasan en ese contexto. Mucha gente estaba escribiendo cómo vivía, qué sentía. Se escribieron muchas cosas buenas, y siguen apareciendo obras de autores que permanecen creativamente en esa situación. Pero no vas a volver siempre a un año como si la vida se hubiese detenido. El año parecía que se había detenido en el 93, pero luego pasó porque la vida sigue. No puedes estar aferrado a escribir sobre lo mismo. Para mí, como no había escrito antes sobre eso, era el momento de hacerlo. Era como una deuda.

—Para afrontar la escritura de *Habana año cero*, ¿apeló exclusivamente a su memoria o también investigó material bibliográfico-documental?

La memoria es lo primero, pero luego te das cuenta que la memoria tuya no retuvo todo. Hablaba con muchos amigos míos para recordar experiencias comunes. Y ahora, gracias al internet y youtube, me pongo a ver videos y programas de televisión de aquellos años. Entonces ahí se reactiva algo en la memoria, porque estás viendo un video y de pronto vuelves a un momento. Eso ahora es una fuente de documentación buenísima, porque es solamente mirarlo y es como si fuera una máquina del tiempo, te metes ahí y llegas a ese momento y la música y las imágenes te despiertan sensaciones. Yo para esa novela me basé mucho en la historia de Meucci, el inventor del teléfono en La Habana. Es algo que sí investigué. Pero para la construcción de la novela me basé mucho en internet y en conversar con la gente. Es más una novela de lo que estaba pasando y tiene una duración como de un mes, y como le que pasaba era casi nada, pasa en la cabeza de los personajes. La cuestión bibliografía es para volver a ese año.

—Entre las estrategias de supervivencia, de adaptación a la crisis, hay una que se repite en las diferentes novelas del Período Especial: el aferramiento a lo que se entiende tradicionalmente como los valores humanos, el arte, el pensamiento. ¿Por qué cree que ocurre esto?

Eso pasa en todas las situaciones de crisis. Pasó ahora con el Covid. Mucha gente pedía cosas culturales, porque eso es lo que te mantiene alegre. En el año 93 un montón de gente se deprimió. Por eso personajes como Euclides pasan una depresión después que sus hijos se van, y tienen que aferrarse a algo, y es lo que le pasa a todos los personajes de la novela. Eso es el documento de Meucci, es la tabla de salvación, era un tema para tener una conversación después de un café, pero no es que sea relevante la historia de la evolución, de quién inventó el teléfono, pero para los personajes se vuelve importante porque no había nada. Te tienes que aferrar a algo para tener un sueño, una ilusión. Todos los personajes de la novela se obsesionan con el documento, y mientras peor está la situación, más se aferran. Tienes algo, un motivo. La ausencia de motivo me mata, dice Julia en algún momento, por eso se inventan el grupo para seguir.

—A los personajes de la novela, la narración les endilga explícitamente un rasgo de naturaleza animal. A Leonardo se le cataloga como “rata” y “serpiente”, a Margarita como una “mariposa”, Julia como una abeja; Ángel resulta la cara opuesta de estos personajes, lo no-animal, la exaltación de lo humano en el sentido de “celeste” o angelical. ¿Esta construcción animal de los personajes fue fortuita o premeditada?

No lo había pensado con cada personaje. Con Margarita/mariposa sí, porque es el juego del efecto mariposa y empezaban con M y era lo que hubiese querido ser Julia, la que moviera los hilos. En otros personajes, como Leonardo, fue fortuito. Con la bicicleta me divertí mucho, porque era el nuevo centauro que no sabía qué hacer con las piernas. Era así, andábamos todo el tiempo en bicicleta y tu bicicleta eras tú, te la podían robar. Te ibas a un lugar y casi dormías con la bicicleta. Tu bicicleta y tú eran uno. Leonardo es así todo el tiempo, y como Ángel tiene todas las rencillas con Leonardo, siempre lo ve para despreciarlo y lo animaliza. Ángel es la exaltación de lo humano y Leonardo es el animal. Al final, las situaciones de crisis sacan lo mejor y lo peor de cada cual. Pierdes muchas cosas. En algunos sentidos, sí te animalizas porque vas a los instintos básicos. Como dice el personaje de Julia: soñar, hacer el amor y reír. O sea, vas a lo básico que es lo que tienes más accesible, lo demás ya no lo tienes, entonces se convierte en el sueño. Te quedas y aferras más al sexo, eso es lo que tengo, por lo menos eso no me lo pueden quitar. Pierdes en ese año muchas cosas, lo pierdes o vas dejándolo a un lado, por ejemplo, vas a hacer una cena bonita, pero para comerte una col, dices, sírvela en cualquier plato. Eso pasa en situaciones de crisis. Por una parte sacas lo mejor de tí, conviertes todo lo que sea basura en maravilla, pero puede pasar lo otro, o las dos al mismo tiempo. Si hubiese escrito la novela en el 93 no hubiese tenido nada que ver con esta novela, hubiera sido tripas. Ni siquiera sé si hubiese sido el mismo título. Se supone que Julia está contando la historia en ese momento, por eso Julia es Licenciada en Matemática, ella tiene un pensamiento y analiza todo más frío, los otros son más carne. Me servían personajes así para contar la historia.

—Durante el Período Especial, existe una actitud pragmática ante la vida; un privilegio de las necesidades básicas en detrimento de otras de tipo sentimental o estético. El desprendimiento de objetos de valor para conseguir bienes de primera necesidad es un ejemplo. En la novela se lee el siguiente fragmento: “Por muy celosa que fuera ella de todas sus pertenencias, se había visto obligada a deshacerse de algunos objetos, una vajilla de plata, un crucifijo de oro, cosas así, en los tiempos en que el gobierno se lanzó a la recuperación de materiales preciosos que cambiaba a los ciudadanos por el derecho a comprar un televisor en colores o alguna ropa de marca en las llamadas “Casas del oro y la plata”. Euclides comprendía el sufrimiento de esa mujer que no tenía más remedio que usar la herencia familiar para sobrevivir”. ¿Cómo valoras este drama personal que se vivió en el Período Especial, elegir entre “alimentar el alma” o “alimentar el cuerpo”?

En ese año faltaban las dos cosas, alimento para el alma y para el cuerpo, sobre todo para el cuerpo. Cuando comes poco, te tienes que aferrar a algo y alimentar el cerebro. Tampoco había muchas cosas para alimentar el cerebro, porque no había electricidad y casi todo estaba cerrado, los teatros, los cines. Yo no tengo recuerdos, tendría que hacerme una operación para sacarme los recuerdos de cosas de ese momento. Yo recuerdo grandes fiestas, borracheras en casa de mis amigos, tomando lo que había, cualquier alcohol, y ya después grandes amistades. Escribí mucho, te reunías, cantabas. Fue un año muy creativo en ese sentido, porque tenías que salir de algún modo de la crisis. Yo tenía 24 años en el 93, y ciertos problemas eran de mis padres. La comida de la casa no era mi problema, era de mi madre. Mis padres trabajaban, pero para los más jóvenes como yo no era tanto así. Me gradué en el 92 como Ingeniera electrónica y empecé a trabajar como en septiembre del 92 en un centro y no había electricidad. ¿Qué podrías hacer? Entonces montabas bicicleta, socializabas con tus compañeros, te ibas por ahí, pero tenías que ir al trabajo, sin electricidad, las computadoras estaban apagadas. De pronto llegaba la electricidad y trabajas el tiempo que duraba. Yo estaba llena de cosas para crear. Me acaba de graduar, era una profesional que empezaba su vida adulta y no había nada, no podía hacer nada. Yo escribía muchísimo, muchos jóvenes autores de mi edad nos reuníamos siempre, pero eran años que no se publicaba porque no había papel. Nos reuníamos a leer, nos hablábamos, uno leía su cuento y el otro el suyo. Necesitabas eso y te hace sonreír y decir mañana será otro día.

—Una idea frecuente en la narrativa del Período Especial refiere la metáfora del “zoológico” para referirse a la realidad cubana del Período Especial. Dice Julia referente a Bárbara: “Pero ella era extranjera, claro. Vivía en una ciudad que quedaba a diez centímetros de la ciudad en que vivíamos nosotros, porque aunque ocuparan el mismo espacio, su Habana y la nuestra no era la misma. Éramos especies distintas en el mismo zoológico. Ella de las especies exóticas, esas ante las cuales la gente se detiene. Nosotros, de los que siempre están y ya nadie mira, los que reciben las cáscaras de los plátanos que la exótica recibe” (85-86). ¿Qué elementos induce a los narradores a comparar la realidad cubana del Período Especial con un zoológico? O preguntado en el sentido opuesto: ¿Qué elementos del zoológico los narradores identifican en la realidad cubana del Período Especial?

Hay muchas cosas que cuando escribes no las piensas, es como si estuviera ya incorporado. A mí en el caso este me era simpático el juego. Evidentemente éramos dos especies distintas, los turistas extranjeros y nosotros. Nosotros estábamos en la jaula porque no salíamos, no tenías la libertad de un extranjero aunque ya en ese año permitían viajar, no como en los años ochenta. Estabas encerrado en una situación y en esos años pasó una cosa terrible. Cuando se abrió el país al turismo todos los restaurantes, los hoteles que antes eran para todo el país, pasaron a ser en dólares. De pronto ya no podías entrar. La mitad de las cosas a las que tenías acceso, los restaurantes, a Varadero le volvieron a poner la garita, la garita que habían quitado antes y que significaba algo en el 59. De pronto decías cerraron el país, pero a mí me

dejaron dentro. O sea, yo estoy aquí, pero qué margen de movimiento tengo. Estoy segregado dentro de mi casa. Y luego veías cuando empezó todo lo de Europa, lo del turismo sexual, empezaron a suceder y a verse cosas en la calle que no veías antes. La prostitución, y de pronto no entendías, por eso te decía que los cambios siempre son más rápidos que lo que la mente puede asumir. Me sentía que cerraron la puerta pero me dejaron dentro. El otro viene, me ve, comparte conmigo, se toma un ron bueno porque lo compra él y después se va, y yo me quedo aquí para que ellos vengan a verme. Es el venir a verme. Es una sensación muy desagradable y muy humillante. Porque te dices este hasta el otro día era mi país, y ahora dónde está mi país, y me quiero ir, pero cómo me voy. Son situaciones que se viven de diferentes maneras en dependencia de la edad. La generación de mis padres no lo debe haber vivido igual, creo que para ellos fue todavía peor. Toda esa generación eran jóvenes en los 60, hicieron cambios y elecciones de vida que era en función de un proyecto social para el futuro de sus hijos que éramos nosotros.

—En los personajes de *Habana año cero* se percibe la huella del Período Especial. En cierto modo, los sujetos parecen modelados por la crisis. En un pasaje, incluso con cierta sorna, la narración pronostica el devenir humano: “Ángel continuó su discurso afirmando que en este país habíamos alcanzado un alto grado de desarrollo tecnológico y estábamos probando nuevas creaciones, seres del futuro, entre ellos la última invención era los nuevos centauros que vivían a golpe de picadillo de soja y agua con azúcar, criaturas perfectas que no necesitaban del petróleo para transportarse y empleaban lo mínimo necesario de recargas energéticas para no caer de rodillas. Según él, Leonardo era una de esas criaturas, que en lugar de caminar, rodaba, se desplazaba suavemente. Incluso hasta cuando se sentaba en un sofá se le veía incómodo porque no sabía dónde meter las piernas. Las suyas eran como un órgano que había evolucionado en una fusión simbiótica con los pedales de la bicicleta y ya ni recuerdo tenía de su anterior función. Seguramente, concluyó, el hombre que viviría en el futuro en Cuba no tendría piernas, pero sí un estómago pequeño y un par de ruedas” (95-95). ¿Estas reflexiones de la novela se circunscriben exclusivamente a la trama (al espacio ficcional) o aluden también a la realidad histórica, a la evolución de la condición humana del cubano durante el Período Especial?

En ese sentido sí. A mí me gusta que cada personaje sea el personaje y más. Leonardo es un tipo de personaje de esos años y Ángel también y Julia y Euclides. Me gusta que tengan muchos matices porque pueden ser muchas personas. Yo también pudiera ser un Leonardo porque también andaba en bicicleta todo el tiempo, y la llevaba a todas partes y también escribía como Leonardo aunque él es un poco mayor. No tiene nada que ver con Padura. Lo dije porque cuando estaba escribiendo la novela alguien me dijo van a pensar que es Padura, entonces dije no, no, no tiene nada que ver con Padura. Por eso el personaje lo dice. Yo no conocía a Padura en esos años. Me gusta que sean arquetipos, que en el mundo de la novela se replique el modelo de la ciudad, que nunca podrá ser total ni exacto, porque es imposible. Más o menos lo que escribo es sobre el mundo

donde yo viví, pero me gusta que ese mundo no solo sea particular, que tú puedas leerlo y decir este personaje es como fulano o como mengano. Eso es algo que me interesa buscar, que todos los personajes se conecten con la realidad. Esa novela está muy conectada con la realidad porque ahí la realidad determina prácticamente todo.

—Para describir la influencia de la crisis del Período Especial en los personajes, ¿persiguió la correspondencia con la realidad? ¿podemos considerar análogos el impacto de la crisis para los personajes y para las personas?

Espero que sí. Nunca puedo retratar en la novela toda la sociedad de ese país en ese momento. Hay muchas sociedades en el mismo país, pero sí me interesa que de alguna forma refleje algo, que alguien se vea en esa novela. Cuando escribes no estás solo, estás con todos estos personajes que no me dejaban ni dormir, pero luego lo bonito es que alguien venga y te diga gracias, porque me identifiqué, porque yo era como fulano, y yo me vi o entendí lo que pasó. Uno empieza a escribir una novela con un montón de dudas, terminas de escribir con más dudas todavía, pero con una novela escrita. Hay muchas cosas que me interesaba ponerlas para el contexto. Cuando estás viviendo te faltan elementos de comprensión, pero cuando ya pasó todo, ya sabes las causas y consecuencias de ciertas cosas, ya tienes más información y puedes construir el escenario mucho mejor, más auténtico. Espero que en la novela la gente se represente. El arte refleja una partecita de la realidad, de lo que pasa por la mente y los ojos del escritor. Una novela es solo una partecita de la realidad. Lo que pasa es que una novela te hace pensar. Quizás tú no conociste a nadie que se pareciera a Euclides, ni a Julia ni a Leonardo, pero lees esta novela y ves que la situación tal vuelve a ti y te hace pensar. La mitad de las veces uno no sabe exactamente. Cuando escribes una novela estás viviendo eso ahí. Estás en un universo que será ficción para el que lo lee, pero para mí es real. Para mí Julia existe y existe Ángel, y existen todos esos personajes que no veo, pero los siento. La ficción es para que te construya el mundo, y tú proceses por tu lado tu mundo.

Para entender el Período Especial hay que leer a autores diferentes, porque no hay un autor que es el del Período Especial. Tendrías que leer varias novelas para tener una imagen más global porque te quedaría solo con la visión de uno y a lo mejor no son mundos que se cruzan porque los autores no tenemos las mismas biografías. Somos de diferentes edades, de diferentes lugares.

—Una de las ideas estrella de la novela resultan “las fractales” para explicar el universo diegético de la obra, pero el análisis también refiere al universo extra-diegético...

Lo de las fractales no me acuerdo exactamente de dónde. Al mismo tiempo que voy escribiendo la novela, escribo como un diario, voy haciendo anotaciones de cosas que se me van ocurriendo. Cuando entro a la novela, yo no sé todo lo que pasa, yo no sabía quién tenía el documento. Las novelas son como seres vivos, yo se los digo a mis alumnos, las novelas empiezan por aquí, crecen, evolucionan, cambian y ahí tú las sigues. Cuando empecé a escribirla tenía al personaje de Julia, tenía otro personaje que

luego deseché y tenía que Euclides. Pero no tenía claro qué iba a hacer. Un día estaba en una piscina con calor. No había empezado a escribir y de pronto me vino a la cabeza la palabra fractal. Ahí decido construir a Julia como una Licenciada en Matemática. Pensé la fractal en relación a la situación del país. Eso fue antes de empezar a escribir la novela. Se me ocurrió al tiempo. Me compre el libro *Geometría fractal de la naturaleza*, sobre matemáticas y cosas raras. Fui leyéndome eso para comprenderlo mejor. En la universidad sí me interesó el tema de las fractales y con amigos lo conversábamos. Era un tema recurrente en mi vida. No fue que de pronto me despertara y apareciera, sino era algo que tenía en la cabeza y no lo sabía. De pronto dices “esto es” y todo converge. Ahí tienes que empezar a escribir la novela. Me puse a investigar porque tenía que explicarlo, la teoría de los fractales se ha utilizado mucho en música, en sociología. Y me venía perfectísimo porque además me está explicando lo que yo viví. Era perfecto, y como Julia es Licenciada en Matemática, el grupo de estudio que tiene está investigando las fractales. Ahí la trama empezó a coger su lugar.

